

PARA INTRODUCIR A HEIDEGGER

Roberto Torretti

Publicado originalmente en *La Torre* (Puerto Rico), 39: 87-102 (1962).

Martin Heidegger publicó *Ser y tiempo*, la exposición primera y básica de su pensamiento, en 1927, hace 35 años¹. Tuvo de inmediato cierta resonancia entre los entendidos: aunque la reacción de los viejos profesores fue más bien adversa², se lo leyó, se escribió en su contra, y no dejó de reconocerse que se trataba de una de las obras filosóficas importantes del siglo, no tanto quizás como las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero parangonable en todo caso a la *Ética* de Scheler o a la *Metafísica del*

¹ *Sein und Zeit* apareció por primera vez en el tomo VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, y al mismo tiempo como separata (Halle, Niemeyer, 1927). Lo cito según la séptima edición (Tübingen, Niemeyer, 1953).

² Véase, por ejemplo Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, 1931; Ernst Cassirer, "Kant und das Problem der Metaphysik (zu Heideggers Kant-Interpretation)", *Kantstudien*, Bd. XXXVI, 1931; O. Janssen, *Das erlebende Ich und sein Dasein*, Berlin y Leipzig, 1932, pp. 199-218: Die Verirrungen des Seinsproblems in der "Hermeneutik" des "Daseins"; J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig 1932 (2^a ed. Frankfurt a. M. 1957).

conocimiento de Hartmann. Jóvenes tan prometedores como Herbert Marcuse y Karl Löwith acudieron a Friburgo a escuchar a Heidegger, y Jean-Paul Sartre lo estudió y recibió su impacto durante su estada en Berlín en 1933³. Sin embargo, sólo después del término de la Segunda Guerra Mundial y a partir de 1950, la figura intelectual de Heidegger se ha venido destacando por sobre sus contemporáneos y predecesores, al punto de que muchos ven en él el pensador más importante, el único gran pensador de la primera mitad del siglo. Scheler, entre tanto, ha caído en el olvido; Hartmann es respetado, pero se lee poco. En cuanto a Husserl, aunque fuente imprescindible de variada y fecunda instrucción para el estudioso de la filosofía, su pensamiento no nos parece tan rico, ni tan seductor, ni ciertamente tan actual como el pensamiento de Heidegger. (A Husserl, como a Marcel Proust, se le nota a flor de piel que era un hombre crecido ya en 1914). Sin escrutar las motivaciones socioculturales del fenómeno —tarea que compete más bien a los historiadores del futuro, o a quienes, como los marxistas, gustan de ser jueces en su propia causa y escriben la historia cuando aún no terminan de hacerla—, sin investigar, pues, las circunstancias que han motivado el fenómeno, y suponiendo de buena fe que el reconocimiento de Heidegger tiene algún fundamento, vamos a preguntarnos: ¿en qué consiste la importancia de Heidegger? La pregunta es particularmente oportuna, por cuanto la persona educada que, deseosa de estar al corriente de las novedades de la vida del espíritu, intenta leer *El ser y el tiempo*, suele encontrarse con una sorpresa ingrata. Sobre todo, si ha pretendido usar la traducción española de Gaos⁴.

³ Véase Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris, 1960, p. 34.

⁴ No quiero insinuar que la traducción de Gaos sea incorrecta; parece más bien que es casi todo lo correcta que podía haber sido. Pero es

Se sentirá repelida por la incomprensible jergonza y se resistirá a aceptar que eso pase por un pensamiento que esclarece el ser de las cosas. La verdad es que aun quien logra superar las dificultades de la jerga técnica, si no conoce los grandes momentos de la historia de la filosofía, puede encontrar que no entiende la urgencia de los problemas ni halla siquiera plausible la manera de abordarlos. Porque el pensamiento de Heidegger está enraizado como pocos en la tradición dos veces milenaria del pensamiento filosófico de Europa.

