

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**



**APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE VERDAD Y
EREIGNIS EN EL PENSAMIENTO DE MARTÍN
HEIDEGGER.**

PRESENTADO POR:

ROMERO AYALA, SALVADOR KRSNALY

PARA OPTAR AL TITULO DE:

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA (PLAN
CURRICULAR 1998)**

DOCENTE DIRECTOR:

DR. JOSÉ ARMANDO OLIVA MUÑOZ

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA, ENERO DE 2010

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

**ING. RUFINO ANTONIO QUEZADA SÁNCHEZ
RECTOR**

**ARQ. MIGUEL ÁNGEL PÉREZ RAMOS
VICERRECTOR ACADEMICO**

**MTRO. OSCAR NOÉ NAVARRETE ROMERO
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO**

**LIC. DOUGLAS VLADIMIR ALFARO CHÁVEZ
SECRETARIO GENERAL**

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

**LIC. JOSÉ RAYMUNDO CALDERÓN MORAN
DECANO**

**DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
VICEDECANO**

**LIC. JULIO CESAR GRANDE RIVERA
SECRETARIO DE LA FACULTAD**

AUTORIDADES DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**LIC. JOSÉ RICARDO ADÁN MOLINA MEZA
JEFE DEL DEPARTAMENTO**

**DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
COORDINADOR GENERAL DE LOS PROCESOS DE GRADUACIÓN**

**DR. JOSÉ ARMANDO OLIVA MUÑOZ
DOCENTE DIRECTOR**

3.1.4 <i>Heidegger nos plantea la verdad de acuerdo a un modo de Ser en "Aperturidad"</i>	57-65
<u>3.2</u> <i>El problema de la Esencia de la verdad en el texto "De la Esencia de la Verdad"</i>	66
3.2.1 <i>Introducción</i>	66-68
3.2.2 <i>La idea de verdad concebida por Heidegger en la filosofía tradicional</i>	68-72
3.2.3 <i>La coincidencia de la verdad posee una posibilidad más interna.-</i> ...	73-76
3.2.4 <i>Para Heidegger la conformidad de la verdad y su fundamentación posibilitante.-</i>	76-79
3.2.5 <i>La Verdad como forma de Libertad: su esencia .-</i>	79-84
3.2.6 <i>Heidegger y la idea de verdad última: su esencia.-</i>	85-87
3.2.7 <i>Para Heidegger Ocultación=No Verdad.-</i>	88-92
3.2.8 <i>No-Verdad = error.-</i>	92-95
3.2.9 <i>La filosofía para Heidegger = Pregunta constante por la verdad.-</i>	95-98
3.2.9.1 <i>Consideraciones finales de este capítulo</i>	98-100
<u>3.3</u> <i>EL PROBLEMA DEL EREIGNIS</i>	101
<i>.-Introducción</i>	101-103
<u>3.3.1.</u> <i>El Ereignis como radicalidad de la verdad, ¿Una guía o un camino en Heidegger?</i>	103
3.3.1.1 <i>Desvelación y Verdad en Heidegger</i>	103-107
3.3.1.2 <i>Heidegger propone una radicalidad del concepto de Verdad .-</i>	107-110

3.3.1.3 El Dasein de Heidegger y su concepto de aperturidad.....	110-114
3.3.1.4 Ser-hic Vrs Dejar-ser.....	114-120
<u>3.3.2</u> La historia del olvido del Ser = Un recorrido por la historia de la metafísica.....	120-121
3.3.2.1 Un punto de partida en Heidegger: la realidad primigenia de los griegos.....	121-125
3.3.2.2 De la realidad “Arkhe” de los griegos a los modernos.-.....	125-129
3.3.2.3 La finalización de la visión reductiva de la metafísica.-.....	129-134
<u>3.3.3</u> Un breve repaso a la idea de Heidegger sobre la técnica.....	134-141
<u>3.3.4</u> Arte y Verdad en la estética de Heidegger.....	141-146
<u>3.3.5</u> Lenguaje y Verdad en la ontología de Heidegger.-.....	146-149
<u>3.3.6</u> Consideraciones finales de este capítulo.....	150-153
CONCLUSIONES.....	154-156
APÉNDICES O ANEXOS -	157-165
A) MI CAMINO EN LA FENOMENOLOGÍA <i>Martín Heidegger</i> Traducción de Félix Duque, en <i>HEIDEGGER, M., Tiempo y Ser</i> , Madrid, Técnos, 2003.	
B) Anteproyecto y plan de trabajo monográfico de graduación a presentar para aspirar al título de Licenciado en Filosofía con el tema: “Aproximación a los conceptos de Verdad y <i>Ereignis</i> en el pensamiento de Martín Heidegger y su rectificación posterior”.....	166-174
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	175-176

“La idea del ser... por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos. El haber llamado la atención sobre ellos es uno de los inalienables méritos de Heidegger. Pero sería menester subrayar de una manera formal lo que ha acontecido para que el hombre llegara hasta esta idea del ser... Los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o por lo menos algo de esto, ‘de suyo’, como ‘en propiedad’. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo ‘de suyo’ es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite ‘de suyo’” Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1999, p. 388.

CON ESPECIAL DEDICACIÓN A MIS PADRES Y TUTORES, CUYA SABIDURÍA ME HA LEGADO
ALGO INMORTAL: EL SABER

PRÓLOGO¹

El siguiente trabajo monográfico de graduación, presenta de un modo más o menos extenso, dos grandes temas dentro de la reflexión filosófica de Martín Heidegger: uno es el problema de la verdad, en cuanto una afianzación de la visión de una teoría de la verdad puramente hermenéutica, basada en la interpretación del ser como una <<derivacionalidad hermenéutica>>, este tema resulta muy recurrente sobre todo en su análisis del tema de la verdad que realiza en su genial obra *Ser y Tiempo*. Y justamente esa parte en la cual Heidegger desarrolla con toda su rigurosidad característica, es la que abordaremos, sobre todo en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*, ***Dasein, Aperturidad y Verdad***, para confrontarlo luego con la evolución que este se permite luego de la famosa “*Kehre*” o giro que se realiza con la evolución de su reflexión filosófica por la búsqueda de la verdad como un “acaecimiento apropiador” y como un algo que está por encima del ser, en una escala más allá del ser: la verdad en Heidegger, es pensada luego de *Ser y Tiempo* como un *Ereignis*, como un acaecimiento apropiador. El *Ereignis*, es justamente el problema que abordaremos en el capítulo 3, luego de hacer un análisis completo de la concepción de la verdad que se maneja en *Ser y Tiempo*, pasando por la evolución que se da en *Identidad y Diferencia*, así como en el parangón que se establece con el *Ereignis* de Heidegger y la visión noológica de la Actualidad en Zubiri sobre todo en el texto de Antonio González “*Ereignis y Actualidad*” en el cual el autor nos revela de un modo exquisito la esencia de esta relación que se establece entre el concepto de verdad y ser en Heidegger como acaecimiento apropiador, y el concepto de realidad como Actualidad en Zubiri.

El trabajo monográfico de graduación, pretende dar una visión más o menos exacta acerca del problema de la verdad en el pensamiento de Martín Heidegger, teniendo como punto de partida el Heidegger de *Ser y Tiempo* en el cual el *Dasein* tiene una relevancia indiscutible, *Dasein* significa un ente que en su ser mismo consiste en comprensión del ser. Específicamente en el párrafo §44 “*Dasein, aperturidad y verdad*”, luego en el paso hacia la facticidad se tocara el problema del giro (*Kehre*) hacia la transcendentalidad del ser y de la verdad como *Alétheia* en el texto: El *Ereignis* como acaecimiento apropiatorio en

¹ Es de mi autoría, solamente me base en algunas ideas generales del contenido del trabajo monográfico

Tiempo y Ser y en el texto “Identidad y diferencia” de 1957. Heidegger, comenzara el tema de la verdad, desde sus orígenes y nos transportara con ello hasta la evolución más contundente que se ha dado debidamente en la historia de la gnoseología contemporánea, comenzara haciendo un bosquejo general del cual ha sido la concepción que se ha manejado desde los griegos acerca del problema de la verdad, y el primer análisis que realiza le coloca en una postura meramente ontológica y/o metafísica en el modo de abordar el problema, ya que el primer descubrimiento que hace es aquel referido al ser del ente. Heidegger, intenta partir de un análisis ontológico de la verdad; para referirnos a esta asociación que desde antaño se ha dado de la verdad con el ser, se ha dicho siempre que la verdad es un reflejo fidedigno del ser, cosa que para Heidegger no deja de ser cierta, pero que sin embargo no lo es del todo. Pero Heidegger, busca dar un sentido exacto a la investigación filosófica acerca de la “verdad” y por que debería llamarse a la filosofía ciencia de la verdad: entra esto dentro del análisis de una teoría del conocimiento o dentro del análisis de una teoría del juicio. Dirá, pues que no, puesto que manifiestamente dirá que “verdad” significa “cosa” que es “aquello que se muestra en sí mismo”, el problema de la verdad posee una dimensión eminentemente ontológica. Pero si la expresión “verdad”, significa “aquello que se muestra en sí mismo” es necesario que esta designe al “ente” y el “ser”; la expresión “verdad” por lo tanto designa a estos pero no en un sentido de juicio definitorio sino en cuanto se encuentra inmersa en su dimensión óntico-ontológica. Si la problemática de la verdad, está en una conexión originaria con el ser –dirá Heidegger- es necesario entonces que la verdad como fenómeno entre en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental: la verdad posee una dimensión óntico-ontológica en cuanto que conecta la verdadera imagen del ente. Pero acá entra en juego de nuevo, la realidad humana, el *Dasein* y Heidegger se preguntara ahora si este fenómeno que es la verdad está en íntima conexión con el análisis fundamental de la analítica del *Dasein*.

Heidegger, busca pues una fundamentación eminentemente ontológica del problema de la verdad y para ello nos remitirá a cada momento a una analítica que conecta siempre con el fenómeno originario de la verdad; este fenómeno originario de la verdad reside únicamente en los fundamentos ontológicos de la residencia del ser, y este sentido ontológico de la afirmación de que “hay verdad” conlleva una necesidad que “nos obliga a suponer” que hay

verdad. Pero a partir del fenómeno originario de la verdad será posible mostrar el carácter derivado del concepto tradicional de la verdad en un sentido aristotélico. Pero todo esto, nos dirá Heidegger, posee tan solo un sentido primario en su análisis de la verdad, y debemos llevar este análisis más allá, si en *Ser y Tiempo*, la verdad era pensada únicamente en relación al problema del ser, ahora debemos afirmar que la verdad deberá ser pensada en relación con algo que está de cierto modo más allá del ser, un algo que Heidegger nos afirma únicamente, es un “acaecimiento apropiador”. El *Ereignis*, es el gran tema del último Heidegger. Pero esto no tiene según Antonio González una constatación puramente cronológica, sino más bien en el sentido de una evolución progresiva en el desarrollo de su pensamiento metafísico, el sentido de esa evolución, pues, culmina en el desarrollo de la idea de *Ereignis*, como algo ulterior. En efecto, en esta etapa de su pensamiento, Heidegger no concibe más al *Dasein* como lo esencial o lo más problemático en la tarea de la metafísica, se refiere, pues a algo que está más allá del ser entendido como presencia. El Heidegger, posterior a *Ser y Tiempo*, por lo tanto no es como una primera impresión podría hacer pensar, un puro poeta o un místico pagano. Hay ante todo, en su evolución, una profunda coherencia filosófica que le conducirá a través del análisis del ser a un algo que se encuentra más allá de este ser mismo eso es el *Ereignis*. Esta coherencia, sin embargo, delata todo el carácter fenomenológico que ha venido arrastrando, pero que sin embargo es la base desde la cual inició su camino intelectual, para llegar a posicionarse en un algo más allá del ser. No significa esto, que el ser es desplazado, sacado de la palestra filosófica: sino más bien, que ya no existe el ser únicamente como remisión del *Dasein*, sino el *Ereignis*. Por un lado (y esto es lo que pretendemos de muchas maneras dejar en claro con esta investigación) Heidegger al transponer el concepto de *Ereignis* al de *Ser*, afirma su primacía por sobre el *Dasein*, si el *Dasein*, era el ámbito primordial en el descubrimiento del ser; es ahora el ámbito del *Ereignis*, por el otro, Zubiri al ubicar el acto intelectual mismo en la aprehensión primordial de realidad, nos coloca en una anterioridad respecto al ser, el ser solo se nos descubre y revela su *Patencia* en la aprehensión primordial de realidad.

INTRODUCCIÓN

En Messkirch, Alemania Occidental, en el mismo pueblo que lo vio nacer, murió Martín Heidegger a la edad de ochenta y seis años. Su extensa vida fue un ejemplar ejercicio de observación, meditación y filosofía. Su obra deja amplia huella en el pensamiento de Occidente, más que por sus hallazgos, por la riqueza de problemas que suscita. Difícilmente podrá comprenderse una parte importante del pensamiento de nuestros días, sin recurrir a su meditación sobre el hombre, su estar en el mundo y el mundo mismo. Discípulo de Edmund Husserl, utilizó su método fenomenológico en su propia obra, desde luego que introduciéndole notables cambios. Cuando Heidegger, en los comienzos de nuestro siglo, surge en el mundo de la filosofía, hay una justificada expectativa ante un joven que proclama la necesidad del regreso al problema del Ser.

La obra produjo justificada conmoción por la hondura y rigor con que se plantearon los problemas, pero alimentó insatisfechas esperanzas, toda vez que ahora, en su muerte, cincuenta años después no había logrado dar cuerpo a la filosofía que El Ser y el Tiempo, con tanto brillo anunciaba. Heidegger, con excelente instrumento conceptual se lanzó sobre el Ser, pero en su tortuoso camino se topó con el existir, con el hombre que concibe y piensa al Ser, y no pudo proseguir su marcha. Le ocurrió como a Palemón, que en su ascético camino hacia Dios, se encontró en las calcinantes arenas del desierto con una rubia pecadora a la que convirtió en el fin de su ascetismo. Más allá del hombre, al que analizó con detenimiento, el filósofo alemán no pudo aprisionar el enigmático fundamento de un Ser cada vez más huidizo... La filosofía de Heidegger es la historia de la frustración del pensamiento de Occidente. El mismo parece comprenderlo cuando en oscura sentencia afirma que ha llegado demasiado tarde para la filosofía. Sí, ciertamente que arribó a destiempo. La gran tradición metafísica que iniciaron Parménides y Platón no pudo ser conmovida desde fuera por David Hume, ni por el propio Kant, pero en cambio fue tocada de muerte, desde sus propios fundamentos por Nietzsche y desde la trinchera de enfrente por Marx. En nuestro mundo contemporáneo ya no tenía cabida histórica un pensador de tanta alcurnia como Heidegger, pero que había llegado con marcado retraso. De ahí, que nos hubiésemos acostumbrado a contemplar sus escritos con el respeto que producen las

obras de un pretérito marchito y más que sorprendernos su muerte, nos ha sobrecogido su vida... Pero lo importante es que mantiene viva, como muy pocas de este siglo, la radical tentación de lo que verdaderamente puede llamarse filosofar. Pero lo que verdaderamente podemos llamar filosofar, no solamente implica una total captación de todos los presupuestos de la tradición filosófica, sino ante todo una radicalidad de la reflexión filosófica cuanto tal pues implica un vuelco total en todos los términos usados a través de los años, cambiando con ello la tradicional concepción de la metafísica de estirpe aristotélica. Pero la metafísica, plantea también una angustia en la hondura metafísica de la existencia misma del hombre y Heidegger lo expresa de esta manera. La metafísica occidental, piensa Heidegger, peca de co sismo: responde a la pregunta por el ser con la presentación de algún ente privilegiado. Ha olvidado la esencial diferencia ontológica entre ser y ente, entre aquello que hace que haya algo y cualquiera de los algos que hay. La técnica planetaria es el último movimiento de la metafísica occidental, la consecuencia de la voluntad de poder nietzscheana. El pragmatismo americano y el materialismo marxista son dos respuestas igualmente metafísicas, igualmente olvidadoras de la pregunta por el sentido del ser, en el marco absolutamente instrumental de la técnica planetaria. ¿Es posible un retorno a la autenticidad originaria, a la primigenia especificidad de cada pueblo, resuelto realmente a ser en una comunidad homogénea y trans metafísica? Heidegger creyó por un momento que éste era el sentido del nacionalsocialismo; luego reconoció haberse equivocado en su adhesión a los nazis, pero no en la exigencia teórica que les llevó a ellos. Esta exigencia heideggeriana de “ver simplemente las cosas” será precisamente lo que una su modo de proceder a la empresa filosófica husserliana. El llamado a *ver simplemente las cosas*-por tanto- es un diagnóstico del estado de la filosofía después de la gran transformación de la modernidad, por tanto un síntoma más de toda esta aliteración radical expresada por el rompimiento de la metafísica que Heidegger plantea, Heidegger es por tanto, un rompedor de la modernidad, un gran dilo cuenta anunciador del derrumbe de los meta relatos y las utopías de la filosofía moderna. Pero esta máxima remite solamente al modo de proceder, es decir, a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o como Heidegger escribe en *Ser y tiempo*: “...al modo de tratamiento de los fenómenos”². Para concluir

² Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, Pág. 51-57.

indicaré que la radicalidad filosófica que ha abierto la fenomenología en sus diversas modalidades no sólo se refleja en los impulsos para otras líneas de trabajo filosófico o para un replanteamiento fundacional en otros ámbitos del saber, sino que la actualidad de la fenomenología se refleja al repensar los grandes temas contemporáneos desde una perspectiva radical. En este sentido los análisis de Heidegger sobre la técnica abren posibilidades de reflexión acerca de nuestro mundo tecno logificado. Los análisis husserlianos en torno al mundo-de-vida (*Lebenswelt*) dan la posibilidad de repensar tanto la multiculturalidad, como la actual crisis del medio ambiente. Los análisis de fenomenología de la religión de Bernhard Welte, impulsados por la fenomenología de Heidegger, pueden acercarnos fenomenológicamente a la cuestión religiosa sin dogmatismos ni predilecciones. Por último, la necesidad de repensar lo político es un fenómeno creciente en los análisis filosóficos, los impulsos que se hallan en la obra de Hanna Arendt para ello, en parte gracias a Heidegger, son una muestra de lo que la fenomenología puede aportar para un pensar radical que de alguna manera rompa los moldes establecidos.