Preguntamos por la importancia de Heidegger. Se entiende comúnmente que la importancia de una filosofía estriba en las conclusiones que alcanza. Si fuera así, tendríamos que contestar sin demora que Heidegger no tiene ninguna importancia. Porque si, como personalmente creo, la tiene, y grande, ella consiste en no escasa medida en esto: en que no pretender haber alcanzado conclusiones. Como observaba Ortega con su habitual desparpajo: “En la tienda de Heidegger sólo se venden preguntas”⁵. Este hecho parecería bastar para excluirlo del número de los pensadores importantes, al menos de los verdaderamente grandes, si no hubiera tenido, justamente en esto, un predecesor ilustre, para muchos el más grande, sin duda el más influyente de todos: gracias a Heidegger empezamos a entender que quizás no es por un afán esotérico que Platón evita que sus

manifiesto que los méritos de Gaos como traductor del alemán se aprecian mejor leyendo otros trabajos suyos, por ejemplo, sus traducciones de Husserl. Para estudiar a Heidegger, si no se lee alemán, es quizás preferible utilizar, en vez de una traducción, una obra que intente repensarlo en castellano, como la *Ontología del conocimiento* (Caracas, 1960), de Ernesto Mayz Vallenilla.

⁵ Escuché esa declaración al propio Ortega, en una conferencia que ofreció en Munich en el invierno de 1953-54 bajo el auspicio del Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici de esa ciudad.

diálogos encallen en conclusión alguna, y mantiene siempre alerta su pensamiento crítico para disolver y reabsorber cuanto pudiera semejar la maligna formación de un dogma.

La concepción ordinaria, según la cual la importancia de una filosofía depende de la importancia de sus conclusiones, resulta de una manera de concebir la verdad, que según Heidegger arranca de Platón y ha dominado el pensamiento —y la vida— de Occidente en forma progresiva desde entonces. Se concibe la verdad como la corrección de las proposiciones. Puesto que la filosofía es amor a la verdad y la verdad consiste en la corrección de las proposiciones, ese amor tiene que traducirse en una búsqueda afanosa de proposiciones correctas, es decir, verdaderas. Esas proposiciones serán el fruto de la búsqueda, las conclusiones de la filosofía. Parece natural atender a estas conclusiones para decidir si la filosofía tiene importancia o no. Si las proposiciones encontradas son triviales o simplemente incorrectas, será difícil atribuir importancia a la filosofía —salvo en cuanto pudo importarle a su autor, tal vez a sus contemporáneos. Heidegger ha subrayado una dificultad que —conocida ya de antiguo— no nos permite, según él, aceptar que la verdad en su sentido primario y fundamental consista en la corrección de las proposiciones. Las proposiciones correctas podrían llamarse verdaderas a lo sumo en una acepción derivada de la palabra verdad, en cuanto la corrección de las proposiciones necesariamente se funda en la verdad en sentido propio y primordial. En efecto, según la concepción criticada, quien conoce una proposición correcta acerca de una situación conoce la verdad acerca de esa situación (aunque sea sólo parcialmente); ahora bien, ¿cómo sabe que la proposición es correcta? Espontáneamente contestamos que lo establece comparando la proposición con aquello a que se refiere. Pero esta comparación presupone que ya conoce la verdad de eso

a que la proposición se refiere, antes de formar una proposición correcta al respecto: gracias a que la conoce resulta correcta la proposición en que expresa este conocimiento; la verdad o corrección de la proposición se funda en otra verdad, que hubo que conocer para formular la proposición correcta. Los profesores de filosofía de la pasada centuria, inquietos ante esta dificultad que ponía en peligro la vieja enseñanza según la cual la verdad es un atributo de las proposiciones, y amenazaba con forzarles a pensar qué es lo que era la verdad, los profesores de filosofía, digo, calificaron de ingenua esta respuesta espontánea e inventaron una teoría según la cual se establece la corrección de una proposición examinando si es consecuente o no con otras proposiciones, las proposiciones aceptadas como correctas. La verdad consiste, para esta teoría, en la corrección de las proposiciones, y son correctas las proposiciones que pueden integrarse en un sistema coherente con las demás proposiciones correctas. Es difícil convencerse de que a un loco le basta ser coherente para estar en la verdad; pero más grave que esta objeción, que seguramente también se calificaría de ingenua, es esta otra: la corrección de una proposición se determina examinando su coherencia con un sistema del que se dispone de antemano; pero ¿cómo se sabe que es coherente? Los principios de la coherencia que rige en el sistema no pueden establecerse por esta vía: tienen que ser obvios de algún modo por sí mismo, independientemente de que se los formule o de que se comprueba que tal o cual proposición los satisface. Los profesores llegan a estar en una posición análoga a la de los ingenuos para la concepción ordinaria, la verdad consiste en la corrección de las proposiciones; la proposición es correcta si dice lo que de veras son las cosas de que se habla; para establecer la verdad de la proposición hay que conocer la verdad de las cosas; la corrección de la

proposición es verdad en sentido derivado, se funda en la verdad primordial: la presencia manifiesta, patente, la *patencia* de lo que las cosas son. Para la concepción refinada de los profesores finiseculares, la verdad consiste en la corrección de las proposiciones; la proposición es correcta si es coherente con el sistema de las proposiciones correctas; la verdad no depende, pues, de lo que la proposición *dice*, sino de que esto que ella dice sea coherente con lo que digan otras proposiciones; la verdad de la proposición se funda en su coherencia con otras; para establecer la verdad de una proposición hay que conocer la verdad de su coherencia, es decir, esta coherencia tiene que ser manifiesta, patente; la patencia del nexo entre las proposiciones resulta ser la verdad en sentido primordial. La teoría de los profesores no ha cumplido su misión de preservar la verdad como un atributo exclusivo de las proposiciones; no hace falta, pues, entregarse a las acrobacias requeridas para sostenerla en pie. El fenómeno que los profesores habían percibido y del que intentaban dar razón reduciendo el conocimiento humano a imponerse de las proposiciones que lo exponen, ese fenómeno se concibe mejor en el contexto de la enseñanza de Heidegger: la verdad primaria y fundamental consiste en la patencia de lo que es; se la conoce en cuanto se está en ella, abierto a la luz de esa patencia; mas para abrirse no basta abrir los ojos; la verdad de lo que es sólo se hace patente a quien mantiene despierto el pensamiento; y despierto en este caso quiere decir andando; la patencia de lo que es demanda un ejercicio del pensar; la verdad, que consiste en la patencia, se cumple, se actualiza en la meditación que la declara verbalmente. El conocimiento de la verdad no siempre precede, pues, como creíamos, a su formulación en una proposición correcta; pero la verdad del conocimiento no consiste primordialmente en la corrección de las proposiciones que lo formulan. Hay, pues, como bien veían

los profesores idealistas, una conexión indisoluble entre pensamiento discursivo y verdad, *logos* y *aletheia*, pero esa conexión no consiste en que ésta sea primordialmente un atributo de aquél; más bien es aquél un servidor de ésta.

La filosofía es amor a la verdad; pero la verdad no es la corrección de las proposiciones sino la patencia de lo que las proposiciones declaran. La importancia de la filosofía no estriba entonces en sus conclusiones, las proposiciones finales en que la corriente del discurso desemboca y muere, sino más bien en la corriente viva misma, en la meditación, el curso de pensamiento con que la filosofía se mantiene en la verdad. La importancia de la filosofía no consiste en los dogmas que nos trasmite como monedas atesorables y que en su rigidez no pueden ser sino falsas, sino que consiste en el ejemplo de su misma actuación intelectual, que reiterada, renovada, revivida por nosotros, es capaz de conferirnos esa lucidez que nos instala en la verdad. Y adviértase que no puede, intrínsecamente, consistir en esos dogmas o conclusiones, ya que si el pensamiento se fatiga y la actuación decae y queda presa de una simple opinión, de esas que la meditación deja atrás como sus huellas, la lucidez se ofusca y la verdad se eclipsa. Porque la verdad es difícil y se abre solamente a quien se resuelve a hacerse cargo de una actividad sin descanso y renuncia a la comodidad de las frases hechas y las nociones acreditadas.

Pero si la importancia de la filosofía no reside en la corrección de unas conclusiones que pudieran exponerse en breves palabras, sino en la fecundidad de un ejemplo que puede tomar años comprender y asimilar, parece imposible que tratemos en estas pocas páginas la importancia de la filosofía de Heidegger. Así es, en efecto. Consciente de esta ineludible limitación, me referiré tan sólo a lo que podemos llamar la importancia negativa de Heidegger: la limpieza a

que ha sometido la tradición filosófica universitaria, liberándola de problemas falsos o innecesarios y devolviéndole así una espontaneidad y una soltura que casi había perdido. Sólo al final aludiré brevemente a lo que creo que es su decisivo aporte positivo: su intento de pensar sin titubeos la unión de la verdad y la historia y la consiguiente renovación de nuestros conceptos acerca del significado actual de la filosofía del pasado.