Capítulo 1: Martín Heidegger en perspectiva

1.1 *Vida y personalidad*

Martín Heidegger nació en el pueblecito de Messkirch, en el país de Bade, Alemania en el año 1889, cuando en París se fundaba la II Internacional. Su padre era sacristán y tonelero: Heidegger le recuerda recorriendo las espesuras y claros soleados del bosque en busca de la madera de roble necesaria para su taller. Una familia piadosamente católica, sosegada, ni rica ni pobre, un ruralismo mediocre y feliz, fuertemente espiritual, cuyo recuerdo reverberado gloriosamente por la memoria obsesionará al pensador. El pueblecito preindustrial, rodeado por la espesura suavemente misteriosa de la Selva Negra, la madre que en el dulce dialecto de la provincia murmura las oraciones de la noche al niño adormecido. .. Heidegger recibió una excelente formación clásica y teológica, primero en el Gimnasium de Constanza y luego en Friburgo. Acabado su bachillerato, pasa a la Universidad de Friburgo, donde estudia filosofía, matemáticas, ciencias naturales y un semestre de historia. Su tesis versa sobre un tratado de las categorías y la significación, que en la época se atribuía a Duns Scoto. Comienza a trabajar bajo la dirección de Edmundo Husserl, aunque nunca llega a ser estrictamente hablando su asistente. En 1917 se le moviliza y presta servicio como metereólogo cerca de Verdún. La convicción de Husserl de que con la fenomenología trascendental él había encontrado la mejor expresión de su pensar se verá incomprendida tanto por la mayoría de sus viejos alumnos de Gotinga como por los nuevos encontrados en Friburgo, entre estos últimos se halla evidentemente el joven Martín Heidegger. Heidegger, quien se había doctorado y habilitado en Friburgo, se inicia en 1919 por recomendación de Rickert, su director de tesis de habilitación, como asistente de Husserl. De acuerdo a información del mismo Heidegger, éste había trabajado ya desde 1909 las *Investigaciones Lógicas* de Husserl³ y después de repetidas lecturas de la obra había llevado a cabo una apropiación de la inicial fenomenología husserliana, sin embargo muy pronto comienza una transformación de la misma que poco a poco conducirá a un distanciamiento del fundador.

³ Cf. Así lo señala él mismo en su escrito autobiográfico "*Mi camino en la fenomenología*" publicado en castellano e incluido en el volumen *Tiempo y ser*, Madrid, Editorial Tecnos, 2003, Págs. 95-103.

Entre los años 1919 y 1923 Heidegger labora como profesor asociado y a la vez como asistente de Husserl en Friburgo. Por indicaciones epistolares sabemos que Husserl creía ver en Heidegger a su más fiel alumno, sin embargo, no estaba bien informado y se enteró muy tarde del camino genuino que contenía la propuesta heideggeriana. Quizás el abandono de sus viejos alumnos hizo poner toda su esperanza en Heidegger de tal forma que ya desde 1923, cuando Heidegger parte a Marburgo para ocupar una cátedra como profesor extraordinario, Husserl pensaba en Heidegger como su sucesor, lo que finalmente ocurrió⁴. Las diferencias entre el maestro y el aprendiz se marcaron ya desde el inicio. Hans Jonas lleva a cabo una descripción de esas diferencias al recordar su estancia en Friburgo de 1921: “...*así es que fui a Friburgo y era estudiante de Husserl, lo que no quería decir otra cosa que el hecho de asistir a su lección. Como estudiante de primer semestre no se me permitía la asistencia a su seminario. En su lugar debía yo asistir a un preseminario. Eso era dirigido por un profesor asistente llamado Martín Heidegger. Y si uno piensa que el seminario de Husserl hubiera sido para mí demasiado avanzado y que el seminario de Heidegger sería lo correcto para principiantes, debo decir que Husserl no estaba al corriente.*”⁵. Se casa con Elfriede Petri, con la que tendrá dos hijos y quien le acompañará más de medio siglo. Aunque trabaja en el grupo husserliano, nunca llegará a adoptar completamente la fenomenología como método especulativo y le separan del maestro muchas más cosas de las que le unen, se entiende que en el plano intelectual. En 1922 es nombrado profesor extraordinario en Marburgo, donde sus cursos irán adquiriendo un prestigio creciente, finalmente mítico, entre los jóvenes estudiantes de filosofía.

⁴ En dos trabajos se ha llevado a cabo una revisión de los epistolarios entre Husserl y Heidegger. En el libro *Fenomenología de la vida fáctica* tomo como punto de partida las cartas de Husserl en donde hace referencia a Heidegger, mientras que en el artículo “*Fenomenología manifiesta y oculta. Heidegger y su relación con Husserl*” (en proceso de publicación como capítulo de un libro monográfico sobre Heidegger por parte de la Universidad Pontificia de México) parto de las cartas en donde Heidegger toma posición respecto de Husserl. Que Husserl preparaba a Heidegger como sucesor es un hecho a partir delo que indica el mismo Heidegger a su esposa *Elfride* el 8 de julio de 1923: “El sábado estuve con Husserl; él se queda y me quiere después de sucesor; pero no se debe correr la voz sobre eso – de lo contrario fracasarán sus negociaciones en Karlsruhe – así que la consigna es él se irá...” *1915-1970*, editado y comentado por Gertrud Heidegger München, Cit. Por: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, Pág. 129, Cf. Cit. Por: Ángel Xolocotzi Yáñez, Albert Ludwigs (Universidad de Freiburg Alemania), *HISTORIOGRAFÍA FENOMENOLÓGICA: FILOSOFÍA DEL SIGLO XX. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS*, Versión electrónica en formato PDF, estudio publicado por el CIDHEM (México), 1992, Págs. 1-13, Pág. 4.

⁵ Cf. Ángel Xolocotzi Yáñez, Albert Ludwigs (Universidad de Freiburg Alemania), *HISTORIOGRAFÍA FENOMENOLÓGICA: FILOSOFÍA DEL SIGLO XX. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS*, Versión electrónica en formato PDF, estudio publicado por el CIDHEM (México), 1992, Págs. 1-13, Págs. 3- 4.

Entonces se construye su célebre cabaña en Todtnauberg, en plena Selva Negra, en cuyo retiro escribirá casi todo «*Sein und Zeit*» («*Ser y Tiempo*»). En 1927 todavía no ha publicado nada. El decano de Nílarburgo le indica la necesidad académica de dar algo a la imprenta. «¿Tiene usted algo más o menos preparado?». Heidegger asiente y publica la primera parte de «*Ser y Tiempo*», en los Anales dirigidos por Husserl. Se envían los ejemplares preceptivos al Ministerio, quien los devuelve —característico— con la mención «insuficiente». Finalmente, en febrero de 1927, aparece el texto completo de la obra, que el Ministerio condescendió a considerar trabajo aceptable, ratificando el nombramiento de Heidegger. Al año siguiente, Heidegger sucede en su cátedra de Friburgo a Husserl, a propuesta de éste. Comienza su gran época pública, de la que provienen las luces y sombras que para algunos agotan al personaje. Su lección inaugural en la Universidad es «¿Qué es metafísica?», traducida al castellano unos años después por Xavier Zubiri. Por esa época tiene sus encuentros —y enfrentamientos— en Davos con Cassirer: el pensador liberal e ilustrado choca escandalizado con un Heidegger que quiere romper las pautas racionalistas de la metafísica occidental. El 1930, Heidegger pronuncia su conferencia «Sobre la esencia de la verdad», en medio de unas elecciones generales que registran importantes éxitos del partido nacionalsocialista. Llegamos al punto álgido del «caso Heidegger». A más de propuesta de Husserl, Heidegger le sucede en su cátedra de Friburgo. Corría el año 1928 y el autor de «¿Qué significa pensar» ya había ganado querer romper las pautas racionalistas de la metafísica occidental. En esta calma de su estudio, Heidegger se disponía a afrontar un período crucial en su vida: la cátedra, el rectorado y sus relaciones con el nazismo. Heidegger se adhirió al proyecto nacional socialista con plena consciencia, lo que constituye un hecho fundamental al estudiar su obra y su vida. Pero más esencial es que dicha adhesión se produjera en tanto que pensador auténtico, y no como un teórico alucinado y mistificador. Ellos lo olvidan, quienes hoy desprecian a Heidegger bajo la fácil etiqueta de «filósofo del nazismo»...

En diferentes discursos y proclamas, toma posición públicamente a favor de los planteamientos gubernamentales. Particularmente importante es su apoyo al *referéndum* con que Hitler convoca a los alemanes a expulsar la SND del país. El rectorado de Heidegger y su ilusión por el nazismo no duran más que diez meses. En febrero de 1934 presenta su dimisión y se niega a destituir a dos decanos notoriamente antihitlerianos, von

Móllendorf y un rival de Carl Schmitt, el jurista Wolf. Su sucesor en el rectorado será directamente nombrado por el ministerio y no elegido. Heidegger no asistirá a su investidura. El pensador abandona el partido; defeción temprana, pues todavía no ha muerto Hindenburg ni Hitler se ha hecho realmente con todos los poderes. Ya no volverá a hacer manifestaciones públicas sobre política. Continúa sus cursos sin molestias, aunque sometido a discreta vigilancia: habla de Hölderlin, de Nietzsche, de la técnica planetaria, de Platón. Publica muy poco, pues en ese sentido tropieza con dificultades. Algunos energúmenos nazis como Kriek y Bauemler le atacan públicamente. En 1940, las autoridades fascistas le prohíben un seminario privado sobre «Der Arbeiter», de Jünger. En 1944, en los reclutamientos desesperados del final de la guerra, se le moviliza para hacer zanjás a lo largo de la orilla del Rin: *“El rector de la Universidad de Friburgo le había señalado a los reclutadores como «el menos indispensable de los profesores de la Universidad». Cuando los aliados completan su victoria, se le prohíbe enseñar públicamente, prohibición que le será levantada en 1951, año en que reemprende sus cursos en la Universidad. A partir de entonces, su figura se oculta y su prestigio se agiganta. Publica «La cosa», «Qué significa pensar», «Qué es la filosofía», «Hegel y los griegos»... Viaja a Francia varias veces y en 1962 conoce finalmente Grecia”*⁶.

Su obra, además de vasta es muy rica y variada y desde sus inicios podemos percibir esa evolución gradual y plausible entre la fenomenología y el verdadero fundamento hacia la metafísica como un *Adgrum*. *“Aparte de una disertación sobre Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (La teoría del juicio en el psicologismo), de la tesis ya mencionada, Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto), y de una conferencia sobre Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (El concepto de tiempo en la ciencia histórica), su libro capital es el tomo primero y único Sein und Zeit (Ser y Tiempo), publicado en 1927. En 1929 publicó su segundo libro: Kant und das problem der metaphysik (Kant y el problema de la metafísica), una interpretación muy personal del kantismo en la Critica de la razón pura, entendida principalmente como una fundamentación de la metafísica. Después, en el mismo año, dos breves y densos folletos: Was ist Metaphysik? (¿Qué es metafísica?) y Vom*

⁶ Cf. Julián Marías, *Historia de la Filosofía*. Vigésimo cuarta edición, Madrid, Manuales de la Revista de

*Wesen des Grundes (Sobre la esencia del fundamento), seguidos en 1933 de un discurso: Die Selbst-beauptung der deutschen Universität (La autoafirmación de la Universidad alemana)*⁷. Por último, otros ensayos: “*Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Holderlin y la esencia de la poesía)*, incluido después en el volumen *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, y *Vom Wesen der Wahrheit (Sobre la esencia de la verdad, texto el cual trabajamos en el presente trabajo monográfico)*. En 1947 publico un breve libro: *Platons lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den <<Humanismus>> (La doctrina de la verdad en Platón, con una carta sobre el <<Humanismo>>)* donde se opone a ciertas interpretaciones de su filosofía y la distingue del <<existencialismo>> de Sartre. En 1950, apareció un volumen titulado *Holzwege (Caminos de bosque)*, compuesto de seis estudios escritos en diversas fechas (<<Der Ursprung des Kunstwerkes>>, <<Die Zeit des Weltbildes>>, <<Hegels Begriff der Erfahrung>>, <<Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’ >>, <<Wozu Dichter?>>, <<Der Spruch des Anaximander>>). En 1953, el libro *Einführung in die Metaphysik (Introducción a la metafísica)*, y después varios folletos y artículos: *George Trakl, Der feldweg, ...Dichterisch wohnt der Mensch...*, *Aus der Erfahrung des Denkens, Über die Seinsfrage, Was ist das-die Philosophie?, Hebel-der Haus freund*, los más recientes volúmenes de ensayos *Was heisst Denken? (¿Qué significa pensamiento?)*, *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y ensayos)* que incluye, entre otros, *Die frage nach der Technik, Überwindung der Metaphysik, Logos, Moira, Alétheia* y finalmente *Der Satz vom Grund (El principio de razón, 1957)* y un extenso *Nietzsche (1961)* en dos volúmenes”⁸. Para una adecuada comprensión de este tema, presentamos una lista detallada de todas las obras de Martin Heidegger, vista desde una perspectiva más que cronológica, más acorde a los temas planteados en su evolución filosófica, a partir principalmente de *Sein und Zeit*.

Occidente, S. A., 1972, Pág. 412.

⁷ Cf. Julián Marías, *Historia de la Filosofía*. Vigésimo cuarta edición, Madrid, Manuales de la Revista de Occidente, S. A.,1972, Pág. 413

⁸ *Ibíd.* Pág. 414

Capítulo 2: Martín Heidegger y la Fenomenología

2.1 Influencias directas en el pensamiento de Heidegger: Su relación con la fenomenología⁹

El motivo de la siguiente indagación, es el de estudiar las relaciones entre el pensamiento de Edmund Husserl y Martín Heidegger desde una perspectiva enteramente filosófica dejando a un lado las irregularidades teóricas que brindan a este tema una importancia puramente histórica, sin relevancia alguna para la historia de las ideas en general y de un modo espurio para la historia de las ideas del primer tercio del siglo XX. Ahora bien, partiremos del punto central desde el cual hablamos de una fenomenología hermenéutica en Heidegger rastreando sus orígenes más próximos en la filosofía analítica y en el pragmatismo cuyo aspecto principal hace referencia a una esmerada actitud relativista en lo concerniente a la idea de la filosofía como una ciencia rigurosa para reducirla a ser una mera cosmovisión. En efecto, los filósofos que desarrollan estas corrientes, sobre todo después del primer tercio del siglo XX denotan una actitud totalmente tendida a la destrucción de la filosofía como una ciencia rigurosa y se refugian en la idea de que esta debe efectuar un “análisis cosmológico de la realidad” y llevar las ideas a un plano más realista desde el cual se puede ver enfrentada la praxis con la teoría: “...esto es justamente el reproche que Husserl hacia a sus contemporáneos y decía que el problema actual de la filosofía es que esta se redujo a ser una mera cosmovisión”¹⁰ y dejó de ser una ciencia rigurosa perdiendo por entero su forma, “...de igual manera pensará Heidegger como veremos más adelante expresados constantemente y en muchos de sus escritos la <<necesidad e importancia >> de aclarar esta cuestión”¹¹. Ahora bien, la idea central nos hará reflexionar sobre la búsqueda e importancia que tiene el hecho de ver cuáles son los motivos que llevan a Heidegger, a pasar de una <<fenomenología trascendental>> a una <<fenomenología hermenéutica>> y por medio de ello, ver si la filosofía debe <<tener una u otra forma>> cuando hablamos de la forma de la filosofía, nos referimos enfáticamente a la estructura formal de su análisis y a la naturaleza misma de las cuestiones que le

⁹ Me baso para este análisis, en el texto: Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, Argentina, editorial Herder s.a, 1997, Págs. 42-53.

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *Ideen*, Frankfurt, (1930, 1931 Pág. 138), Cit. Por *Ibidem*, Pág. 41

¹¹ Cf. Herrmann Grunnteng, *Gesamtausgabe*, Frankfurt (1981, Págs. 48-49), Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 41.

competen y le son inherentes. Por lo tanto, aclarar esta cuestión será uno de los motivos centrales de esta discusión a cuyo esclarecimiento se oponen múltiples dificultades debido principalmente a la naturaleza elemental de la cuestión, a su *'status quo'*. Al igual que en los casos famosos de Platón y Aristóteles o el de Kant y Fichte las relaciones entre Husserl y Heidegger, entretejen una serie de malentendidos e incomprensiones que nos alejan constantemente de una correcta comprensión del análisis filosófico de ambos. Sin embargo, ya en *"Sein und Zeit"*¹² podemos rastrear un análisis destinado al esclarecimiento de todas estas dificultades inherentes a toda relación de <<asistencia>> (<<*Fürsorge*>>). Por otro lado, existen otras dificultades que impiden y han influido en la incorrecta interpretación y asimilación de la filosofía de ambos autores así como de su relación que lejos de alejarles, les coloca en una cercanía incluso insospechada para muchos: entre ellos, sucesos de carácter histórico e ideológicos que influyeron en el espectro intelectual de la Alemania de su época. Todo esto llevo a muchos a pensar que tales efectos influyeron favorablemente en la recepción y la aceptación de la obra de Husserl, no corriendo la misma suerte la de Heidegger la cual no llego a ser plenamente conocida sino hasta finales de los años setenta, cuando se editan sus cursos de Marburgo y Friburgo. Su importancia sin embargo, no se reduce únicamente a esta recepción o no por parte de un determinado grupo de intelectuales ideológicamente bien determinados, sino más bien a la extensionalidad que los escritos han tenido consistente en el hecho de que la obra escrita por ambos autores en los años más emblemáticos no ha sido completamente accesible sino hasta hace muy poco. *"Uno de estos importantes intentos es el realizado por Pöggeler y Volpi, cuyo planteamiento gira en torno al hecho de cuál es la base desde la que debe partir la interpretación: para ellos pues, debe de hacerse una lectura (al modo hermenéutico) de Husserl desde Heidegger"*¹³. Para Pöggeler, se interpreta a Husserl desde Heidegger situándolo sobre todo en la última etapa de su desarrollo filosófico cuando se piensa en el <<ultimo Husserl >> se habla sobre todo de los comienzos filosóficos de Heidegger como un filosofo sistemático. Pero, según Schuhmann: *"Husserl pensó hasta 1929 que Sein und Zeit podría reducirse a ser una mera*

¹² Cf. Parágrafo § 26, Pág. 122, *Análisis de la Fürsorge*, Trad. J. E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 42, la paráfrasis es mía.

¹³ Cf. Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *"De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea"*, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, Argentina, editorial Herder s.a, 1997, Págs. 42-53. Pág. 42.

*aplicación concreta de la filosofía trascendental de corte fenomenológico en la cual estaban inmersas la mayoría de corrientes que hacían una lectura marcadamente idealista de la realidad. Ahora bien, el análisis minucioso de los datos con los que se cuentan y de los escritos que con la ayuda de diversos autores han vuelto a la palestra, podemos vernos motivados a cambiar este esquema interpretativo que al final de cuentas, nos lleva a tomar una posición reductiva de una filosofía respecto a la otra, cosa que no resulta en nada favorable para poder efectuar una correcta interpretación. De lo que se trata ahora, es más bien de interpretar a ambos autores de tal modo que el resultado real de esta interpretación sea coincidente con una posición que está tomada de antemano”¹⁴. Se habla entonces más bien de una relación de continuidad en el pensamiento de ambos autores desde la cual se toma en cuenta todos y cada uno de los desarrollos ulteriores de su pensamiento. Entre algunos autores que siguen este procedimiento interpretativo de la continuidad, podemos mencionar: -los que toman a Heidegger en la etapa de *Sein und Zeit* y con respecto a Husserl destacan lo <<buscado en la oscuridad>>, <<los conceptos operativos>>, <<lo pensado pero inadecuadamente formulado>> son: Gadamer (1963), Pöggeler (1963), Herrmann (1974), Beaufret (1974) y Taminiaux (1977), mientras que en el grupo de los segundos, es decir el de aquellos que marcadamente rompen con la fenomenología y toman a Heidegger exclusivamente desde esta etapa que parte de la comprensión de la hermenéutica como una forma de filosofía irreducible a cualquier otra, hablamos de: “Landgrebe (1961), Granel (1970), o Mohanty (1978). Esta segunda forma de analizar el entramado de la filosofía de Heidegger, es decisivo para la correcta comprensión de este paso crucial para el pensamiento filosófico del siglo XX, hablamos del paso de la fenomenología a la hermenéutica principalmente como una interpretación del ser de lo ente”¹⁵. Se expone por tanto esta idea para poder rastrear debidamente el origen de la ruptura en el pensamiento de ambos autores como un declive filosófico desde la fenomenología a la hermenéutica propiamente.*

¹⁴ Puede ser considerado como una confesión implícita de esto Pöggeler (1983), Cit. Por: Ibídem, Pág. 42.