La importancia de Heidegger que he llamado negativa reside, a mi entender, en la despreocupación rayana en la inocencia con que Heidegger pasa por alto una serie de problemas que afligían a la filosofía de su tiempo, y, sin discutirlos siquiera, repiensa los términos de los mismos de tal modo que nos convence de que eran problemas superfluos. Jean-Paul Sartre, defraudado en su apetito galo de complicados y conceptuosos raciocinios, reprocha a Heidegger “su manera brusca y un poco bárbara de cortar los nudos gordianos, en vez de tratar de desatarlos”⁶. Pero donde los nudos son imaginarios, más vale ignorarlos que enredarse en ellos, y cuando el pensamiento se ha internado en un túnel sin salida, sólo le cabe volver la espalda y sin remordimiento ni nostalgia buscar otro camino.

Me referiré a tres problemas típicos, en cierto sentido clásicos. El primero, en la forma en que lo veremos y en que suele aparecer en los manuales, es puramente académico. Se trata del problema de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. El segundo es más serio y está implícito en casi todas las grandes filosofías de los siglos XVII y XVIII, aunque sus autores, con una seguridad que cabría llamar sonambúlica, supieron evitar su planteamiento explícito: el problema de la existencia del prójimo. El tercero es el legado de un pensador que, por tener uno de los cerebros más claros

⁶ Sartre, *L'être et le néant*, 18ª ed., Paris, 1949, p. 301.

y penetrantes y manejar una de las plumas más seductoras con que jamás se hayan tratado cuestiones filosóficas, ha dominado fatídicamente —en el mal y en el buen sentido del vocablo— la historia de la filosofía moderna. Me refiero al problema de la realidad de las cosas materiales planteado por René Descartes.

El problema de la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento consiste en esto: se caracteriza al conocimiento como una relación entre dos entes, el ente que conoce, o sujeto, y el ente conocido u objeto; se pregunta: ¿cómo es posible esta relación? ¿Cómo es posible que el objeto entre en contacto con el sujeto de modo que éste lo conozca en su ser? Se entiende que en el caso del conocimiento sensible humano, el objeto actúa sobre el sujeto y lo afecta en alguna forma, de suerte que el sujeto llega a tener una imagen o representación del objeto. Cabe preguntar: ¿cómo conoce el sujeto que esa imagen representa adecuadamente al objeto? Porque si no lo representa, no puede servir de base para conocerlo. Esta pregunta, visiblemente, no admite respuesta. Los filósofos idealistas han insistido en que es absurdo plantear el problema en esta forma, por así decir, desde afuera. Nosotros mismos, que lo planteamos, somos sujetos de conocimiento humano; sólo podemos llamar objeto a lo que está a nuestro alcance: no un supuesto ente trascendente del que en rigor no tenemos noticia, puesto que no podemos comparar con él ninguna de nuestras representaciones, sino más bien la unidad coherente de nuestras representaciones mismas. Aunque no dudo de que lo que los idealistas quieren decir es verdad, lo dicen de tal modo que nos deja insatisfechos: al definir el objeto del conocimiento como la unidad de nuestras representaciones parecen encerrar nuestra vida cognoscitiva en la esfera de nuestros contenidos mentales. Esto se debería a que han pretendido resolver el