¹⁵ Cf. Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *“De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”*, Capítulo segundo: *de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º*

Es de señalar sin embargo, el hecho de que no debemos reducir la interpretación de la filosofía de Husserl únicamente a la visión reduccionista que nos brinda en *Ideen* que es un paso temprano y aún no muy conformado de su pensamiento en el cual se hace una lectura de la filosofía de Husserl como un idealismo a secas e ignorando todo desarrollo posterior de su pensamiento.

2.2 Divergencias entre los pensamientos de Husserl y Heidegger

Como la palabra misma lo indica, una ruptura indica que existe un rompimiento o desvinculación de una cosa respecto a otra en lo concerniente a su coincidir, las filosofías de Husserl y Heidegger dejan de coincidir y/o vincularse principalmente en la visión que ambos tienen del ser como un tema muy recurrente en su análisis y esos es justamente lo que F. W. Herrmann en su escrito de 1974 “*Subjekt und Dasein*” (Sujeto y Dasein) pretende mostrarnos a través principalmente de dos conceptos heideggerianos esenciales para la básica comprensión de su sistema filosófico: [hablamos de la premanifestidad (*Erschlossenheit*), -central en la primera filosofía de Heidegger y conviene aclarar una traducción que funcione como aserción: podemos decir que se traduce como <<estado de abierto>> (Gaos) o como <<Apertura>> en cuanto tal (Duque). Para los usos que estimamos convenientes usamos el sentido del término en su aserción como <<estado de abierto>>- y el mundo como lo completamente opuesto al mundo del ego-cogito de Husserl]¹⁶. Herrmann, habla del sentido expreso de la importancia que tiene para Heidegger el destacar el ser-ahí frente al cogito y la auto conciencia que son las bases del sistema Husserliano fenomenológico. ¿Qué es lo que descubre exactamente Heidegger en el Ser-ahí? Se preguntara Herrmann, pues una sustantivación importante “*el ser-ahí muestra algo fundamentalmente mucho más distinto que el ego-cogito, una dimensión de ser más rica y mucho más originaria que el sujeto y la conciencia*”¹⁷. Esta es según Herrmann la genialidad de “*Sein und Zeit*” *el descubrimiento de esta dimensión de ser mucho más rica, este es el punto en el cual la metafísica se renueva y despega desde su abismalidad en la*

edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 44

¹⁶ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 44, **Nota importante: de aquí en adelante, se ocuparan estos corchetes para indicar que lo que está entre ellos es el texto original del autor parafraseado por mi interpretación.**

¹⁷ *Ídem.*

*conciencia a un plano renovado y más esencial. No es por tanto el sujeto y la conciencia los que fundamentan al ser como ser-ahí (Dasein) sino que este es el regente de su realidad: [el ser es por tanto la forma rectora de toda otra forma de “ser” incluido el sujeto y la conciencia como formas ancladas en él. Ahora bien, lo que marca el paso decisivo de la ruptura es justamente la Erschlossenheit como forma de manifestación no de la autoconciencia como diría Husserl, sino más bien del Ser mismo, del Ser en cuanto tal]*¹⁸. Esta ruptura podría ser simplificada básicamente en estos términos: *“Heidegger busca a toda costa rebasar la subjetividad del sujeto, la yoidad del yo y la autoconciencia (en su sentido conceptual y moderno) para colocarnos en un estado de cosas fundamentalmente-ontológico más originario-que va a repercutir de modos insospechados en toda la metafísica occidental- y que Heidegger llama Ser-ahí (Dasein)”*¹⁹. El Dasein es pues, esta dimensión premanifestada y relevante que subyace a toda otra forma de realidad en el sentido de ser una superación del ego-cogito, más bien, es una dimensión que engloba todos los conceptos insertados por la filosofía de Husserl, pero de un modo más amplio, desde una visión no reduccionista. Es por ello por lo que estamos pre dispuestos a pensar que Husserl debe más bien [fundamentar en el Ser-ahí el ego-cogito y la autoconciencia]²⁰ en esto consiste el alejamiento total de Heidegger con la fenomenología de su época. Ahora bien, <<Subjekt und Dasein>> plantea una asimilación por parte de la fenomenología hermenéutica de estas categorías en el sentido de que asume el hecho de que el Dasein es una categoría aún mayor en la cual se encuentran inmersas estas otras. Pero [no puede por ningún motivo reducirse a ellas, el Dasein no es nunca una mera yoidad ni tampoco autoconciencia más sin embargo podemos decir que es fundamentalmente ontológico]²¹.

¹⁸ Paráfrasis mía del texto, Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *“De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”*, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1° edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 44.

¹⁹ *Ibíd.*, Pág. 45

²⁰ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 45

2.2.1 Premanifestidad en Husserl y conciencia en Heidegger

Esto que explicábamos anteriormente, va a tener una importancia capital para el desarrollo de la *Erschlossenheit* y que es según Heidegger una dimensión mucho más originaria que la subjetividad en la que se encuentra la filosofía de Husserl: esto es la premanifestidad del Ser-ahí. Esta dimensión atañe principalmente al ser referido de un sujeto que no puede ser otro que el hombre mismo, Heidegger habla de la premanifestidad del ser-del-hombre a la que la filosofía del sujeto presta extremada importancia y en lo que respecta a él, la premanifestidad es una dimensión que le sobrepasa, pues la premanifestidad es realmente el <<ser *simpliciter*>>²² (Ser-ahí, sin más y a tuntas) del hombre. El <<ser *simpliciter*>> no es pues la simple representación del ser-del-hombre como <<*subjectum*>>, sino más bien la correcta visión de su existencia como Ser-ahí: [la relación del ser estará siempre en una conexión esencial con el Ser-ahí puesto que deriva de él su sentido de validez]²³. Por otro lado, la premanifestidad no es algo que se agrega o sobreviene al ser como el “porque” de su sentido, sino más bien el sentido más elevado de la existencia, es lo decisivo porque se ve <<lo esencial del ser *simpliciter*>>. La premanifestidad recae por tanto en el <<-ahí>> y en el ahí es donde justamente encontramos no solo la existencia del hombre (su Ser) sino también la relación esencial entre el ser-del-hombre y el ser *simpliciter*, el ser *simpliciter* por tanto dice mucho más que la existencia a tuntas del hombre es su sentido más <<real>> y más <<próximo>>: “<<Ser-ahí dice siempre más que existencia. Heidegger podrá afirmar ante todo, el hecho de que el Ser-ahí (o ser *simpliciter*) corresponde de un modo exacto más que al aspecto y carácter del ser-del-hombre a su forma y efectivamente partiendo del hecho de que la forma del Ser-del-hombre es el comportamiento que este manifiesta respecto a su ser, debemos decir que el Ser está pre manifestado ante sí mismo y en esta premanifestidad mantiene la aperturidad del Ser en cuanto <<simpliciter>>. Pero el Ser, está siempre premanifestado a sí mismo y puede hacerlo puesto que en esta

²¹ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 46.

²² Mediante la expresión ser *simpliciter* Javier Bengoa traduce el *Sein überhaupt*, opuesto a *Sein des Seienden*, Cít. Por: Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 45.

²³ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 46.

*premanifestidad mantiene la aperturidad del <<Ser simpliciter>>*²⁴. El planteamiento de Heidegger, por tanto, se vuelve crucial puesto que pretende romper todos los límites impuestos a la metafísica por la fenomenología misma: de lo que se trata ahora dirá Heidegger (y este es uno de los objetivos primordiales de *Sein und Zeit*) es de plantear la cuestión del Ser-del-hombre porque es el camino necesario para plantearse la cuestión crucial acerca del sentido del Ser. Lo que sucede más bien, es que el planteamiento por la pregunta del Ser, deja de ser comprendido desde sí mismo con la llegada del Ser-ahí como ha sucedido en las filosofías del sujeto o de la conciencia, para pasar a ser pensado en su referencia directa con el Ser *simpliciter*: [el hombre como Dasein es pensado ahora desde su relación con él y no dentro de los límites del yo, los límites del yo son trascendidos la fenomenología hermenéutica trasciende al yo y a la autoconciencia para ubicarnos en el plano de la relación Ser-ahí y Ser *simpliciter*]²⁵. Pero para alcanzar este sentido más radical por la pregunta del ser es necesario preguntarnos primero por el Ser-del-hombre, puesto que es él el único que puede plantearse la cuestión misma del Ser, pero no para sí, sino que desde sí. Ahora bien, Heidegger ha buscado desde siempre una comprensión del Ser en su referencia con el tiempo muy distinta a la planteada por la tradición metafísica como un elemento por demás <<consabido>>: se comprende al Ser como <<presencia permanente>> (*Stete Anwesenheit*) y esto ha recaído en la urgencia de Heidegger por proponer una concepción más radical. Heidegger reelabora la concepción tempóreo-relacional del sentido del ser ubicando el Ser-del-hombre en la premanifestidad como un sentido ya por sí mismo y luego dentro del sentido del ser *simpliciter*. Pero este procedimiento no se efectúa desde una proyección únicamente dada en la existencia, sino que es una eyección-proyección de la efectuación de la existencia (*Vollzug*) del ser desde esta premanifestidad que debe ser entendida antes de toda otra proyección. Esta relación esencial, entre el sentido del ser <<*simpliciter*>> y la existencia no puede significar para Heidegger más que una cosa: [el Ser está vinculado a la comprensión del ser por el hombre puesto que la analítica del Ser-ahí empieza justamente en el punto donde se plantea esta efectuación eyección-proyectante de la existencia, y no en un análisis de la mera existencia,

²⁴ *Ibíd.*, Pág. 47

²⁵ Paráfrasis mía del texto, Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, *Capítulo segundo: de la fenomenología a la*

ya que la mera existencia no proyecta ni eyecta la premanifestidad del Ser, la mera existencia es por tanto el Ser-del-hombre, que no tiene en cuenta la revelación del Ser *simpliciter* y por lo tanto vuelve a quedarnos la vieja idea de la tradición metafísica por la cual se conoce que el ser-del-ente es su estar presente o un estar-a-la-vista y extiende esto a la totalidad de los entes incluido Dios (Onto-teología)]²⁶. La analítica del Ser-ahí por lo tanto, va más allá de toda filosofía del sujeto y en ella se nos plantea una cuestión totalmente distinta a la de la auto-conciencia. Nos damos cuenta además que la premanifestidad del Ser-ahí es la que determina el *ipse* que es a su vez, su Ser, que incluye además de la manifestación de sí mismo, la manifestación del ser *simpliciter* como la validación de su premanifestidad. Tenemos por tanto, según Heidegger, una superación de la metafísica de la conciencia por medio de la aplicación de la premanifestidad descubrimos al ser como Ser-ahí (*Dasein*): “La premanifestidad no se comprende desde la conciencia, sino que –inversamente- la conciencia y la autoconciencia derivan de la premanifestidad>>”²⁷. Pero con el fin de comprender esta idea con mayor profundidad y volviendo al texto de F. W. Herrmann, debemos estudiar el concepto de <<mundo>> que poseen ambos pensadores, con el fin de averiguar la relación de proyectividad del ser en un ámbito ontológico preciso, que no es otro que el ámbito mundanal de manifestación.

2.3 La idea de mundo en Husserl y Heidegger

2.3.1 Husserl y su “mundo-de-la-vida-de”

Para Husserl, el concepto de <<mundo>> conecta de un modo manifiesto a la idea de ámbito de manifestación de cosas que se nos dan en la percepción, de cosas que están justamente en el mundo-de-la-vida del hombre, hablamos de cosas, animales, hombres y de nosotros mismos. Ahora bien, en este plano de percepción habitual de las cosas que aparecen en “nuestra” vida tenemos ante ellas, únicamente una actitud natural considerándolas como <<siendo en-sí>> puesto que en este punto no poseemos conciencia de que son respecto de nuestros actos, estamos percibiendo estas cosas con anterioridad de

hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 47

²⁶ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 48.

²⁷ Cf. Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, *Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º*

toda consideración científica. Esta consideración científica, a la que Husserl se refiere, es una correlación trascendental entre conciencia-de-mundo (la que poseemos en nuestra yoidad individual) y mundo que no adviene a nuestra conciencia, sino es por medio de la adopción de una actitud de reflexión fenomenológica cuyo procedimiento central es una reducción trascendental que tiene como objeto gnoseológico el mostrarnos la multiplicidad de formas-de-darse que posee el objeto. Husserl dirá que [la percepción que poseemos de esta multiplicidad está condicionada de muchos modos por la volición perceptiva de nuestra subjetividad, subjetivamente creamos diversas maneras de dirigirnos al objeto. Pero esta anterioridad perceptiva que tenemos del mundo-de-la-vida, se ejecuta en tres niveles los cuales son anteriores a toda consideración científica: -la anterioridad es histórica y cultural ya que pertenece a la humanidad como una colectividad histórica y cultural; -es también biográfico-individual, el individuo vive en el mundo antes de ocuparse científicamente de él y también epistemológica puesto que la ciencia cuanto tal le posee como método, la ciencia deriva sus explicaciones del mundo-de-la-vida en su doble aspecto de meta explicativa y modelo instrumental de su quehacer científico. Por tanto, las cosas del mundo-de-la-vida son sopesadas a partir de esta dimensión epistemológica para pasar a ser objetos de reflexión científica y así formular el cuerpo orgánico y teórico de cada una de las ciencias]²⁸. El mundo-de-la-vida, se manifiesta a través de su estrato fundamental que es el mundo, sensible tal cual lo conocemos en nuestra percepción y en esta captación modula diversas modificaciones representificantes y su constitución como cuerpos espaciotemporales. Ahora bien, estas modificaciones representificantes pertenecen al horizonte temporal y se presentan a nuestra conciencia como recuerdo o como expectación: en efecto, nuestra conciencia manifiesta un conocimiento de las cosas como una remembranza o como una expectación y en la percepción es que adquirimos principalmente estas modificaciones representificantes de la experiencia que tenemos de las cosas del mundo. Pero <<la percepción es la forma primaria y rectora que nos presenta al objeto <<tal cual es>> y a fuer de esta captación solo hay variaciones de la forma originaria de darse del objeto: “*el objeto tiene diversas formas o modulaciones a través de las cuales es dado, lo que cambia o varia es la manera como la <<conciencia de ahora>> de cada uno*

edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997., Pág. 48.

se anticipa a la retención de lo que es temporalmente como una protención; para Husserl pues, existe una retención y una protención como las dos formas por las cuales la conciencia capta el <<ahora>> como un momentum singular del ser de las cosas dadas en la percepción. Por otro lado, la experiencia sensible depende de la tónica carnal (Leib)²⁹ de cada uno de nosotros como experienciales del momento perceptivo y a través de ella la conciencia se encuentra predispuesta a recibir la forma de aparición de cualquier objeto. Pero la percepción, no es un procedimiento que se realiza en detrimento del experienciante, sino que se ve como algo que yo hago, por tanto, mi acción ocupa un lugar importante en el mundo puesto que predefine la manera como el objeto en cuestión será captado: “la percepción en Husserl, no es por tanto un proceso de contemplación desinteresado e independiente de la conciencia que el individuo tiene de sí mismo, sino que es el acto formal que realiza una conciencia inmersa en el mundo-de-la-vida tomando a cada momento conocimiento de las cosas y de aquellas que son motivadas por intereses vitales, es decir, que se fundamentan en una praxis”³⁰. Pero esta praxis de la cual nos habla Husserl, es una praxis vital, una praxis altamente concientiva que podría definirse como la conciencia de la cosa singular que se sumerge en una serie de horizontes interiores y exteriores que al final se condensan en un horizonte universal: es decir, el <<mundo>> como la totalidad indeterminada de las cosas existentes. Las cosas realmente conocidas son por tanto las cosas conocidas en el horizonte universal de lo que aparece en la percepción como una cosa-del-mundo, fuera de esta percepción no existe posibilidad de realidad. Pero el mundo, no posee el mismo modo de ser de las cosas, pues el modo de ser del mundo es la unicidad y el modo de ser de las cosas es la singularidad la cual se deriva a su pluralidad.

²⁸ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 49

²⁹ Cf. Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *“De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”*, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 48.

³⁰ Javier Bengoa utiliza este término para traducir el *Umgang* de Heidegger. Encontramos su legitimación en que, por un lado, es un término aceptado por la real Academia y, por otro, Heidegger alaba el original griego como expresión genuina de lo que él quiere expresar con *Umgang* (Cf. 1927), Cit. Por: Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *“De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”*, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 48.