problema sin revisar sus supuestos ontológicos; han terminado, sí, por revolucionar la concepción ordinaria del modo de ser del objeto del conocimiento, pero para redefinirlo en términos que nos parecen, a primera vista, inaceptables. Dan en cambio por sabido lo más oscuro de todo: el modo de ser del sujeto, o, como dice Heidegger, el *esse* del *sum*, el sentido del verbo “ser” en la frase “yo soy”. Como es sabido, *Ser y tiempo*, en su única parte publicada, constituye un intento, declaradamente provisorio, de esclarecer esta última cuestión. Lo que allí se denomina analítica del existir es una meditación sobre las estructuras y modalidades propias del ser del ente que cada uno de nosotros es, ese ser que Heidegger caracteriza diciendo que “en cada caso es mío”⁷. Heidegger comprueba que este ser es ante todo ser-fuera-de-sí, ec-sistencia, ec-stasis. Desde siempre y necesariamente vivimos junto a las cosas⁸. No tiene sentido preguntar cómo nuestro ser se relaciona con ellas puesto que consiste en entrar en esa relación. En esto diferimos de las cosas mismas, cuyo ser, claro está, no consiste en su relación con nosotros. Es un lugar común decir que el hombre no es una cosa, pero no se hace caso de lo que este aserto implica. Yo no soy una cosa, soy un existir; como tal no puedo menos que alcanzar a las cosas, puesto que allí, entre ellas, se juega mi existencia toda.

Más instructivo quizás que este replanteamiento del concepto mismo de la relación entre sujeto y objeto, es el análisis de Heidegger de la familiaridad precognoscitiva del hombre con las cosas mundanales. Cabe sostener que el zoólogo se comporta ante la jirafa, el astrónomo ante el

⁷ “Das Sein, darum es diesen Seienden in seinem Sein geht, ist *je meines*.” *Sein und Zeit*, p. 42 (yo subrayo).

⁸ “*Bei den Dingen*”, dice Heidegger; la preposición arcaica “cabe” daría quizás una traducción mejor: ec-sistimos cabe las cosas.

cometa, aun el geógrafo ante una isla desconocida, como un sujeto cognoscente ante un objeto conocido. Pero no es ésta la relación del carpintero con la sierra con que aserrucha, ni la del chofer con el ómnibus que conduce, ni la de cualquiera de nosotros con los zapatos que lleva puestos. La sierra, el ómnibus, los zapatos llegan a oponérsenos como objetos a un sujeto si, por ejemplo, aquella se rompe, ése se niega a partir, éstos se nos llenan de agua. El fracaso, la quiebra de su ser propio como útiles, nos lleva a confrontarlos, objetivados, como problemas, “tirados por delante” (*problémata*), que necesitamos con urgencia resolver. Pero en tanto que funcionan como útiles su modo de ser es otro: no el del objeto que nos hace frente con lo que Gaos llama su “ser-delante-de-los-ojos” (*Vorhandensein*, dice Heidegger, valiéndose de una expresión alemana corriente); su ser es el “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*), que se incorpora sin roces en el organismo de nuestro existir. Comprendemos mejor que lo que hemos llamado sujeto y objeto se enfrenten en indisoluble referencia mutua, si descubrimos que se constituyen en lo que son, sujeto y objeto frente a frente, a raíz de una trizadura en la intimidad del existir con los útiles que le sirven.

El problema de la relación entre sujeto y objeto se nos ha revelado como un pseudoproblema, por cuando resulta de una construcción conceptual que el proceso del conocimiento presupone un contacto incomprensible entre dos entes originariamente independientes: esta construcción, como es obvio, no tiene ninguna base en la experiencia vivida. El problema de la existencia del prójimo, en cambio, no tiene un origen tan espurio; su planteamiento se basa en ese elemental principio de la indagación filosófica y científica, según el cual sólo puedo admitir como seguramente verdadero aquello de que puedo cerciorarme yo mismo. Me cercioro sin más de que yo existo y de que