2.3.2 El mundo según Heidegger= realidad ontológica como totalidad.-

La concepción de mundo que posee Heidegger, se contrapone a la de Husserl respecto a la forma en que en ambas se hace presente la totalidad de las cosas reales: mientras que en Husserl, asistimos a una idea de mundo como la síntesis de esta totalidad de un modo indeterminado en Heidegger encontramos una correlación sistemática de los entes determinados por su misma condición ontológica. Para Heidegger, *“las cosas son entes y cumplen una función praxiológica mientras que nosotros debemos ocuparnos-de. El mundo por lo tanto, no puede ser entendido como una totalidad indeterminada de cosas reales, sino que como la condición ontológica para que los entes intramundanos salgan-al-encuentro (Begegnen), este salir al encuentro se debe pensar como una forma de dirigirse-a (Zugang) dentro del cual encontraremos la praxis más originaria”*³¹. Para Heidegger, la praxis presenta dos formas una es la forma más originaria como un ocuparse-de y la otra una forma puramente derivada como un dirigirse-a en forma de mero contemplar. [El ocuparse-de es un existencial o un componente de la estructura ontológica del Ser-ahí en cuanto ser-en-el-mundo por lo tanto, a él corresponde salir al encuentro primeramente como un utensilio-a-la-mano, en cuanto que se corresponde con la praxis más originaria y luego saliendo-al-encuentro como una cosa-a-la-vista en cuanto que se corresponde con la mera contemplación o el conocimiento en cuanto tal]³². Ahora bien, Heidegger deberá explicarnos cual es el enlace o la estructura lógica de la relación entre el ocuparse-de y el mundo del ser-en-el-mundo, pues es indudable que debe de haberla si hablamos de que la praxis es ante todo un salir al encuentro y por lo tanto el ente en cuanto a la mano se vuelve un utensilio que tiene el carácter del remitir-a... otra cosa, a otro utensilio. Heidegger responde a esto, hablándonos de la estructura lógica de la remisión en cuanto un salir al encuentro de la praxis y haciendo un análisis de la estructura del ser del utensilio, el ser del utensilio será siempre sin embargo, la estructura misma de la remisión, ya que en su estar saliendo-al-encuentro del utensilio está configurando diversas formas de ser-para estas diversas formas de ser-para de las que hablamos, forman el universo de la

³¹ *Ibíd.*, Pág. 50

³² Paráfrasis mía del texto, Javier Bengoa, Ruiz De Azúa *“De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea”*, Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 50.

totalidad de utilidades de los utensilios del mundo: lo que determina la presentidad de las cosas es por tanto la utilidad, las cosas-del-mundo remiten siempre a una utilidad como tal son siempre un algo para..., un ser para... . Debemos recalcar el punto siguiente, cuando Heidegger nos habla de una utilidad para... debemos relacionar esta con una utilidad que hace referencia siempre a una praxis y no a un simple ocuparse-de, lo importante para Heidegger, es la remisión que hace el ser del utensilio a una praxis que es una acción transformadora dentro del mundo como colectividad de los entes intramundanos. [Cada ente intramundano puede salir-al-encuentro como utensilio únicamente dentro de este esquema de la praxis y puede definirse de diversas maneras, dentro de estas Heidegger nos menciona lo servible (*Dienlich*), lo utilizable (*Verwendbar*), lo manejable (*Handlich*),]³³ etc. “Heidegger pasa luego a explicarnos la estructura ontológica de la remisión de los utensilios, pero comprendiéndolos como una totalidad de remisiones no aisladas sino sobre puestas en cuanto que opera en ellos la funcionalidad (*Bewandtnis*)”³⁴. La funcionalidad es un aspecto muy importante del ser-utensilio, es por así decirlo, la validación de su existencia y de su intramundaneidad y a través de ella puede cada uno salir-al-encuentro con su funcionalidad concreta que descansa a su vez en una totalidad-de-funcionalidades, este salir al encuentro desde la totalidad de funcionalidades es un ocuparse-de a la vez que es un dejar-ser y un descubrir, entendiéndolo siempre como un *sein-lassen* permitiendo al ente mostrarse tal cual es de acuerdo a su funcionalidad propia; esta funcionalidad propia se da como una pre comprensión del Ser-ahí, es decir en cuanto descubrir es un remanente descifrado de la totalidad-de-funcionalidades que se constituyen a su vez por una serie de remisiones entrelazadas del qué y el para qué de la funcionalidad: todo tiene un orden y un sentido lógico determinado; todas las funcionalidades se cruzan, más sin embargo todas tiene un objetivo último encontrar un qué y un para qué el cual se dilucida dentro de lo que Heidegger llama un en-favor-de los utensilios tienen y realizan una función en-favor-de algo y este algo solo cobra sentido si su referencia directa es el ser ahí.

³³ Paráfrasis mía del texto, *Ibíd.*, Pág. 50

³⁴ Cf. El termino *Bewandtnis* y sus asociados no es fácil de traducir a las lenguas romances. Seguimos una sugerencia de Maihoffer (*Recht und sein*, Francfort 1954,) que lo equipara a *Funktionalität*. Cit. Por: Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, *Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger*, 1ª edición,

2.4 Consideraciones finales de este capítulo.-

Con este análisis, esperamos dar un bosquejo general de cuál es el punto específico de la relación y el punto de quiebre entre las filosofías de Heidegger y Husserl, partiendo del análisis específico de la fenomenología como un cuerpo teórico fundamental en el desarrollo de la teoría del conocimiento moderna, sobre todo en lo concerniente al punto de repliegue de su actuar: [la fenomenología busca hacer una renovación del conocimiento de las cosas puesto que parte de la idea central y específica de la exigencia Heideggeriana de “ver simplemente las cosas”]³⁵. Debemos afirmar sin embargo, con toda seguridad, que el llamado a *ver simplemente las cosas* es un diagnóstico del estado de la filosofía después de la gran transformación de la modernidad, siendo a su vez, una propuesta radical que rompe de alguna manera con las anteriores pero que a la vez se inserta en la tradición. Pero, ¿no es acaso esto una pretensión muy grande a costa de toda la tradición filosófica inserta en una concepción puramente kantiana de ver la cuestión del conocimiento?, [Sería una visión muy corta considerar que el llamado husserliano a las cosas mismas sólo juega un papel historiográfico respecto a los neokantianos. Así como la filosofía neokantiana y su lema se insertan en la tradición que buscaba nuevamente retornar a la constitución de las cosas, despreciando los “desvíos” de otras direcciones, así la propuesta husserliana no busca simplemente contraponerse a Kant o a los neokantianos con un cambio de lema, sino que busca en general una propuesta que no se agote en la mera subjetividad pero que tampoco presuponga ingenuamente las cosas. Se trata en sentido estricto de una radical vuelta a las cosas mismas]³⁶. Pero volviendo paulatinamente a Heidegger, debemos afirmar que este defendió en todo momento una postura radicalmente distinta a la de Husserl, en lo concerniente a su visión de la fenomenología y en esto consiste su radical alejamiento de todo el quehacer filosófico consistente en un vuelco total hacia las cosas: debemos decir que con Heidegger, es cuando nace propiamente la ontología ya que él no nos conducirá a las cosas cuanto tales en su nuda realidad, sino que verá en ellas su esencia en cuanto entes

Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 50.

³⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 51.

³⁶ Paráfrasis del texto, Javier Bengoa, Ruiz De Azúa “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, *Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger*, 1º edición, Buenos Aires, editorial Herder, s.a, 1997, Pág. 52.

no simplemente un volver a las “cosas mismas”, para Husserl, en cambio, lo que importa es el volver mismo: “*No de las filosofías, sino de las cosas y problemas debe surgir el impulso para la investigación ... Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas.*”³⁷ Pero Heidegger, da siempre un tratamiento diferente a la fenomenología sobre todo en *Sein und zeit*, puesto que este dará una importancia más radical al fenómeno cuanto tal desde una perspectiva enteramente ontológica. Pero esta máxima remite solamente al modo de proceder, es decir, a cómo debe uno acercarse a los fenómenos o como Heidegger escribe en *Ser y tiempo (Syt)*: “*al modo de tratamiento de los fenómenos*”³⁸. Sin embargo la máxima no se refiere a ningún qué *quiditativo* de los objetos de la investigación. Por ello Heidegger dirá que la expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una concepción metodológica la cual es la que el sentido común nos indica que debemos entender. [Heidegger interpretará el concepto de fenomenología en *Syt* como *apophainestai ta phainomena*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo]³⁹. Vemos pues que esto es no solo radical, sino sobre todo enteramente novedoso: las ideas y conceptos de Heidegger renuevan incluso a la fenomenología misma y este es el hito que marca esto.

³⁷ Cf. Edmund Husserl, *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Vol. 1 (*Ideas I*), trad. José Gaos, Madrid, FCE, 1993, Pág. 48. Cit. Por: Ángel Xolocotzi Yáñez, Albert Ludwigs (Universidad de Freiburg Alemania), *HISTORIOGRAFÍA FENOMENOLÓGICA: FILOSOFÍA DEL SIGLO XX. ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS*, Versión electrónica en formato PDF, estudio publicado por el CIDHEM (México), 1992, Págs. 1-13, Pág.7.

³⁸ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, Págs. 50-57. Cit. Por *Ibíd.* Pág. 8.

³⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 52.

Capítulo 3: El problema de la verdad: Hermenéutica y *Ereignis*

3.1 El problema de la verdad en el parágrafo § 44 de Ser y Tiempo.-

3.1.1 *Introducción al parágrafo 44: Dasein, Aperturidad y Verdad*

Heidegger, comenzara haciendo un bosquejo general del cual ha sido la concepción que se ha manejado desde los griegos acerca del problema de la verdad, y el primer análisis que realiza le coloca en una postura meramente ontológica y/o metafísica en el modo de abordar el problema, ya que el primer descubrimiento que hace es aquel referido al ser del ente. Heidegger, intenta partir de un análisis ontológico de la verdad; para referirnos a esta asociación que desde antaño se ha dado de la verdad con el ser, se ha dicho siempre que la verdad es un reflejo fidedigno del ser. “*El primero en hacer esta asociación dirá Heidegger, es Parménides el cual nos dice que el ser se identifica con la comprensión aprehensora del ser: το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι*”⁴⁰, lo que nos transporta hacia los αρχαι aristotélicos los cuales hacen referencia a la esencia misma de las cosas la cual obliga a los filósofos a seguir indagando en ‘las cosas mismas’.

Aristóteles en su *Metafísica* nos habla pues de la indagación de la verdad como un “filosofar” acerca de la “verdad” de un αποφαινεσθαι περι τηξ αληθειασ, como una ciencia de la verdad. Y en efecto, la búsqueda de la verdad es desde el principio para Aristóteles, la búsqueda central de la filosofía: la verdad, no tanto en su relación intrínseca con el ser, sino como επιστημη τιξ τηξ αληθειαξ, como una ciencia que contempla al ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser. Las cosas vistas desde esta óptica, nos revelan su ser y el ser es a su vez la expresión más íntima que se nos revela como *Alétheia*. [Aristóteles, pues nos habla de un hacer-ver mostrativo que apunta a la verdad y se mueve dentro de este ámbito que es a la vez el ámbito del ser, es *una ciencia que busca la verdad como Alétheia*. En el campo del ser, encontramos entonces la verdad de “las cosas mismas”, pero lo que interesa a la filosofía como una ciencia de la “verdad” es el ente en cuanto ente, es decir aquella conexión que existe entre el ser y la dimensión ontológica de la verdad. La verdad, en cuanto nos revela la realidad originaria de las cosas,

⁴⁰ Cf. Parménides, *Aforismos, Fragmento 3*, Traducido directamente del original en griego por Martin Heidegger, Cit. Por: Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág.234.

está en una íntima conexión con el ser]⁴¹. Pero Heidegger, busca dar un sentido exacto a la investigación filosófica acerca de la “verdad” y por que debería llamarse a la filosofía ciencia de la verdad: entra esto dentro del análisis de una teoría del conocimiento o dentro del análisis de una teoría del juicio. Dirá, pues que no, puesto que manifiestamente: ““verdad” significa “cosa” que es “aquello que se muestra en sí mismo””⁴², el problema de la verdad posee una dimensión eminentemente ontológica. Pero si la expresión “verdad”, significa “aquello que se muestra en sí mismo” es necesario que esta designe al “ente” y el “ser”; la expresión “verdad” por lo tanto designa a estos pero no en un sentido de juicio definitorio sino en cuanto se encuentra inmersa en su dimensión óntico-ontológica. Si la problemática de la verdad, está en una conexión originaria con el ser –dirá Heidegger- es necesario entonces que la verdad como fenómeno entre en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental: la verdad posee una dimensión óntico-ontológica en cuanto que conecta la verdadera imagen del ente. Pero acá entra en juego de nuevo, la realidad humana el *Dasein*, Heidegger se preguntara ahora si este fenómeno que es la verdad está en íntima conexión con el análisis fundamental de la analítica del *Dasein*. Esta relación de la verdad con la analítica del *Dasein*, dirá, es además de fundamental, esencial ya que conecta directamente con todos los modos de comprensión del Ser y del ente. Y si esta relación tan estrecha entre la verdad originaria y el *Dasein* es posible hay que preguntar entonces de qué modo la determinación óntica del *Dasein* que es la misma comprensión del ser se encuentra conectada de un modo óntico-ontológico la verdad con el *Dasein*. La analítica del *Dasein* es esencialmente la comprensión que subyace al *Dasein* mismo, pero la pregunta que se nos presenta es, “¿Será posible mostrar a partir de la comprensión del ser, la razón por la cual el ser va necesariamente junto con la verdad, y esta con aquel?”⁴³. Si esta conexión, es una conexión esencial no debe de ser soslayada y por lo tanto el análisis del tema de la verdad, deberá ser tratado de un modo eminentemente ontológico, pero antes habrá que analizar una teoría del juicio la cual es la más aceptada por los filósofos que tratan el problema de la verdad. Y puesto que el ser efectivamente “va junto” con la verdad, es necesario remitir el

⁴¹ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág.234.

⁴² *Ibid.*, Pág. 234.

⁴³ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E.

problema de su análisis a la comprensión de este ser en aras de lograr una delimitación que nos precise claramente los problemas que implica. Este análisis, dirá Heidegger retoma todo lo precedente para ponerlo en tela de juicio, es por ello que el análisis partirá del concepto tradicional de verdad procurando poner al descubierto sus fundamentos ontológicos. [Heidegger, busca pues una fundamentación eminentemente ontológica del problema de la verdad y para ello nos remitirá a cada momento a una analítica que conecta siempre con el fenómeno originario de la verdad; este fenómeno originario de la verdad reside únicamente en los fundamentos ontológicos de la residencia del ser, y este sentido ontológico de la afirmación de que “hay verdad” conlleva una necesidad que “nos obliga a suponer” que hay verdad]⁴⁴. Pero a partir del fenómeno originario de la verdad será posible mostrar el carácter derivado del concepto tradicional de la verdad en un sentido aristotélico. [Para Heidegger pues, la pregunta por la “esencia” de la verdad implica necesariamente la pregunta por el modo de ser de la verdad: la verdad posee un determinado modo de ser, que es el que pretende poner en evidencia y este modo de ser se encuentra escindido con su carácter eminentemente ontológico]⁴⁵. Pero cuál es esa concepción tradicional de la verdad que subyace a la base de todo el fundamento de la ontología tradicional, que es de un modo u otro la concepción vigente que comprende al juicio como el lugar de residencia de la verdad, este punto será abordado en el siguiente apartado.

3.1.2 Para Heidegger el concepto de verdad en un sentido tradicional posee una fundamentación ontológica.

Heidegger, deberá partir de un análisis profundo del concepto tradicional de la verdad, para poder llegar a la concepción más originaria de la verdad que nos descubre sus fundamentos óntico-ontológicos más profundos. Pero este análisis debe partir de aquí, no por una mera constatación por parte de Heidegger de que el análisis del fenómeno de la verdad implica el descubrimiento de los fundamentos ontológicos, sino precisamente porque al análisis de la verdad le precede el análisis del ser todo esto nos coloca a su vez en una analítica del *Dasein*. [El *Dasein* es capaz de descubrir este carácter originario de la verdad, precisamente

Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 234.

⁴⁴ Paráfrasis del texto., *Ibíd.*, Pág. 235

⁴⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 235.

porque se encuentra frente a los fundamentos ontológicos que subyacen a la base de todo]⁴⁶. Heidegger, comenzará afirmando primeramente cuales son las tesis fundamentales de esta concepción tradicional de la esencia de la verdad que recaen constantemente en una analítica del juicio que se corresponden con el modo en que la verdad es articulada a partir de una opinión vigente. Pero a su vez es importante afirmar que Heidegger recoge todas estas concepciones para reconstruir una visión histórico-ontológica de la pregunta por la verdad para depurarla y llevarla luego a una concepción eminentemente originaria.

Heidegger parte de los presupuestos o tesis siguientes: “1. El “lugar” de la verdad se encuentra en el enunciado (en el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto de referencia. 3. La Lógica Aristotélica habría asignado verdad al juicio, como a su lugar originario, poniendo con ello en marcha la definición de la verdad como “concordancia” (*concordatio rei et intellectus*)”⁴⁷. De todo ello, Heidegger echara mano, para construir las respectivas consideraciones analíticas en cuanto que precisa hacer una historia de la ontología y no precisamente una historia del concepto de verdad: el problema de la verdad, es precisamente un problema que se desarrolla dentro de una analítica de la historia de la ontología, la verdad posee una dimensión eminentemente ontológica.

Aristóteles, es el iniciador de la concepción de la verdad como concordancia; para Aristóteles las “representaciones” o “vivencias” del alma son adecuaciones de las cosas con los juicios en los que se expresan, en este sentido hay una concordancia del intelecto y la cosa (*concordatio rei et intellectus*) sobre la cual se expresa un juicio que hace explícita la esencia de la cosa, esta concordancia tiene una función eminentemente pragmática “respecto a la representación o vivencia, esta representación será el soporte respectivo desde el cual Santo Tomas de Aquino formulara la concepción de la verdad como “adecuación” utilizando además los términos de *correspondentia* y *convenientia* para expresar esta *adaequatio* del juicio con la cosa en él expresada”⁴⁸. [En el siglo XIX con el arribo de la teoría neokantiana se tendió a expresar ambas teorías tanto la de la

⁴⁶ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 235.

⁴⁷ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 235.

⁴⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Quaest. disp. de veritate*, q. I, Art. 1, Citado y comentado en: *Ibidem*, Pág. 235.

concordancia como la de la “adaequatio” como dos posiciones dispersas y disímiles de la expresión de un realismo ingenuo totalmente incompatibles con la real postura de la teoría kantiana del conocimiento]⁴⁹. Heidegger, hace notar sin embargo, que existe una contradicción que reside en el neokantismo como sistema y esta se refiere específicamente a la cuestión de la famosa “revolución kantiana”. Brentano hace notar el hecho de que el mismo Kant, se mantuvo siempre dentro de los límites de un concepto de verdad como “adaequatio” y concordancia y se queda por ende dentro de una definición nominal de la verdad, como afirma claramente este párrafo de su *Kritik*: “*La antigua y celebre cuestión con la que se pretendía poner en apuros en los lógicos... Es la siguiente ¿Qué es la verdad? La definición nominal de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto se admite y se da por supuesta aquí...*”⁵⁰. Kant tardara algún tiempo para evolucionar desde esta concepción nominalista de la verdad hasta una concepción más originaria propia de su Crítica de la razón pura. Ya en el análisis de su dialéctica trascendental, Kant nos dirá que “*la verdad de una cosa e incluso la apariencia no residen en ella en cuanto que es un objeto intuitivo, sino en el juicio que cae sobre ella en cuanto pensada*”⁵¹. La verdad reside pues en el juicio en cuanto concordante con su objeto, sin embargo, no es importante tanto la concordancia como una razón de la cosa respecto al acto intuitivo, sino que lo es más aun el juicio en el cual se expresa lo que una cosa es o no es, y puesto que la verdad consiste en una concordancia del conocimiento con su objeto, este objeto deberá distinguirse de todos los demás en el sentido de que “*un conocimiento que no concuerda con el objeto expresado es falso aun cuando pueda tener validez para otros en determinadas circunstancias*”⁵². Pero para Kant, el juicio en el cual reside la verdad nominal de una cosa, no es nunca un juicio puramente lingüístico o entitativo, sino una actividad racional propia del pensamiento, la intuición es tan solo ulterior a la actividad racional. Kant, pues, posee una caracterización de la verdad como concordancia u *homoiosis*, una vuelta al planteamiento de los griegos en el cual la cosa coincide de modo

⁴⁹ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Párrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 236.

⁵⁰ Cf. Immanuel Kant, *Kritik*, d. r. Pág. 82, Cit. Por: Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Párrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 236.

⁵¹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Párrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág., 236.

⁵² *Ibíd.*, Pág. 236.

exacto con la caracterización del juicio. Esta concepción de la verdad como “concordancia” y *adaequatio*, le parece a Heidegger demasiado general y vacía. Sin embargo, es la concepción más sólida y más justificada de la historia de la teoría del conocimiento que es el cimiento más importante de las teorías de la verdad del siglo XIX. Pero Heidegger, indagara mucho mas en este concepto de la “concordancia” que tiene el carácter formal de una relación de algo a algo. [La verdad, como la concordancia, son ambas formas de ser de una relación, aunque no toda relación sea necesariamente una concordancia]⁵³: La cosa expresada en una relación de un juicio puede no necesariamente concordar con la cosa expresada y está relacionada únicamente por aspectos de orden cuantitativo y/o cualitativo. Esto sucede por ejemplo, en la relación semiótica de un signo que apunta hacia algo, efectivamente aquí se establece una relación pero no una concordancia puesto que el signo no ha de coincidir necesariamente con lo señalado, esto es lo que ha descuidado efectivamente, las teorías nominalistas de la verdad.

Heidegger, se plantea dos grandes interrogantes relacionadas directamente con los fundamentos de esta “relación”, a saber: ¿Qué es lo que en este todo relacional *adaequatio intellectus et rei* queda tácitamente com-puesto?, ¿Qué carácter ontológico tiene lo compuesto mismo?, “*esto solo se explica cuando se logra aclarar el término “concordancia” como una convenientia de la cual nos habla la definición misma de la verdad*”⁵⁴. En el modo de la verdad como “concordancia” las cosas coinciden como una igualdad ya que ella es una forma de concordancia y [le pertenece estructuralmente algo así como un “respecto a”, este respecto a expresa justamente la *convenientia* por la cual las cosas coinciden con su juicio. En el modo de la verdad como *adaequatio* Heidegger atenderá las particularidades propias de cada uno de los miembros que actúan dentro de la “relación de verdad” como elementos intrínsecos, estos son el *intellectus* y la *res* y de qué modo concuerdan. Y si concuerdan es debido a que principalmente en su modo de ser y en su contenido esencial poseen algo que permite justamente la concordancia. Si es así, la igualdad es posible y por lo tanto podría aclararse una cierta relación de homogeneidad entre ambos, pero si el *intellectus* y la *res* son de algún modo semejantes, como es posible

⁵³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 236

⁵⁴ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 236.

esta relación entre el *intellectus* y la *res* como *adaequatio*]⁵⁵, dirá Heidegger. Ciertamente, “*el conocimiento nos da la cosa tal como ella es; es decir en su talidad ontológica, por ello la “concordancia” tiene un carácter relacional de un “tal como”*”⁵⁶. Es necesario, por ello suponer este todo *relacional* desde su contexto ontológico que le sustenta como un todo. Pero para desarrollar esta problemática, [se hace necesario aclarar si pertenece ella propiamente a una teoría del conocimiento de la relación sujeto-objeto, o podrá limitarse el análisis dentro de la “conciencia inmanente de la verdad” es decir un análisis que permanece “dentro de la esfera” del sujeto como acreedor del conocimiento]⁵⁷. La problemática, sin embargo tendrá como presupuesto real desde el cual partir la idea de la veracidad del conocimiento. Según la opinión general y vigente (dirá Heidegger), verdadero es el conocimiento, el cual consiste en juzgar, si es así dice Heidegger, deberá distinguirse: “...*el acto de juzgar en cuanto proceso psíquico real y lo juzgado como contenido ideal*”⁵⁸ (perteneciente a una esfera propiamente noológica) por consiguiente, dirá, que lo que se establece es una relación de concordancia donde prevalece el contenido ideal del juicio lo cual afecta a la conexión entre la cosa real que se juzga y el contenido ideal del juicio como aquello acerca de lo cual se juzga. Pero para Heidegger, esto no basta para explicar de un modo definitivo esta concordancia sino que además debe explicarse su modo de ser; como real o ideal en cuanto que es una relación meramente ontológica de una cosa y su juicio real. Debe además, explicarse como se concibe esta relación de un ente ideal y algo que está realmente ahí, puesto que esta relación es posible en el juzgar fáctico no solo debe darse entre el contenido del juicio y el objeto real, sino también entre el contenido ideal y la ejecución real de un juicio. Pero esta relación que es una *μεθεξις* tiene un sentido ontológico que debe ser explicado, puesto que se parte de una subsistencia que es además de ideal, real; es una justificación ontológica de la misma subsistencia pero este recurso que se establece como esfuerzo por distinguir entre la ejecución y el contenido del juicio no es suficiente para solucionar el problema del modo de ser de la *adaequatio* es

⁵⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 236.

⁵⁶ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 237.

⁵⁷ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 237.

⁵⁸ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, apertura y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 237.

necesario poner en evidencia el modo de ser del conocimiento mismo en cuanto vuelve la mirada al fenómeno de la verdad que es propio de él. Heidegger dirá que la verdad debe hacerse fenoménicamente explícita en el conocimiento mismo y esto sucede solo cuando el conocimiento se acredita como verdadero. La subsistencia es pues auto acreditación consistente en explicitar la verdad misma en cuanto que es una forma de conocimiento; “...ella da al conocimiento la seguridad de estar en la verdad, por lo tanto la relación de concordancia se vuelve visible y evidente dentro de un contexto fenoménico de la evidenciación”⁵⁹. La evidenciación es la aclaración, de que nuestros juicios sobre las cosas son efectivamente verdaderos, pero debe de establecerse, dice Heidegger, la relación entre lo evidenciado y la evidenciación misma en cuanto que en ella se da el sentido de la confirmación del enunciado, pero “ello dependerá, de una adecuada interpretación fenoménica de la expresión “lo conocido””⁶⁰. Pero esto “conocido”, no es solamente el contenido inmediato de una representación como producto psíquico, sino sobre todo a la cosa real (en virtud de su sentido más propio) como aquello a lo que el enunciado ante predicativo hace referencia. Es por ello, por lo que el sujeto que formula el juicio sobre algo no solamente se “representa” una imagen de la cosa real a la cual se refiere, sino sobre todo percibe a la cosa en toda su envergadura ontológica. La evidenciación, es pues ante todo, una representación fenoménica, en la cual el estar vuelto hacia la cosa misma que es, es la subsistencia real de toda representación. Pero [¿Qué es lo que se evidencia mediante la percepción?]⁶¹, esto: que lo que se percibe es el mismo ente al que se refería el enunciado, el punto de referencia único es por lo tanto el ente percibido, en cuanto que queda descubierto en su mismidad ontológica. El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre, esto le abre en toda su dimensionalidad fenoménica pero no como “contenidos de conciencia” al modo de la fenomenología de Husserl, sino el estar-descubierto del ente mismo. “Lo que debe evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni de lo psíquico y lo físico, sino que el estar-descubierto del ente mismo de él en el cómo de su estar al

⁵⁹ *Ibíd.*, Pág. 238

⁶⁰ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 238.

⁶¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 238.

descubierto”⁶². El estar al descubierto es un modo de regularidad operativa del acaecer del ente en su calidad ontológica y se comprueba efectivamente cuando se muestra como él mismo. El ente se muestra en sí mismo y desde sí mismo, esto es lo que Heidegger llama: [mostración del ente en mismidad, esta mostración es a su vez una comprobación y se realiza en la medida en que el conocimiento enunciador y auto comprobatorio es, por un sentido ontológico un estar vuelto descubridor hacia el ente real mismo]⁶³. El mostrarse del ente en mismidad es una forma del auto descubrimiento y de la auto comprobación del *Dasein* en cuanto establece un aparecer como *Alétheia*, el tema de la *Alétheia* vuelve nuevamente a la palestra y se estructura a través del ser que clarea en la verdad. [Que el enunciado sea verdadero, significa que descubre al ente en sí mismo. Este “hacer ver” como “*Aphofansis*” es un estar al descubierto, es decir el ser-verdadero que es la verdad del enunciado deberá entenderse como un ser-descubridor]⁶⁴. Por ello dirá Heidegger que “...*la verdad no tiene de ningún modo la estructura de una concordancia entre una res y un intellectus, sino mas bien el sentido de una adecuación de un ente a otro, es decir pues que la adecuación sujeto-objeto, es más bien la adecuación ontológica de una res a otra, hablamos de adecuación ontológica y no de concordancia óptica*”⁶⁵. Heidegger, nos habla ahora del estar-en-el-mundo, y que es lo que fácticamente está en el mundo, pues el ente, que sale a la luz cuando el ser verdadero que mora en él así lo hace. “*Pero por otro lado, la verdad en cuanto que es ser-verdadero y a su vez ser-descubridor solo es ontológicamente posible en virtud de este estar-en-el-mundo. Este concepto de estar-en-el-mundo nos coloca en el tema de la mundaneidad del Dasein, en cuanto que en él encontramos una constitución fundamental del fenómeno originario de la verdad, que es a su vez el fundamento de ella*”⁶⁶. [El fenómeno originario de la verdad, es pues la base de todo y es el punto medular acerca de la pregunta por la búsqueda de la verdad, la verdad es el *Grund* que busca su fenómeno más originario y el *Dasein* y su constitución fundamental son los

⁶² Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 238.

⁶³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 238.

⁶⁴ Paráfrasis del texto., *Ibíd.*, Pág. 239.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 239.

⁶⁶ *Ídem.*

que nos proporcionan la respuesta acerca de su carácter originario]⁶⁷

3.1.3 Según Heidegger el Fenómeno originario de la Verdad es un carácter que proviene del concepto de verdad en un sentido tradicional.

Pero este fenómeno originario de la verdad posee efectivamente la característica de ser un “ser-descubridor”, es decir que la definición tradicional y hasta cierto punto arbitraria, solo contiene la necesaria interpretación de lo que la tradición filosófica antigua comprendió ser el *lógos aphofántico* de las cosas de un modo meramente fenomenológico. Pero este *lógos aphofántico* es solo una interpretación pre-conceptual del fenómeno originario de la verdad, puesto que las cosas han de entenderse ahora no como una concordancia entre el juicio y la cosa, sino como una *adaequatio*. “El ser-verdadero del *lógos* en cuanto *aphofansis* es el *aletheuein* en el modo del *aphofainesais*: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del estado de ocultamiento. El *lógos* nominal ya barruntado por los antiguos se transforma ahora en *lógos aphofántico* en cuanto que es la determinación de un estar al descubierto; en el desocultarse sale a la luz, no el juicio que determina la cosa sino la cosa misma en su realidad ontológica, esto es lo mas definitorio del *lógos* en cuanto *aphofansis*”⁶⁸.

Heidegger identifica ahora la *Alétheia* con la determinación ontológica de Aristóteles como el “*pragma*” y los “*phainomena*” y significa “las cosas mismas”, esto es el ente en el cómo de su estar al descubierto. Heidegger, rastrea esta idea de *lógos* como algo que está al descubierto en los fragmentos de Heráclito, para él, Heráclito tenía una idea del fenómeno de la verdad en el sentido del estar al descubierto: el *lógos* de Heráclito es equiparable al “*pragma to*” de Aristóteles. “El *lógos* para Heráclito es $\phi\rho\alpha\zeta\omega\nu\ \omicron\kappa\omega\zeta\ \epsilon\chi\epsilon\iota$ y esto expresa a su vez el comportamiento que tiene”⁶⁹. Al *lógos* como comprensión, Heráclito contrapone el *lógos* como ocultación y para los que no comprenden al *lógos* este se les queda oculto: [$\lambda\alpha\nu\theta\nu\epsilon\iota$, olvidando al *lógos* y por lo tanto este vuelve a hundírseles en el ocultamiento: $\epsilon\pi\iota\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$]⁷⁰. por ello, Heidegger dirá que los griegos poseían una concepción de

⁶⁷ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, *Ibíd.* Pág. 239.

⁶⁸ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 239.

⁶⁹ Cf. Heráclito, *Fragmente der Vorsokratiker*, Fragn. 1, Diels, Cit. Por: *Ibíd.* Pág. 240.

⁷⁰ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*,

lógos como desocultación, el lógos posee la misma afinidad con la *Alétheia* en cuanto que ambos son formas en las que se desoculta el ente. [Al lógos por consiguiente le es inherente la no-ocultación, la *Alétheia*; Heidegger traduce esta grafía por la palabra “verdad” y le provee de todas las determinaciones conceptuales y teóricas que tiene como consecuencia el término, para indicar la comprensión pre-filosófica que subyacía para los griegos de la verdad “como cosa obvia”]⁷¹ en el uso del término *Alétheia*, “...*la Alétheia es pues, una forma de desocultamiento de la verdad*”⁷².

Esta -dirá Heidegger- es una justificación fenoménica del lógos y la *Alétheia*, en cuanto que les presenta a ambos como entes en proceso de desocultamiento, la desocultación por ello será de ahora en adelante una manifestación fundamentalmente importante del *Dasein* en cuanto que es la morada principal del ser que se descubre como *Alétheia*. “*La definición de la verdad que Heidegger propone sin embargo, no es un repudio de la tradición, sino su apropiación originaria y se logra aclarar mucho más si se demuestra que y cómo la teoría filosófica tiene que llegar a la idea de la concordancia en virtud del fenómeno originario de la verdad*”⁷³. Por este fenómeno originario, es por lo que principalmente puede el *Dasein* arribar a una comprensión originaria de la verdad, que subyace onticamente a la realidad de los entes. “*El Dasein, comprende pues al lógos y a la Alétheia de un modo fenoménicamente originario como un “estar al descubierto...la “definición” de la verdad como un estar al descubierto y ser descubridor no es tampoco la mera aclaración de una palabra, sino que surge del análisis de aquellos comportamientos del Dasein que solemos llamar en primera instancia “verdaderos”*”⁷⁴. Estos comportamientos del *Dasein*, son múltiples y variados además, están determinados y co-implicados por las determinaciones ónticas del ser, puesto que hablamos de formas de ser del *Dasein* en cuanto desocultación. Esta desocultación implica por lo tanto un venir a la presencia la *Alétheia* junto con el ser que se descubre en aperturidad. Estas formas de ser del *Dasein*, son formas de la manifestación del ser mismo en cuanto nos descubren la claridad de la *Alétheia* de un modo por demás originario.

Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 240.

⁷¹ Paráfrasis del texto., *Ibíd.* Pág. 240.

⁷² Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 240.

⁷³ *Ibíd.* Pág. 240.

“Una de estas formas de ser del *Dasein*, es el ser-verdadero en tanto que ser-descubridor, el ser-verdadero “verdadera” por así decirlo la verdad de las cosas e implica a sí mismo la aperturidad del *Dasein* como co-originariedad”⁷⁵, aquello por lo tanto que hace posible este descubrir debe ser llamado necesariamente “verdadero” en un sentido plenamente originario, esto implica una fundamentación ontológico-existencial en cuanto que nos brinda este acaecer como algo que subyace al lógos, sino como algo que sale a la luz, que se hace “cosa obvia”, esto que se vuelve “cosa obvia” en esta aperturidad originaria, es lo que la tradición filosófica conoce como el ente es decir la cosa real en su estado de mismidad. Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno el fenómeno más originario de la verdad, la verdad como forma de desocultamiento. Pero puesto que el descubrir, es una actividad estante y no supra-estante del *Dasein*, debe este desvelamiento darse en una instancia real que no puede ser otra que el mundo; el mundo como base sustancial de la verdad es el ámbito más importante de la manifestación de la *Alétheia* en cuanto que tiene la importante misión de descubrir a los entes intramundamente. El ser sale a la luz pues, desde la intramundanidad de los entes del mundo y es desde esta base que se puede decir que lo descubierto es una forma de estar-en-el-mundo. Esta es otra forma de ser del *Dasein*, como descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. “...pero ¿Qué es lo que justamente sale a la luz?, pues los entes intramundanos, estos llegan a estar-en-el-mundo, cuando son descubiertos por el *Dasein* (Descubrimiento). Estos llegan a ser “verdaderos” en dos sentidos diferentes primeramente en cuanto que llegan a ser descubiertos y en un segundo sentido realmente “verdaderos””⁷⁶. El *Dasein* por lo tanto es descubridor pero no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto) el *Dasein* tiene por lo tanto la misión de poner al descubierto los entes en cuanto que están implicados onticamente con una forma de ser-en-el-mundo. Este análisis que hace Heidegger respecto a la mundaneidad del mundo y de los entes intramundanos, le llevara a mostrar cual es el carácter real de este estar al descubierto y no es otro que este: “...el estar al descubierto del

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 240.

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 241.

ente intramundano se funda en la aperturidad del mundo”⁷⁷. Ahora bien, [la aperturidad del mundo es justamente el carácter de ‘*est hic*’ del *Dasein*, es el modo fundamental como el *Dasein* es su ahí, el *Dasein* por lo tanto está fundamentado como un ser-en-el-mundo y no por el hecho de que este sea solo ontícamente posible, sino sobre todo porque posee esta aperturidad constitutiva que nos abre el ser de los entes]⁷⁸.

Ahora bien, el *Dasein* es su ahí por este modo de la aperturidad y la mundaneidad es ese carácter que le brinda su talidad óptica en cuanto que representa a todos los entes del mundo por igual, todos los entes derivan su comprensión del ser del *Dasein*. Por tanto, esta aperturidad está constituida por una disposición afectiva, un comprender y un discurso que conciernen ambos co-originariamente al mundo a un estar-en y a un sí-mismo, este estar-en implica la aperturidad del *Dasein* como un estar-en-el-mundo y desde sí mismo en medio de los entes intramundanos. Heidegger nos hablará ahora de la estructura del cuidado como un concepto central dentro de las manifestaciones y formas de ser del *Dasein*, “*este cuidado es una disposición afectiva del Dasein para con los entes intramundanos*”⁷⁹. “...*la estructura del cuidado como anticiparse-a-sí (estando ya en un mundo) en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del Dasein, el Dasein pues se anticipa a su realidad y se inflexiona sobre sí mismo para mostrar su ser más íntimo en aperturidad. A su vez, esta aperturidad ocurre solamente desde sí misma puesto que es la causa de que el Dasein este al descubierto*”⁸⁰. Heidegger es por demás, enfático en este punto, ya que presta una importancia inminente a la aperturidad del *Dasein* y solo con ella y por ella se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad, es más, la verdad como fenómeno originario solo puede entenderse a partir de esta aperturidad. Por otro lado, la constitución existencial del ahí y su ser cotidiano tiene una referencia inmediata al fenómeno originario de la verdad ya que deriva únicamente de ella su originariedad.

El *Dasein* dirá Heidegger, “...*es su aperturidad esencial, pero el Dasein no se consolida afectivamente solo en ser el ámbito de aperturidad de la verdad, sino que él es esencialmente “verdadero” en cuanto que abre y descubre a los entes del mundo, el*

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ Paráfrasis del texto., *Ibíd.* Pág. 241

⁷⁹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 241

⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 241.