existen —al menos como objetos de mi experiencia— las múltiples cosas que se ofrecen a mi mirada. Me inclino invenciblemente a pensar que la aparición de algunas de estas cosas indica la presencia en mi vecindad de otra actividad de pensar como la mía, de lo que llamamos otra persona, otro yo, mi prójimo. Pero ¿qué garantía hay de que sea así? No podría comprobarlo nunca. La mera analogía entre los movimientos de algunos cuerpos que veo y los del cuerpo íntimamente asociado a mi vida puede a lo sumo fundar conjeturas, nunca una certeza. Si ya sé que hay prójimos, es natural que me base en estas analogías para juzgar que tal o cual es mi prójimo. Pero ¿cómo sé que los hay, cómo sé si la conciencia no es, por naturaleza, única? Dos indicios pueden hacernos sospechar que se trata de un problema falso, aunque sea legítimo el principio que conduce a plantearlo y se requiere cierta sutileza para lograr su eliminación. Ante todo, un hecho histórico: ninguno de los grandes pensadores modernos —un Descartes, un Locke, un Kant— cuya filosofía no podía menos que sugerir el problema, lo ha planteado o discutido en sus obras. Para que esto valga más que una mera invocación de autoridades, debemos conjeturar la razón de que hayan procedido así. Se nos ocurre una de inmediato: no tiene sentido plantear en un *libro* una duda que el acto mismo de publicarlo declara de hecho resuelta. Los libros se escriben para el prójimo; es contradictorio preguntar en ellos si acaso el prójimo existe o no. A menos que se trate de una pregunta retórica, destinada a introducir una demostración de lo que el autor y los lectores ya saben. Esta reflexión nos pone sobre la pista de un segundo indicio de que el problema de la existencia del prójimo es un pseudo problema: ¿Cómo llego a creer, cómo me viene la idea a la cabeza de que hay prójimos, de que no estoy solo en el mundo? Nos ha parecido difícil establecer el fundamento de esta creencia, pero también parece imposible

explicar que surja si no tiene un fundamento. Adviértase que no es una ocurrencia pasajera, como la que podría sugerirnos la citada analogía de los cuerpos, sino una convicción irresistible y permanente, el supuesto de toda mi conducta, ingrediente de todos mis recuerdos,^{8b} concomitante de todos mis proyectos. Si mi ser es ser-fuera-de-mí, en mis proyectos, en mi conducta, en mis recuerdos, aquello que está involucrado en cada una de las dimensiones de mi ecistir es supuesto, condición de posibilidad de mi ser. Así lo entiende Heidegger que caracteriza el ser del ente que soy intrínsecamente y desde la partida como ser con el prójimo⁹. Pero Heidegger no expone las consideraciones que le llevan a caracterizarlo así; tal vez le parecen obvias; tal vez quiere subrayar de este modo cuán superfluo estima el problema que analizamos. Esta liviandad, a propósito justamente de este problema, arranca a Sartre la protesta que citábamos. Desgraciadamente no podemos ser aquí mucho más prolijos. Debemos limitarnos a un par de indicaciones que sugieran el modo cómo el ser del prójimo está involucrado en el ser de cada uno de nosotros. Ser yo, ser una persona es saber de sí, saber que se es una persona, yo. ¿Cómo llega a sabérselo? Cada uno ha llegado a saberse persona al descubrirse como el igual —el prójimo— de otras personas que se le daban a conocer; corrobora esta afirmación el hecho de que cada uno ha expresado para sí este descubrimiento adoptando para designarse la palabra con que oía que esas otras personas se nombraban a sí mismas: la palabra “yo”. Puesto que ser yo supone saber que se lo es y sólo se llega a saber que se es yo descubriéndose como el igual de otros ya existentes, la existencia de otros yo, la existencia del prójimo

^{8b} También cuando recuerdo que en tal o cual ocasión estaba solo, esto significa que no estaban allí los otros, que existen y que me importan, y a los que el adjetivo “solo” inevitablemente se refiere.

⁹ *Mitsein*; véase *Sein und Zeit*, pp. 113 y ss.

es condición de posibilidad del ser de cada yo. Se piensa ordinariamente que primero se sabe de sí, y luego se descubre a los otros; por esto se suele decir del prójimo que es el “otro yo”. La denominación debería invertirse: el “otro yo” es en cada caso uno mismo, que se conoce y al conocerse se constituye como yo, en cuanto se descubre como prójimo de una comunidad de yoes que le preceden; con este descubrimiento se incorpora a ella, efectivamente, como “otro yo”.