Dasein pertenece a la verdad y se consolida con ella, por ello, Heidegger dirá que: “*El Dasein es “en la verdad”*”⁸¹. Esto tiene un sentido ontológico, en cuanto que se afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio que se explica plenamente con el análisis de la estructura del cuidado. Que el *Dasein* solamente sea en la verdad implica la formulación completa del sentido existencial de su realidad en cuanto que su ser más propio es dado en aperturidad. De esto, Heidegger extrae las siguientes precisiones: 1. “*A la constitución de ser del Dasein, pertenece esencialmente toda aperturidad en general*”⁸². Abarcamos con ello toda la estructura implícita del fenómeno del cuidado que incluye la estructura del estar-en-el-mundo y el estar en medio de los entes intramundanos, el cuidado está también en medio de los entes pues es su ahí pero no en cuanto una estructura metafísica sino en cuanto su realidad ontológica. Ahora bien, la relación originaria entre el ser del *Dasein* y su aperturidad con el estar al descubierto de los entes intramundanos, es fundamental y esencial para explicar esta constitución de ser del *Dasein*. El ser del *Dasein*, está pues cooriginariamente en aperturidad como estando-en-el-mundo. 2. “*A la constitución de ser del Dasein, le pertenece como “constitutivum” de su aperturidad, la condición de “arrojado”*”⁸³. Heidegger, hablara aquí de la aperturidad del *Dasein* como una facticidad, esto marca de un modo determinante y claro su camino en la facticidad como un giro (*kehre*), consistente justamente en la vinculación cada vez más ontológica entre el *Dasein* y la realidad de su ser en medio de los entes intramundanos. Ahora bien, ¿Qué es esta condición de arrojado en la que Heidegger coloca al *Dasein*?; es justamente la determinación fáctica que nos dice que el *Dasein* está caído (*verfallen*) y botado en un determinado mundo y solo a través de él puede manifestar su aperturidad esencial para con los entes intramundanos y en medio además de un determinado círculo de entes intramundanos. Este giro hacia la facticidad, interesa principalmente a la ciencia; que busca determinar su espacio ontológico con determinados entes que poseen caracteres muy concretos. Esta concreción es la que da también el *constitutivum* propio de la ciencia, todo esto nos lleva a concluir sin más, que la aperturidad es esencialmente fáctica, en cuanto que posee esta determinación de estar arrojada en medio de los entes del mundo, el *Dasein* no

⁸¹ Ídem.

⁸² *Ibíd.* Pág. 241

⁸³ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E.

puede saltarse su mundo está unido a él, pues representa su tope. 3. “A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece el proyecto: el aperiente estar vuelto hacia su poder ser”⁸⁴. Significa esto, que [el *Dasein* en cuanto realidad comprensora, puede ser comprendido desde “el mundo” y desde todos los demás entes; pero también puede ser comprendido desde su más propio poder-ser]⁸⁵. Este “poder-ser”, se refiere a toda la aperturidad de su mismidad en cuanto que el *Dasein* está en constante apertura para consigo mismo reconociendo su propio poder ser, hay una auto re cognición de esta cualidad el *Dasein* se reconoce desde sí mismo y para sí mismo, pero también reconoce que es una extensión de “todos” los demás. Esta es una aperturidad propia en el modo de la propiedad que nos muestra también el fenómeno de la verdad de un modo originario y en el reconocimiento de esta propiedad se encuentra muy bien revelada la actitud comprensora del *Dasein*.

El *Dasein* en cuanto comprensor, es el motor que nos revela el poder ser de todos los entes y no solo eso, ya que nos revela además el poder-ser de su existencia y esto es muy importante. [La aperturidad más originaria, o también la más propia en la que el *Dasein* está en cuanto poder-ser, es la verdad de la existencia, y no solo la propia, sino también la de todos los demás]⁸⁶. Esta alcanza su determinación ontológico-existencial dentro del contexto de un análisis de la propiedad del *Dasein* y que es lo propio, es decir, el aperiente estar vuelto hacia su poder ser, todo esto constituye un análisis propiamente ontológico y existencial del *Dasein*.

4. “A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece la caída”⁸⁷. Inmediata y regularmente el *Dasein* está perdido en su “mundo”. Volvemos de nuevo hacia el concepto de facticidad y también al giro que nos indica las propiedades regulativas de la existencia del *Dasein* en el mundo. [La necesidad de proyección de las posibilidades de ser se emplaza en el comprender del que hablábamos anteriormente en cuanto que el absorberse en el uno significa el dominio del estado interpretativo público; de ello derivamos que el estar vuelto hacia el ente no desaparece, sino que queda desarraigado. El *Dasein* proyecta diversos modos de disimulación y obstrucción de la aperturidad del ente que tiene su origen en la

Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 241.

⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 242

⁸⁵ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 241.

⁸⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 242.

habladuría, la curiosidad y la ambigüedad]⁸⁸. Estas formas de desarraigo del ente solamente proyectan formas de obstrucción y encubrimiento que en la práctica no tienen realidad efectiva. El ente no está enteramente oculto, pero tampoco enteramente desocultado es lo que quiere indicarnos Heidegger; pero esta ocultación es solamente una disimulación que proyecta el *Dasein* para desviar la mirada hacia el disimulo y el ocultamiento. “*A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de Ser, en la “no verdad”, es decir que a la constitución fundamentalmente ontológica del Dasein pertenece también la aperturidad de la no-verdad, el Dasein se desarraiga en la no-verdad y también lo hacen los entes que él pone en aperturidad*”⁸⁹. Ahora bien, el concepto de la “caída” se usa únicamente en un sentido ontológico en cuanto que es una “valoración” analítico-existencial positiva del *Dasein* y no negativa pues no cabría dentro de su facticidad. “*A esta facticidad sin embargo, son inherentes la obstrucción y el encubrimiento en cuanto que la no-verdad tiene tanta validez ontológica de existencia como la verdad; es más claro aún, si afirmamos la frase “el Dasein Está en la verdad implica cooriginariamente que el Dasein Está en la no-verdad”*”⁹⁰. Esto resulta totalmente lógico si lo analizamos desde el punto de vista de que la no-verdad tiene también un ser que es descubierto por el *Dasein*. Sin embargo está proyección que nos des oculta el *Dasein*, está constantemente hundiéndose en el disimulo y en el ocultamiento. “*Pero tan solo en la medida que el Dasein está abierto, Está también cerrado; y solo en esta medida ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda –en cuanto que es algo que puede comparecer intramundaneamente- encubierto (oculto) o disimulado*”⁹¹. Pero [el *Dasein*, se ve obligado por su misma constitución a apropiarse de un modo explícito lo ya descubierto, en una lucha contra esta apariencia y esta disimulación y determinar constantemente esta cooriginariedad entre verdad y no-verdad]⁹². Pero para ello, el *Dasein* debe de luchar constantemente contra esta apariencia y disimulación que surge de su mismidad para

⁸⁷ Ídem.

⁸⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 242.

⁸⁹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 242.

⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 242.

⁹¹ *Ibíd.* Pág. 242.

⁹² Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 242.

garantizarse a sí mismo el estar al descubierto puesto que ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento, sino solamente a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. Hablamos por lo tanto solo de un modo de estar del *Dasein*, de un modo de aparecer y no de su realidad más íntima, es un arrebató del ser del ente, es un arrancar al ente de su ocultamiento para hacerle aparecer, es por ello, por lo que la *Alétheia* expresaba para los griegos a la esencia de la verdad como una privación en la cual el ente tiene el aspecto de... en un estado fáctico de descubrimiento, algo así como un quitar de un robar. [La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por ser un arrebató del ente, el ente es arrancado al ocultamiento y sacado a la luz por la facticidad misma del *Dasein*]⁹³. Aún, el sentido de verdad que los dioses develaban a los hombres en el mundo griego poseía dos caminos por los cuales transitaba, el del descubrimiento y el del ocultamiento, y el *Dasein* estaba constituido en ambos de igual modo, puesto que donde estaba la verdad, estaba igualmente la no-verdad. El *Dasein* modula en ambos caminos y el descubrimiento solo se alcanza a través del discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos. [Parménides descubrió en ello una fundamentación ontológico-esencial de la conexión entre la *Alétheia* y la *doxa*; es decir entre la verdad y la no-verdad]⁹⁴. Ahora bien, todo esto constituye de un modo explícito, lo que Heidegger caracteriza como el proyecto arrojado del *Dasein* que es su constitución de ser, aquí se incluirá la condición ontológico-existencial que determina el estar-en-el-mundo por la verdad y la no-verdad. Este proyecto arrojado es por supuesto un momento constitutivo de la estructura del cuidado que fue explicitada anteriormente.

Este análisis de la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad, junto al análisis de la estructura del cuidado y del proyecto arrojado llevara a Heidegger a afirmar lo siguiente: “1. “Verdad” (como fenómeno de modo primario) en el sentido más originario es la aperturidad del *Dasein*, aperturidad a la que pertenece como momento constitutivo el estar al descubierto de los entes intramundanos”⁹⁵. 2. Ahora bien, por su misma aperturidad, el *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad. Pero para hacer esto aún mas explícito, Heidegger deberá demostrar la comprensibilidad de la

⁹³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 243

⁹⁴ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 243.

⁹⁵ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera,

interpretación tradicional del fenómeno de la verdad y explicarnos la estructura real de la interpretación del fenómeno, saltando dentro de la interpretación y en la estructura explícita de esta interpretación. Esto será posible, si se logra demostrar dos hechos centrales: [a] si la verdad entendida como concordancia, tiene su origen en la aperturidad, y que la tiene en virtud de una determinada modificación; b) Que el modo mismo de ser de la aperturidad lleva a que aparezca en primer lugar ante la mirada su modificación derivada y que esta dirige la explicación teórica de la estructura de la verdad. Por otro lado, al hablar del enunciado y de su estructura como un “en cuanto” *aphofántico* deberemos distinguir en ellos un “en cuanto” hermenéutico que se funda en la interpretación y en la estructura de esta interpretación, esto indica la realización de un “giro” (*kehre*) hermenéutico dentro de la interpretación teórica de la estructura de la verdad]⁹⁶. “*El enunciado debe interpretarse ahora por lo tanto de un modo hermenéutico y, más originariamente aún, como comprender en la aperturidad del Dasein y es enteramente válido afirmar por lo tanto que la interpretación se da dentro de esta aperturidad como realización hermenéutica*”⁹⁷. Debemos por lo tanto entender que la verdad es un carácter distintivo del enunciado que se funda hermenéuticamente y no de un modo *aphofántico*, y su verdad, está constantemente remitiéndonos hasta la aperturidad del comprender: [el enunciado es el modo derivado de la interpretación]⁹⁸. Pero este modo de la interpretación nos remite también al carácter derivado del fenómeno de la concordancia, por ello será necesario dar una explicación más amplia de él. El ocuparse y el estar en medio del ente intramundano es propio del ser descubridor del *Dasein*, pero a esta aperturidad le pertenece esencialmente el discurso como forma de expresión del sí mismo en aperturidad, y efectivamente este sí mismo se encuentra desencubridoramente vuelto hacia el ente en cuanto que es su referencia más inmediata. Pero en cuanto tal, en el enunciado el *Dasein* se expresa a sí mismo respecto al ente que ha descubierto. [El enunciado nos dice por lo tanto como está al descubierto el ente y puesto que el *Dasein*, es el que recibe esta comunicación, se pone él mismo en el

Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 243.

⁹⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 244.

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 244.

descubridor estar vuelto hacia el ente del que se habla]⁹⁹. Pero esto solamente sucede, en cuanto que el enunciado expresa manifiestamente todo “acerca de lo cual” podemos decir que el ente está al descubierto, en cuanto expresado, el enunciado es por lo tanto la expresión que pone al descubierto el venir a la presencia del ente, sin embargo, en cuanto que es una expresión óptica de su realidad, no expresa de ningún modo la verdad esencial de su ser. Heidegger, insistirá ahora en la idea que mantiene para modificar la concepción tradicional de la verdad y mostrarnos así el carácter derivativo y fundado de la verdad proposicional y sacar a flote sus presupuestos en la experiencia ante predicativa, cosa que no le será fácil, ya que esta experiencia ante predicativa posee otros fundamentos que debe percibir para continuar fundamentando su análisis hermenéutico. [Pero la experiencia ante predicativa del ente, se da de un modo más exacto en el acceso teórico-constatativo a lo que está dado como “lo que está ahí” (*Vorhanden*), a través del puro “mirar hacia” (*Hinsicht*), el cual constituye a su vez, un modo fundado de acceso resultante de una modificación derivativa a partir del trato práctico operativo con los entes “a-la-mano” (*Zuhanden*), el ente por lo tanto, se convierte en un ente a la mano dentro del mundo derivando del enunciado su expresión y de este modo puede ser recibido y vuelto a “decir de otros”]¹⁰⁰. Esto conserva en su seno, la expresión máxima del estar al descubierto del ente que guarda su “ser-descubridor” y en virtud de esta conservación del estar al descubierto, lo ahora expresado como a la mano, tiene en sí mismo una relación con el ente acerca del cual él es un enunciado. Y este “cual es” es justamente “acerca de lo cual” habla el *Dasein* sobre el estar al descubierto del ente, es por ello, por lo que Heidegger afirmará que el estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de..., un estar al descubierto desde el *Dasein* mismo que es el que pone siempre en ejecución el acto descubridor de ese ente en cuestión. Pero también, en el hablar repetidor el *Dasein* llega a estar vuelto hacia el ente mismo del que habla a pesar de que se considera dispensado de una originaria puesta en marcha del acto descubridor de ese ente. [La evidenciación del ser-descubridor, del *Dasein*, no se apropia sin embargo del estar al descubierto (del ente) mediante un acto propio del descubrimiento, debido principalmente al hecho de que el *Dasein* mismo no precisa colocarse ante el ente mismo en una experiencia “originaria” a pesar de que su ser queda

⁹⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 245.

vuelto hacia ese ente en apropiación]¹⁰¹. La apropiación consiste justamente en el “volcarse a” o el “volcarse hacia” y en amplia medida se apropia de él oyendo decir lo que se dice, este modo de absorberse en lo dicho pertenece también al modo de ser del uno. Esto se expresa más claramente en cuanto que el ente es objeto de una apropiación explícita en su estar al descubierto y por lo tanto el enunciado deberá evidenciarse como descubridor. *“Pero el enunciado es un ‘Zuhanden’ y se presenta como tal en la evidenciación del ente descubierto, es decir, que pasa del puro estar-ahí al acto descubridor en cuanto tal, y en tanto que es un ente a la mano tiene en sí mismo una relación con el ente descubierto. Que el enunciado es un ‘Zuhanden’ significa pues que la evidenciación de su ser descubridor es a su vez la evidenciación de la relación que tiene con el ente el enunciado que guarda por sí mismo el estar al descubierto”*¹⁰². Pero el *Zuhanden* está efectivamente como un ente estando-ahí y todo ente que se relaciona con él en cuanto descubridor es un ente intramundano a la mano o un ente que está-ahí, este está-ahí se expresa efectivamente en el estar al descubierto que pone en evidencia el juicio y [como en la idea kantiana del juicio apriorístico este debe “contener algo que vale de los objetos” para dar apertura a esta evidenciación que intenta descubrir]¹⁰³. El estar al descubierto del enunciado es siempre un estar al descubierto de... y este estar al descubierto de, es la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí en cuanto es expresado en el enunciado además de un ente del cual se habla y la relación de cosas que están-ahí se torna en un estar-ahí o al menos ese carácter pretende otorgarle Heidegger. Pero el ser-descubridor que se sitúa en el plano de la experiencia ante predicativa presenta, a su vez, diferentes formas, puesto que Heidegger habla de un descubrimiento y de una venida a la presencia del ente: *“no solo en el acceso de tipo meramente teórico-constatativo a los entes dados ante-los-ojos, sino antes ya de un modo mucho más originario en el trato practico-operativo con lo que es a-la-mano, ahora bien, es importante aclarar que este trato practico operativo es también un modo de descubrimiento en cuanto que constituye una modalidad correspondiente al comportamiento teórico-constatativo y como se constituye en el plano de la experiencia*

¹⁰⁰ Paráfrasis del texto, Ídem.

¹⁰¹ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 246

¹⁰² *Ibíd.* Pág. 244.

¹⁰³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 246.

ante predicativa”¹⁰⁴. Es de alguna manera la fuente inmediata de la que brota el enunciar mismo. Cuando el enunciado ha sido expresado, el estar al descubierto del ente, cobra el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo (*aphofánsis* mundanal). Ahora bien, “*solamente en la medida en que en el estar al descubierto encontramos un efectivo estar al descubierto de... persiste una relación a algo que está-ahí, el estar al descubierto (verdad) se convierte en una relación que está ahí entre entes que están-ahí (intellectus y res)*”¹⁰⁵.

“*Ahora bien, no se trata sin embargo, de una relación meramente enunciativa y/o predicativa entre el intellectus y la res, sino más bien de una relación más originaria, más esencial y por lo tanto ontológica, el intellectus y la res son ambos momentos de la experiencia ante predicativa, en cuanto que ambos están al descubierto de...*”¹⁰⁶, existe una conformidad entre ambos y la res coincide con el *intellectus* no a través de una mera operación mental, sino en cuanto que ambos están inmersos en esta conformidad con un ente que está-ahí. La persistente relación de entes que están ahí se da precisamente por el hecho único de que el ente se encuentra en un estar al descubierto y en esta medida este toma su papel de *zuhanden* en la realidad, el ente en esta medida se funda en la aperturidad del *Dasein* y esta aperturidad nos lleva hasta la idea más elevada de la verdad a la idea de una verdad ontológica más originaria. Heidegger, encuentra pues, en el enunciado predicativo la base primaria del fenómeno existencial del estar al descubierto pero no su fundamentación última, puesto que esta solo se da en última instancia en la aperturidad del *Dasein*, pero en cuanto que este se encuentra en una disposición para la aperturidad, Heidegger, nos deberá demostrar, como se da efectivamente esa disponibilidad. Existe pues, una relación de concordancia entre entes que están ahí en cuanto que complementan su mundaneidad unos con otros, esto es la propiedad simplemente presente del fenómeno existencial del estar al descubierto que se funda siempre en la aperturidad propia del *Dasein* y por supuesto del estar-presente. “*Solo el Dasein, puede fundar la aperturidad originaria de los entes del mundo y solo este puede darles su auto comprensión, en la aperturidad se funda la comprensión originaria y se comprende el Dasein mismo desde lo que comparece dentro del mundo, este comparecer dentro del mundo es la referencia o modo de*

¹⁰⁴ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 244

¹⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 246.

mostración que el Dasein tiene para dar de sí: es el modo de auto comprensión en su mundaneidad, esta es a su vez una necesidad de factum que se funda en el modo de ser del Dasein mismo”¹⁰⁷. Esta necesidad de *Factum* que es el estar al descubierto del *Dasein* desde sí mismo, que forma parte del descubrir es algo que, dentro del mundo, se encuentra en lo expresado y lo expresado aparece referenciado en el enunciado ante predicativo como juicio *aphofántico*; y en efecto, al comienzo mismo del análisis dedicado a tematizar el origen del enunciado predicativo : “en § 33 de *Ser y Tiempo*, Heidegger destaca el hecho de que la temática vinculada con el *lógos apophantikós* ocupa necesariamente un lugar central dentro de la problemática propia de la ontología fundamental, en la medida en que retrotrayendo los inicios de la ontología griega, se determina decisivamente el desarrollo posterior de la metafísica occidental, el *lógos* habría proporcionado el único hilo conductor para el acceso al ente y para la determinación de su ser”¹⁰⁸. Es necesario, decir pues (según mi interpretación) que el *lógos apophantikós* es la medida que vincula al fenómeno de la verdad con las diferentes formas de acceso ante predicativo al ente y que subraya a la vez, el carácter originariamente manifiesto de la verdad como *Alétheia* en la medida en que nos conecta con una noción de verdad como mostración o venida a la presencia del ente mismo, antes de toda posible concordancia o adecuación del enunciado con lo que así se muestra. Es una anterioridad en la experiencia ante predicativa que primero nos muestra la estructura del enunciado y luego su vinculación con el ser mismo. La comprensión del ser, sin embargo, comprende todo ente, en cuanto estando ahí y esto vincula también a la verdad en general con un modo de expresión del *lógos*. [La reflexión por lo tanto que se toma de un modo ontológico sobre la “verdad” que en un primer momento comparece ontícamente comprende a su vez, el *lógos* (enunciado) como un enunciado sobre...o un estar al descubierto de... pero identificando el fenómeno originario con algo que está ahí y en función de su posible estar-ahí]¹⁰⁹. Este estar-ahí representa la

¹⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 244.