Descartes plantea el problema de la realidad de las cosas materiales con toda radicalidad: ¿cómo sé yo ahora que estoy despierto y no soñando? Aplicada a las cosas que veo y toco, esta pregunta quiere decir: ¿cómo sé que esas cosas son reales y no meros fantasmas? La respuesta que ha solido darse a esta dramática pregunta es sugerida por el propio Descartes al término de las seis meditaciones que se inician con su planteamiento: las cosas que veo y toco son reales porque puedo medirlas, pesarlas, integrarlas en series causales conforme a leyes: la realidad es coherente, los sueños no¹⁰. Esta respuesta no logra satisfacerlos. Cuando

¹⁰ Véase Descartes, *Méditations*, VI, en *Oeuvres*, A. T., t. IX, p. 71: “Lorsque j’aperçoi des choses dont je connois distinctement et le lieu d’où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m’apparoissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j’en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je le aperçoi en veillant, et non point dans le sommeil. Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m’est rien rapporté par aucun d’eux, qui ait de la repugnance avec ce qui m’est rapporté par les autres”. Cf. la objeción de Hobbes, *Troisièmes objections*, n° 16, *Ibid.*, p. 152: “Je demande: savoir si c’est une chose certaine, qu’une personne, songeant qu’elle doute si elle songe ou non, ne puisse songer que son songe est joint et lié avec les idées d’une longue suite de choses passées”. Leibniz va más lejos que Descartes; también para él “le vrai Criterion en matière des objets des sens, est la liaison des

hablamos de que una cosa es real no queremos decir tan solo que forma parte de un sueño coherente. La diferencia que deseamos expresar con estas categorías: sueño y vigilia realidad y fantasía, *hypar* y *onar*, la definió hace veinticinco siglos Heráclito. “Los que están despiertos tienen un mundo en común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular”:¹¹ la realidad es pública; los sueños, privados. Es claro que esta diferencia no puede establecerse si insistimos en seguir el camino que Descartes nos legó, por el cual me cercioro ante todo que existo, para luego demostrar la realidad de las cosas materiales y comprobar en seguida a partir de aquí que la presencia de algunas de estas cosas indica que hay junto a mí otras personas como yo. Vimos ya que por este camino nunca alcanzaríamos esta meta. Sólo tenemos acceso al ser del prójimo por cuanto

phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents hommes, qui sont, eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants sur cet article”; pero agrega, en pensando tal vez en la objeción de Hobbes: “Au reste il est brai aussi que pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes lorsqu'elles sont prises selon les vérités de raison” (*Nouveaux essais*, livre IV, ch. II, n° 14 en *Opera*, ed. Erdmann, p. 344)

En la *Crítica de la razón pura*, de Kant, lo que era simple “criterio” se convierte en *definición* de realidad (empírica): “Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich” (KrV, A 376; cf. A 218 = B 266). “In dem Raume... und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam geichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen” (KrV ASA 492 = B 520 f.).

¹¹ Fragmento 89 (Diels): τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι.

Tomo la traducción de José Gaos, *Antología filosófica. La filosofía griega*, México, 1940, p. 93.

condiciona nuestro propio ser. Pero si es así, si la constitución de mi propio ser yo requiere la presencia efectiva de mi prójimo, mi experiencia de la realidad que comparto con él tiene que preceder a mi experiencia de los sueños, y si llego a contrastar ésta con aquélla tiene que ser porque hay una diferencia constatable entre ambas. No cabe duda de que hay un mundo público: sin él no llego a ser el que soy. Notable es que haya además mundos privados; ello puede suscitar problemas —por ejemplo, ¿cómo determino que tal suceso fue soñado?—; problemas que sería interesante discutir, pero que no son el que estudiábamos ahora.

Si la realidad de las cosas consiste en que son públicas, es menester un público para que tenga realidad. Esta proposición resulta turbadora si pensamos en los sucesos que precedieron a la aparición de la comunidad humana sobre la tierra o en los que vendrán después de su eventual desaparición. Parecería que si el significado de la palabra “realidad” fuera el que hemos dicho, no pudiéramos atribuir realidad a estos sucesos, por definición sin público; lo cual es contrario al recto empleo del vocablo. Nuestra turbación proviene de que no atendemos debidamente al tiempo de los verbos que empleamos en nuestras afirmaciones: decimos que *hubo* dinosaurios antes de que naciera el primer hombre, que *habrá* vastos países despoblados después de que muera el último; de ningún modo decimos que los *hay*. Pero, desde Platón, la filosofía no repara en estas diferencias¹². Se concibe la verdad como un atributo de las proposiciones; toda proposición es verdadera o es falsa, de suyo, por ser la proposición que es, independientemente de quien la diga, y cuándo, y para qué; se piensa por esto en las