¹⁰⁷ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 245

¹⁰⁸ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §33: *Origen del enunciado ante predicativo*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 154, Cit. Por: Alejandro Vigo, *Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit, en los escritos de los años 1929-1930*, Santiago de Chile, Fondecyt, 2001, Pág. 144.

¹⁰⁹ Paráfrasis del texto, Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 247.

estructura en general del ser en cuanto que deriva de ella su primaria originariedad y puesto que esta originariedad es identificada de un modo efectivo con el sentido del ser en general, la estructura y el modo de ser de la verdad poseen una originariedad cuya verdad o falsedad no puede ser identificada con facilidad, sobre todo por el modo como se presentan en la aperturidad. Es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el *Dasein* y todavía no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad. [El fenómeno originario, por lo tanto se ve escondido frente a su propia aperturidad puesto que a la vez como dominado por el *Dasein*, presenta esta alteridad en el modo de aparecer a la luz de los entes expuestos en la apertura, este es el *Factum* que funda el modo de ser del *Dasein* mismo y que se absorbe en los quehaceres del comparecer dentro del mundo]¹¹⁰. Entonces: [la reflexión ontológica del fenómeno originario de la verdad comprende un nivel enunciativo que se deriva del análisis de un *lógos*, pero también posee un nivel enunciativo que pone de manifiesto el estar al descubierto de un ente en tanto que este posee una manera y una estructura entitativa precisa, posee además un nivel puramente interpretativo (*Auslegung*) que en su estructura nuclear posee un “como” hermenéutico (*Das hermeneutische als*) y, también un nivel de comprensión existencial (*Verstehen*) del ser mismo, que se caracteriza por estar articulada en referencia a una estructura del “para” de un modo total con los niveles ontológicos de la realidad]¹¹¹.

Heidegger, hará una nueva revisión de la idea del ser como *Physis*, pues encuentra en la metafísica griega una comprensión inmediata del ser basada en una idea pre-ontológica de la verdad, según él, la filosofía no aterrizó propiamente en esta interpretación ontológica de la verdad sino con Aristóteles. Heidegger, cree que Aristóteles no entendió las nociones claves de *synthesis* y *diaresis*, a las que apela para caracterizar la estructura del *lógos apophantikós*, en el sentido de la tradición posterior, que alude a la vinculación o separación de los términos *s* y *p* en la estructura del enunciado. Sin embargo, según Heidegger este no suscribió nunca de modo explícito y expreso la tesis tradicional, según la cual el enunciado predicativo o bien el juicio que este expresa, es el lugar originario de la verdad. Menciona más bien, una forma que se pone encubierta a partir del *lógos*, pero no de

¹¹⁰ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 248

¹¹¹ Cf. Alejandro Vigo, *Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit, en los escritos de los años 1929-1930*, Santiago de Chile, Fondecyt, 2001, Pág. 145.

un manifestarse (a partir del enunciado) el fenómeno originario de la verdad, es más, el lógos es de acuerdo a la interpretación de Heidegger, la forma de ser del *Dasein* que puede ser tanto encubridora como descubridora y Aristóteles descubrió ambos niveles a la hora de caracterizar su concepto de verdad como *Alétheia*. “Aristóteles, pues defendió una idea mucho más originaria del fenómeno de la verdad y subrayo el carácter originalmente manifestativo de la verdad como *Alétheia* en el sentido de que refiere la noción de verdad primariamente a la mostración o venida a la presencia del ente mismo antes de toda posible concordancia o adecuación del enunciado con lo que es dado en la aperturidad”¹¹². Por otro lado, Aristóteles no vinculo nunca, además su concepto de verdad desde el lógos con una pura “*noesis*”, puesto que la extendió hasta el “*noema*” la cual se extiende a su vez hasta la “*Aisthesis*” como campo de la verdad más originario. Heidegger describe la posición de Aristóteles, además: [como una interpretación no logicista del fenómeno de la verdad en cuanto que este vincula a dicho fenómeno con las diversas formas de acceso ante predicativo al ente: la verdad como *Alétheia*]¹¹³. Todas estas formas de acceso ante predicativo al ente, vincula directamente a una visión de la verdad como *Alétheia* que tiene en su seno una visión del ser como *phýsis*, como un surgir manifestativo del seno de la realidad entendida como el espacio de manifestación de los entes. [Aristóteles, no extendió tampoco su concepto de verdad desde el lógos hacia el puro “*noein*”: la “verdad” de la *Aisthesis* y de la visión de las “ideas” es el descubrimiento originario pero no de estructuras precisamente lógificadas, sino del ente en el seno más profundo de su realidad puesta al descubierto y solo por que la “*noesis*” descubre de un modo primario, también el lógos posee una función descubridora en cuanto es una realidad “*dianoética*”]¹¹⁴. En efecto, Heidegger afirma que atribuir esta tesis clásica de la verdad a Aristóteles es una injustificación en cuanto que se desconoce el aporte de este por clarificar la estructura interna de la verdad, Aristóteles clarifica la idea de verdad al mismo tiempo, puesto que la extiende hasta la idea de la *Aisthesis*. [Pero el enunciado en sí, no solo no es el “lugar” primario de la verdad, sino que está fundado en el descubrir mismo o en la aperturidad del *Dasein*, en cuanto que es, en primer lugar modo de apropiación del estar al descubierto y a

¹¹² Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997. Pág. 246.

¹¹³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 246.

su vez forma de estar-en-el-mundo de él mismo y de todos los demás entes puestos por él en aperturidad]¹¹⁵. El enunciado efectivamente, se funda en el descubrir, pero no es nunca el lugar expreso en el que se funda la verdad como fenómeno originario, el enunciado está sujeto de antemano a estructuras ontológicas muy precisas que son solo la posibilidad de su apertura pero no traen nunca a la luz la realidad fenoménica de los entes. *“La ‘verdad’ más originaria es el ‘lugar’ del enunciado en cuanto condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falso (descubridores o encubridores)”*¹¹⁶. Todos ellos, pues tanto el lógos como el enunciado, se encuentran sujetos a la constitución fundamental del *Dasein* en cuanto que derivan su existencia solo y únicamente a partir de ella, el descubrimiento del ente facilitado por la enunciación predicativa se muestra así como doblemente fundado, en la medida en que no solo remite en su origen a la experiencia ante predicativa, sino que brota además, de modo inmediato de una modalidad fundada y derivativa de esta, que ha de verse, como emergente de una modificación reductiva a partir de una modalidad más básica. Esta modalidad más básica, es lo que Heidegger identifica con un tercer nivel de aplicación de la noción de verdad, que corresponde al estrato más básico y fundamental en la estructura de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, es decir, su *Erschlossenheit*: *“en cuanto es su estado-de-abierto o aperturidad”*¹¹⁷. La aperturidad es pues, la estructura de la trascendencia del *Dasein* en cuanto que es la condición más básica e interna de su aperturidad.

Pues como afirma de un modo muy acertado J. E. Rivera: *“Tenemos pues, según Heidegger, tres estratos, por decirlo así, de la verdad: la verdad como adecuación, la verdad como estar al descubierto de los entes, fundamento de aquella y la verdad como aperturidad del propio Dasein que funda a su vez la verdad de los entes. Con esta última verdad, habremos llegado al fondo definitivo de toda verdad: verdad sería pues, en última instancia, aperturidad del Dasein, como momento constitutivo de su ser”*¹¹⁸. La verdad se

¹¹⁴ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 247.

¹¹⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 247

¹¹⁶ *Ibíd.* Pág. 248

¹¹⁷ Cf. Alejandro Vigo, *Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit, en los escritos de los años 1929-1930*, Santiago de Chile, Fondecyt, 2001, Pág. 150.

¹¹⁸ Jorge Eduardo Rivera. *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile, Fondecyt, 2001, Pág. 29; Cit. Por: Alejandro Vigo, *Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit, en los escritos de los años 1929-1930*, Santiago de Chile, Fondecyt, 2001, Pág. 150.

funda en la aperturidad, es la *conditio sine qua non* de la *Erschlossenheit* en cuanto que es la constitución desde la cual podemos afirmar que la verdad es fundada en un sentido de aperturidad de fondo, como un momento del ser mismo, en otras palabras, como *Alétheia* en un sentido de venir a la presencia la verdad de los entes. Pero el término verdad designa un existencial y con esto, Heidegger bosqueja la respuesta a la pregunta por el modo de ser de la verdad y por el sentido que tiene la necesidad de presuponer que “hay verdad”.

3.1.4 Heidegger nos plantea la verdad de acuerdo a un modo de Ser en “Aperturidad”.

Heidegger, pasara ahora a analizar la aperturidad y su constitución como un momento estructural en el actuar del *Dasein*, pues como ya habíamos afirmado antes, este es el que bosqueja el modo de presuponer de que “hay verdad” es más, él también es el modo por el cual podemos suponer que “hay el ser” o que se “da el ser” en aperturidad constitutiva, poniendo énfasis en el ‘hay’ deberemos considerar también que la verdad tiene un modo de ser, explícito e implícito pero que se encuentra de un modo puramente esencial dentro de la existencia del ser. Pero, ¿Qué es la aperturidad?: “*la aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein, y no solamente eso, es además, su constitución esencial en cuanto que se fundamenta en el haber*”¹¹⁹. Efectivamente, Heidegger dirá que “hay verdad” o que la verdad “es posible” en cuanto que el *Dasein* es, es decir, la verdad está ligada de modo inmediato a la realidad entificada en un conjunto de cosas, la entificación de la realidad es también el fundamento en el cual la ciencia patentiza el ‘*ontos on*’ de su objeto de estudio. Las ciencias trabajan por lo tanto con determinadas zonas de la realidad, caracterizadas por una especificidad ontológica que le brinda su autenticidad. Cuál es el objetivo de la ciencia, dirá Heidegger, pues este: poner al ente en el estado de descubierto que es posible mientras el *Dasein* tiene la posibilidad de ser, el *Dasein* es, y la ciencia hace uso de su aperturidad para poner al descubierto la constitución fundamental de lo que intenta descubrir de un modo originario. Pero el *Dasein*, no es solo la posibilidad de la ciencia y de toda forma de conocimiento, sino además, el “tope” o cercanía máxima a la que puede aspirar: [antes que hubiera algún *Dasein* y después que ya no haya ninguno, no había y ni habrá ninguna

¹¹⁹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 247.

verdad, puesto que el *Dasein* es su motivo, además, porque la verdad en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto no podría ser, es por ello por lo que afirmamos que todo principio, ley y en general toda verdad solo es posible y verdadera mientras el *Dasein* “es”]¹²⁰ puesto que no puede no ser, pues si no fuese no cabría posibilidad alguna de afirmar verdades o predicar cosa alguna del ente. Antes de todo descubrimiento de leyes, teorías, principios y toda otra forma de conocimiento en sentido teórico, hay un descubrimiento del *Dasein* que posibilita la esencia de todas ellas, antes no eran “verdaderas” en un sentido real y totalizante de lo cual no debemos deducir su falsedad, puesto que si esto fuese así serían ontóticamente imposibles lo que se traduciría a su vez en la imposibilidad ontológica de cualquier otro “estar al descubierto” y cualquier otra posibilidad de aperturidad del ente; esto no implica sin embargo una disminución del ser verdadero de estas “verdades”, ya que son verdades únicamente si se toman como ligadas de modo enfático al *Dasein*.

Tampoco implica el hecho de que las leyes no eran antes del *Dasein* ni verdaderas ni falsas, que el ente que ellas muestran en su descubrir o en cuanto su aperturidad no haya sido antes, es decir, que la posibilidad ontológica es previa aún al descubrir originario del *Dasein*, en cuanto que en virtud de la verdad o falsedad del *Dasein* se descubre su accesibilidad o aperturidad en cuanto formas de hacer acaecer determinados conocimientos que religan de alguna manera con su ser. “*Con el estar al descubierto del ente, el Dasein se muestra precisamente como el ente que ya era antes y con esto, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein, es decir, si Newton representa a un Dasein, o es en sí mismo un Dasein las leyes por él descubiertas solo llegaron a ser verdaderas a través de él*”¹²¹: [Newton mismo, marco la pauta ontológica para la posibilidad de planeación y aperturidad de los entes que interesan a la astronomía, pues, aunque hayan sido ontológicamente posibles mucho antes, esta forma de descubrir es el modo de ser de la “verdad” que presupone la verdad y se coloca efectivamente en ella o desde ella]¹²². Lo que se descubre, es pues, el modo de ser de la verdad en tanto que esta se especifica en un determinado ente que se coloca al alcance de la mirada a través del dirigir que enfoca el *Dasein* en su constitutiva aperturidad, Heidegger, deberá ser más enfático en este punto y

¹²⁰ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 247

¹²¹ *Ibíd.* Pág. 247

¹²² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 247

decirnos como y bajo qué condiciones se proyecta esta aperturidad y la forma en que se presenta la verdad efectivamente, puesto que no basta con decir que al surgir una determinada ciencia, también surge un nuevo grupo de entes que se encontraban en ocultación y que por lo tanto son de algún modo producidos por la conciencia de un determinado *Dasein* en determinadas fechas históricas, sino que hay que explicar mas bien, como es que efectivamente surge la aperturidad del ente bajo determinadas facetas de la aperturidad de la ciencia, si la ciencia es aperturidad del ente, debemos especificar porque motivo lo es.

Ya hablamos, pues de este primer modo de ser de la verdad, que es a su vez una forma de presuposición de la verdad. Ahora bien, puesto que existe una conexión especial entre la eternidad y las verdades eternas del *Dasein*, deberá probarse primeramente la legitimidad de esta afirmación para justificar el descubrir, puesto que este en conformidad con su sentido más propio es una sustracción del enunciado al arbitrio “subjetivo” que enfrenta al *Dasein* descubridor con el ente mismo, pero por el hecho de que “la verdad” es en cuanto descubridora un modo de ser del *Dasein*, puede ser sustraída sin embargo a este arbitrio: la verdad como forma de descubrimiento de la aperturidad del ente, no puede ser nunca una forma de subjetividad alguna, Heidegger no habla de una concipienda de la conciencia del sujeto escindida en la subjetividad, sino más bien de un enfrentamiento de la conciencia del *Dasein* con la posibilidad misma de la aperturidad del ente, “*el Dasein descubre esta posibilidad latente en el ente mismo y la retoma a través de una captación que no es meramente volitiva, sino ante todo descubridora*”¹²³, el papel que Heidegger otorga al *Dasein* es un papel meramente desvelador, el *Dasein* desvela el ente a su aperturidad pero no le modifica puesto que este posee una dote ontológica propia e irreducible a cualquier otra. Esta es una manera de concebir a la verdad de un modo “existencial” puesto que esto prueba el hecho, de que ella es onticamente posible en el “sujeto” y solo así todo ente puede ser en sí mismo vinculante para todo posible enunciado o para toda mostración que recaiga sobre él, esto deriva en una “validez universal” que arraiga definitivamente en el hecho de que el *Dasein* puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo, esto resulta ser una

¹²³ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 247.

comprensión de la presuposición de la verdad, pero dice Heidegger: ¿Por qué deberíamos presuponer que hay verdad?, y la respuesta se vuelve enfática y enérgica puesto que afirmará que, porque, “siendo en el modo de ser del *Dasein* y siendo además verdadero que la “verdad” la presuponemos “nosotros”, estamos de hecho “en la verdad” y por el hecho de que estamos en la verdad, nos veremos en la obligación de presuponer que “hay verdad”: *“debemos presuponerla además no como algo “fuera” o “sobre” nosotros a manera de “valores” o “cualidades” que recaen sobre las cosas a ellos atribuidas, sino que el “presuponerla” es ya de por sí un ejercicio del Dasein sobre nosotros”*¹²⁴.

*“No somos nosotros los que presuponemos la “verdad”, sino que es ella la que ontológicamente posibilita que nosotros podamos ser de tal modo que “presupongamos” algo como la verdad”*¹²⁵, la presuposición de la verdad no se realiza por lo tanto en *mor de* nuestra voluntad, sino en cuanto que nos encontramos en la “verdad” y remitidos de modo absoluto a ella, nos vemos obligados a pensarla y suponerla. *“Solo la verdad por lo tanto hace posible algo así como una presuposición, y esta presuposición a su vez recae únicamente en el Dasein mismo como proyectante absoluto de todas sus posibilidades. Presuponer por lo tanto, significa comprender algo como el fundamento del ser de un ente cualquiera, esto implica por lo tanto toda su realidad ontológica en conexión con todas las posibilidades, que le ofrece la aperturidad de su ser”*¹²⁶. Esta comprensión, sin embargo, es únicamente posible en base a la aperturidad misma, que es simplemente el ser-descubridor del *Dasein*. El ser-descubridor, es pues el fundamento ontológico que subyace de modo intrínseco a la presuposición que se posibilita únicamente a través de él y con él. Ahora bien, al descubrir al ente de este modo originario y en toda la aperturidad de su ser en él va su más propio poder-ser, es algo que ocurre por “*mor de*”. *“Presuponer la “verdad” por lo tanto, significa comprenderla como algo por mor de lo cual el Dasein es. Ahora bien, el Dasein, en virtud de la estructura del cuidado, se anticipa siempre a sí mismo: se anticipa en la aperturidad ontológica con los demás entes”*¹²⁷. [A este anticiparse a sí mismo del

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 247

¹²⁵ *Ibíd.* Pág. 247

¹²⁶ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 248.