¹² Todavía Platón no las pasaba por alto; véase, por ejemplo, *Parménides*, 151e-152a.

proposiciones como vigentes en un mundo ideal, intemporal; “hubo dinosaurios” quiere decir que es verdad — ahora y siempre— que cabe atribuir a la existencia a estos animales en tal o cual época geológica; el tiempo que empleamos al formular la proposición indica que esa época precedió este momento en que la estamos formulando; pero éste es un accidente empírico, ajeno al sentido y la validez de la proposición. Los dinosaurios nacieron y murieron, como nacen y mueren los paleontólogos que los estudian; pero la verdad de la proposición que declara su existencia no depende de estas vicisitudes. En cambio, si reconocemos que la verdad es un atributo de la proposición solamente en sentido traslaticio, en cuanto la proposición es el acto — ciertamente temporal— de un existir que manifiesta en ella una situación patente, entonces la verdad de la proposición dependerá de la patencia de lo que manifiesta, la cual a su vez no es independiente del destino de ese existir. Así es verdad que *hubo* dinosaurios, pero no es verdad que los hay. Atribuimos realidad a los dinosaurios en cuanto es patente —o puede hacerse patente— que los *hubo*. Les atribuimos por esto realidad *pasada*. Pero la verdad de esta atribución estriba en la patencia actual de ese pasado. Y no podría ni ahora ni nunca atribuírseles realidad presente, puesto que, según es patente, jamás tuvieron a quien presentarse. No se vea en esto un vano juego de palabras. Hay realidades que en su verdad se revelan irremisiblemente pasadas. Porque su verdad es su patencia, que actualiza sólo el existir del hombre. Misión del hombre es descubrir las cosas, pensándolas, ponerlas de manifiesto. Esta manifestación de los entes en su ser, en que consiste su verdad efectiva, acontece en la vida histórica de la comunidad humana. Sólo en esa vida, desde esa vida, tiene sentido hablar de lo que hubo antes de ella, de lo que vendrá después. Porque sólo

por ella y para ella se despliega el tiempo con su antes y después.

Estas consideraciones tocan ya el último punto de nuestro programa, que presentaremos con la extrema brevedad y superficialidad que imponen el espacio disponible y la dificultad del tema. En rigor, nos limitaremos a insinuarlo. Dijimos que la importancia positiva de Heidegger consiste en que intenta pensar sin vacilaciones la verdad en su historia y que con ello renueva nuestro vínculo con los pensadores del pasado. Vemos que no podía ser de otro modo, de atenernos a lo que llevamos dicho: la verdad acontece en el diálogo de los hombres; la verdad tiene historia; o, mejor dicho, la verdad es historia: la historia —es decir, el acontecer—¹³ de la patencia de lo que es. Los fulgores que mantienen viva esa patencia nos vienen, según Heidegger, de lo que él llama el decir de los pensadores y el nombrar de los poetas—*das Sagen der Denker und das Nennen der Dichter*¹⁴. Las obras de los grandes pensadores del pasado no son pues el historial imponente de los intentos frustrados de alcanzar la verdad. Ni tampoco la mera expresión, más o menos complicada, de sus temperamentos respectivos. Si fueran eso, tendrían para nosotros, a lo sumo, un interés antropológico. Pero esas obras son el testimonio de la existencia de unos hombres que tuvieron la resolución y el destino de mantenerse en la verdad y, al proferirla, mantenerla. Porque en la frecuentación de esas obras, si queremos y logramos comprenderlas, aprendemos a imitar

¹³ Heidegger llama *Geschichte* al acontecer mismo, *Historie* a la ciencia que lo estudia; el distingo puede mantenerse en castellano, si convenimos en llamar “historiografía” a la ciencia y utilizar —como lo hemos hecho aquí— la palabra “historia” para designar exclusivamente el acontecer mismo.

¹⁴ *Was ist Metaphysik?*, 6ª ed., Frankfurt a. M., 1951, p. 46.

un ejemplo que nos enseña a sostenernos en la verdad y a sostenerla, si tal es nuestra decisión y nuestro destino.