¹²⁷ *Ibíd.* Pág. 248

Dasein, le corresponde además un ser y un poder-ser, en cuanto que pertenece a él de un modo esencial la aperturidad y el descubrir, a él corresponde por lo tanto de un modo circunspectivo el poder-estar-en-el mundo, pero en cuanto descubridor y no simplemente como un mero estar-en-el-mundo]¹²⁸. Dentro de este poder-estar-en-el-mundo se encuentra además inmerso el ocuparse de un modo descubridor con el ente intramundano como cualidad propia del anticiparse-a-sí y de la estructura del cuidado, estos forman la constitución de ser del *Dasein* y en este anticiparse-a-sí del cuidado atribuimos originariamente la presuposición más originaria tanto del *Dasein*, como del fenómeno de la verdad. Pero ambos remiten finalmente a la aperturidad como modo del presuponerse tanto del *Dasein*, como de nosotros mismos, pues “nosotros” debemos – al igual que el *Dasein*-presuponer algo, una existencia “en sí”. *“Tanto como al ser del Dasein pertenece el presuponerse, también a “nosotros” pertenece el presuponerse “a nosotros mismos” en cuanto determinados en la aperturidad, y en tanto que nos vemos determinados por ella, somos capaces también de anticiparnos a nosotros mismos, es decir, podemos auto descubrir al ser como estructura propia”*¹²⁹.

Ahora bien, el presuponer es algo constitutivo del ser del *Dasein* que se refiere al *Dasein* mismo y no al ente que no posee el modo de ser del *Dasein*, en cuanto que esto ocurre, se presupone un “hay” en el acaecer propio del *Dasein*. Pero el “hay” es justamente la verdad en el modo del presuponer con el que se determina su ser y tiene el modo de ser o el sentido de ser del *Dasein* mismo. Pero la presuposición está hecha además a partir del ser puesto que la referencia que hace atañe de modo exclusivo al *Dasein* y a su modo de ser originario. *“La presuposición de la verdad, sin embargo, la hacemos nosotros, puesto que ella ya está “hecha” con el ser del “nosotros”, pero el “ser” no lo ponemos nosotros sino que únicamente lo presuponemos a partir del deber ser”*¹³⁰. Pero lo que presuponemos realmente, es el hecho acerca de que la verdad debe ser, es decir, la presuponemos en tanto que ella es aperturidad del *Dasein* así como el deber ser se vuelve cada vez más mío. Esto pertenece a la esencial condición de arrojado del *Dasein* en el mundo, por ello, afirmará Heidegger que *“el Dasein no ha decidido alguna vez por sí mismo y libremente y tampoco*

¹²⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 248

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 248

*ha decidido jamás venir o no a la “existencia”, en esto consiste principalmente el estar arrojado del Dasein, está por decirlo así, condenado a ser en aperturidad para con los entes intramundanos. Pero el “en sí” de este hecho es una imposibilidad epistemológica puesto que no puede determinarse el porqué los entes deben ser descubiertos, porque hayan de ser la verdad y el Dasein”*¹³¹.

Heidegger, refutara también todas aquellas posturas gnoseológicas que por su carácter de negación ante el ser, no logran explicar adecuadamente el carácter de la cognoscibilidad de la “verdad” y que por lo tanto no logran llegar a explicar la dimensionalidad del *Dasein* en cuanto que se relaciona con el ser. Una de ellas es el escepticismo, que caería de antemano en la idea clásica de concebir la verdad y [lo que hace es mostrar en una argumentación formal que el juzgar mismo es una presuposición de la verdad y apela al hecho de que la “verdad” es inherente al enunciado y que el mostrar es al mismo tiempo un descubrir]¹³², esto indudablemente se queda a medio camino, puesto que no aclara el hecho de por qué esto debe ser así. A esto, Heidegger antepone una razón ontológica por la cual se da esa conexión de ser entre el enunciado y la verdad que es lo que estas posturas no alcanzan a explicar. Pero también, queda olvidado el modo de ser de la verdad y el sentido del presuponer como fundamentación ontológica en el *Dasein* mismo. Pero “*la verdad es presupuesta aún cuando nadie juzgase, puesto que subyace en el solo hecho de que el Dasein “es”*”¹³³, la verdad es, en cuanto que el *Dasein* es y la suposición de este posibilita a aquel es por ello por lo que Heidegger afirma que no se puede “demostrar” el ser de la verdad o la “verdad” del ser, las cuales son en su raíz estrictamente *congeneres*. Pero el escepticismo es de hecho en el modo de la negación de la verdad, en cuanto que no necesita ser refutado al igual que puede refutarse (dice Heidegger) la efectividad de la existencia del ser puesto que en la medida en que es se comprende a si mismo, es por ende en el *Dasein* y en la verdad (*congeneres*), la verdad cae en un arrobamiento similar al del *Dasein*. “*La verdad, no puede ser demostrada en su necesidad, al igual que el Dasein no se somete a sí mismo para demostrarse; esto muestra el hecho de que ambos no pueden estar sometidos*

¹³¹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 248

¹³² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 248.

¹³³ *Ibíd.* Pág. 248

bajo ningún tipo de arbitrio, ni ningún tipo de demostración, por ello no se demuestra nunca la verdadera existencia de “verdades eternas” puesto que no puede demostrarse de modo alguno su ser verdadero y efectivo como en el fondo crearían las refutaciones de los escépticos”¹³⁴. El someterse a demostración, por lo tanto no es nunca una garantía de comprensibilidad del ser de los entes intramundanos en cuanto que ellos provocan la creación de un escepticismo que subyace a todos los entes intramundanos. Heidegger, hablará ahora de los presupuestos que la filosofía clásica y sobre todo el modo tradicional de entender la verdad han conformado ser la base principal desde la cual se ha reflexionado y se ha preguntado acerca de la esencia del conocimiento, se parte efectivamente dice Heidegger de un “sujeto ideal” para explicar cuál es la esencia de este conocimiento que se encuentra implícito en la trascendentalidad del *Dasein*, pero el concepto de “sujeto ideal” implica para Heidegger una conceptualización idealizada del sujeto que pierde el a priori de la facticidad del *Dasein* mismo o lo que es igual, su fundamentación ontológica. A la fundamentación ontológica del *Dasein* no pertenece por lo tanto algo así como un a priori alejado de la facticidad o del acaecer “fáctico” de los entes intramundanos, sino más bien la exigencia legítima que ha de fundamentarse ontológicamente de que el tema de la filosofía es el “a priori” y no meros “hechos empíricos”, más sin embargo, esto queda incompleto si se analiza únicamente alejado del sujeto puramente fáctico. Pero además, estas ideas de un “sujeto ideal”, de un “yo puro” y de una “conciencia en general” se alejan de la condición del a priori del sujeto “fáctico”, la cual consiste en el estar cooriginario en la verdad y en la no verdad y esto representa para Heidegger, ignorar el alcance que la aperturidad tiene para la facticidad del *Dasein*: “la facticidad del *Dasein*, por lo tanto no pertenece a una dimensión noética ni subjetual dentro del conocer mismo, sino que posee una dimensión fáctica y ontológica muy importante”¹³⁵.

[De este modo, pues, ambas ideas tanto la de un “yo puro”, como la de una “conciencia en general”, que parten lógicamente de un “sujeto ideal” ignoran este a priori de la subjetividad real que busca con anhelo dentro de la facticidad, este es el fundamento del giro hacia la facticidad, es un giro dentro del concebir mismo de la mundaneidad de los

¹³⁴ Ibíd. Pág. 249

¹³⁵ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 249.

entes. Al no atender este “a priori”, ambas ideas escinden por ende los caracteres ontológicos de la facticidad y la constitución misma de ser del *Dasein*]¹³⁶. Por todo ello, afirmará Heidegger que la existencia de una “conciencia en general” es poco probable, debido principalmente a este hecho que olvida la generalidad ontológica de la cual está compuesta la realidad, a pesar de que esto no implica la negación de un a priori en el que se funde no la idealidad de la realidad, sino su carácter ontológico más “fáctico”, “*la posición de un sujeto idealizado no garantiza por lo tanto que la a prioridad del Dasein se funde en las cosas mismas*”¹³⁷; esta es la principal bifurcación en la contrariedad y diálogo que Heidegger establece con la fenomenología de su época y en particular con la de Husserl. El sujeto idealizado (el *cogito* de Descartes por ejemplo) olvida por lo tanto el carácter ontológico de la facticidad, hundiéndose en un “a priori” fantástico de la subjetividad como una ‘*substantia*’, hay un recogimiento de la idea que los ‘latinos’ tenían de la *substantia* al reconocer este sujeto ideal como un soporte, una base, como la sustancia que recoge la idea de lo que subyace en la realidad. Estos son los restos de teología medieval cristiana que Heidegger detecta en la problemática filosófica, se afirma la existencia de “verdades eternas” confundiendo al sujeto absoluto idealizado con la “idealidad” (que no es realmente ideal, sino fáctica) del *Dasein* que se funda fenoménicamente a partir de una originariedad “fáctica” y no ideal, para la teología cristiana este sujeto absoluto idealizado coincide con la idea de un ‘*Deus ex machina*’ que hace surgir todo como potencialidad, pasando de la potencia al acto que es un brotar espontáneo a partir de..., [el ser de la verdad por lo tanto, está en conexión originaria con el *Dasein* y la comprensión del ser es posible por el hecho de que el *Dasein* se constituye en aperturidad, esto es, en el comprender, el ser posee comprensión y puede ser comprendido en cuanto que posee aperturidad]¹³⁸. Aperturidad es comprensión, la comprensión se vuelve una interpretación hermenéutica de la realidad y del ser mismo: “*Solo el Dasein puede comprender al Ser de este modo, solo el Dasein se funde en aperturidad. Pero no debemos afirmar solamente que el Ser “es”; sino que además que “hay el Ser” y no debe confundirse además con el ente intramundano - diferencia ontológica- Ser solo lo “hay” en tanto que la verdad es, la verdad es desde el*

¹³⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 249

¹³⁷ *Ibíd.* Pág. 249

¹³⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 249

*Ser, únicamente se comprende en íntima conexión con él*¹³⁹. La verdad, sin embargo, no está únicamente como a la vera del ser, es más bien una a una con él y se funde en él, puesto que es tan sólo en la medida que el *Dasein* es y en la medida en que es: “*Ser y verdad “son” cooriginarios*”¹⁴⁰. Pero la cooriginariedad, implica mucho más que el mero “ser” en una conexión óntico-causal, implica además la existencia de una unicidad como universalidad ontológica de la realidad: el ser y la verdad se encuentran cooriginariamente fundados en la realidad, en cuanto que son, pero desde una facticidad muy precisa, es la facticidad originaria de todo lo que existe en detrimento del ser. Ser y verdad “son” también en la comprensión del sentido general del mismo ser y el alcance de su comprensión. Esto es, además, la condición indispensable que posibilita la pregunta por el ser ¿Qué significa que el Ser “es”?”, solo alcanza su máximo sentido cuando se distingue al ser de todo ente, pero también, cuando se aclara en general el sentido del Ser y el alcance de su comprensión, solo entonces, es posible el análisis originario del concepto de una ciencia del Ser en cuanto tal y de sus posibilidades y modalidades, el Ser se posibilita a fuer del sentido de estas interrogantes.

¹³⁹ Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*, Traducción J. E. Rivera, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1997, Pág. 249.

¹⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 249

3.2 El problema de la Esencia de la verdad en el texto *De la Esencia de la Verdad*

3.2.1 Introducción. -

Heidegger, comenzara a hablarnos acerca del problema de la verdad, pero no comenzara por hacer un análisis de la vinculación material de la verdad y su esencia (posibilitación-condición de posibilidad, fundamento de la posibilitación) en cuanto “*quidittas*”, no en cuanto que busca encontrar una sola y única cosa que es la que posibilita su esencia: “*aquello que caracteriza a toda <<verdad>> en general como verdad*”¹⁴¹. Esto que posibilita y caracteriza a toda <<verdad>> en general como tal, no pertenece a la esfera de ninguna de las experiencias teoréticas o factitivas de la vida puesto que no es la verdad de una experiencia práctica o de un cálculo económico, ni la verdad de una reflexión proveniente de la *Tékhne* o de una forma artística, o más aún la verdad de una meditación pensante o de una fe en culto, para Heidegger, el carácter de la pregunta que nos dirige a la búsqueda de la verdad como su esencia no remite a la verdad como otra cosa distinta de sí misma, la verdad se busca, pues en cuanto que posee ese carácter de universalidad que compete a todos los ámbitos de manifestación del *Dasein*.

Pero la verdad posee una “*quidittas*” que es justamente su esencia, lo único que posibilita-condiciona y fundamenta a la verdad, tras esta sustantivación de la esencia no existe ninguna otra forma subalterna. Por ello, Heidegger nos advierte acerca del peligro que implica correr en el vacío analítico de la pregunta por la esencia (<<en abstracto>>) de la verdad puesto que quita todo sustento y base a toda teoría filosófica y teorética que se procura para sí una verdad efectivamente real: esto efectivamente real implica un estado real de necesidad y no fijar su atención en algo en cierto modo in esencial e irrelevante en cuanto que trata de fijar aquello que en cierto modo es lo más real: realidad vrs necesidad. Pero la irrealidad o abstractidad si se quiere de la pregunta por la esencia de la verdad no implica después de todo una pérdida total de la estabilidad de toda opinión y cálculo ya que ella implica la imperiosa gravedad de su importancia, aún cuando el sentido común del hombre reafirma frente a ella su propia necesidad: [afirma su legitimidad como la invocación de lo <<obvio>> en todos los ámbitos de transitoriedad del *Dasein* de sus

¹⁴¹ Cf. Martín Heidegger, *De la esencia de la verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171. Pág. 151.

aspiraciones y reflexiones]¹⁴². Pero Heidegger, es muy claro y enérgico en este sentido al afirmar que la pregunta por la esencia de la verdad no pertenece enteramente al campo de lo que resulta <<obvio>> para el entendimiento y la reflexión, sino muy al contrario, es el saber (no solo de un modo meramente parcial y reductivo) de la esencia de lo ente, un saber esencial que desde siempre se ha llamado <<filosofía>>.

[En la esencia de lo ente, por lo tanto, reside la esencia de la verdad como un conocimiento que desde antaño recibe el nombre de <<filosofía>>]¹⁴³. Pero esta <<filosofía>> que posee tantas exigencias dirigidas a obtener un mejor conocimiento de lo ente no puede, en ningún caso apearse al <<sano>> sentido común de los hombres y su insistencia en exigir una ‘*zuhandes*’ que pugna enteramente contra el saber esencial de lo ente, es más, en esta exigencia [el *Dasein* se queda hasta cierto punto detenido en lo obvio del sentido común cuando cree sentirse seguro de las multiformes <<verdades>> de la experiencia de la vida, del actuar, investigar, crear y creer]¹⁴⁴. Pero al final de cuentas, quienes defendemos esta multiformidad de lo obvio en la vida misma, somos nosotros, es por ello, por lo que Heidegger es participe totalmente de que la verdad tanto en su aspecto más integrativo como esencia, solo se descubre para el *Dasein* mismo en tanto que afirmara constantemente que esta pregunta por la esencia de la verdad no es en realidad la pregunta más esencial, sino aquella que más atañe al carácter abierto de nuestra esencia como entes: [si de veras queremos preguntar algo acerca de la verdad, la primera exigencia para con nosotros mismos será analizar debidamente en qué punto estamos hoy nosotros respecto a la verdad, se requiere saber que ocurre actualmente con nosotros]¹⁴⁵. La <<verdad>> real y efectiva es la meta que se plantea el hombre en su historia y para con ella construir el camino antes de pretender ponerla en tela de juicio o cuestionarla. Pero para construir este camino, el hombre requiere arduamente de la <<filosofía>> que no puede pretender ir en contra de su sentido común, la filosofía según Heidegger no puede rebatir al sentido común del *Dasein* porque este es sordo a su lenguaje, ni debe guardar en secreto semejante pretensión basada en el hecho de que el sentido común es ciego a lo que ella propone como asunto esencial: “*el sentido inicial de la verdad como algo*

¹⁴² Paráfrasis del texto, citado de *Ibíd.*, Pág. 151

¹⁴³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 151

¹⁴⁴ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 151

<<general>> en términos prácticos la verdad al fin y al cabo”¹⁴⁶. Pero este es un asunto, que reclama para sí ciertas pretensiones previas como la que nos indica el hecho de que para saber que sea una verdad <<real>> es preciso saber antes que significa poseer una verdad en general, la verdad en general, claro está, deberá esclarecernos la idea que se tiene en términos corrientes o habitualmente por <<verdad>>, para ello, Heidegger deberá hablarnos acerca del concepto corriente de verdad para aclarar aún más esta idea general en términos de la obviedad que supone para el *Dasein*.

3.2.2 La idea de verdad concebida por Heidegger en la filosofía tradicional.-

Ahora bien, Heidegger comprende el hecho de que la idea filosófica e histórica de lo que se entiende habitualmente por <<verdad>> alude en términos generales al modo proposicional en que los enunciados afirman cosas acerca de la realidad y el ser aparece copulativamente expresado en ellos, el concepto habitual de <<verdad>> por lo tanto puede ser expresado por Heidegger de esta manera: [habitualmente <<verdad>> alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero (hacer-producir-dejar surgir en el claro) este algo es efectivamente una estructura entitativa completa de la cual podemos afirmar que es verdadera o falsa. Esto nos transporta a la idea de concordancia y a la famosa metáfora del oro <<auténtico>> respecto al oro <<inauténtico>>; lo que es falso solo <<aparenta>> ser auténticamente lo que es y por lo tanto no es real, la filosofía clásica y tradicional nos dirá por lo tanto que <<lo verdadero es lo real>> o lo que es lo mismo, las cosas <<concuerdan>> de un modo real o falso con lo que ellas son]¹⁴⁷.

<<Realidad es verdad>>y no <<realidad es falsedad>> cosa que para Heidegger se queda corta, puesto que en la metáfora, el oro aparente también posee la cualidad de ser real: una cosa, aún siendo falsa, aparente o no concordante con lo que de verdad es sigue siendo real de un modo efectivo, por ello, es por lo que afirmamos que cuando estamos delante de algo falso, decimos <<aquí hay algo que no concuerda>> pero no podemos afirmar que estamos delante de algo que no es real así porque así: lo verdadero de algo, por lo tanto, no puede ser la garantía de su carácter de cosa real. Heidegger, deslizará un poco en este punto, sobre

¹⁴⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 152

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 152

¹⁴⁷ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 153

todo en su análisis de la concordancia, puesto que al afirmar esta genericidad entre <<realidad-irrealidad>>, <<verdad-falsedad>> deberá admitir distintos grados en la efectividad de estos extremos, por lo tanto, deberá explicar con antelación que sea <<concordancia>>, <<apariencia>>, <<efectividad real>>, etc. Y para ello deberá ante todo explicarnos como esto aplica a nuestras aserciones sobre lo ente [las aserciones sobre lo ente, son las del tipo que más atañen al conocimiento real que tenemos sobre las cosas en su mundaneidad y al ente en cuanto tal, por lo tanto estas pueden ser auténticas o inauténticas en su género en tanto que pueden derivar su verdad de una estructura entitativa y proposicional]¹⁴⁸. Ahora bien, al hablar ahora de aserciones, podemos observar que no son los entes los que concuerdan unos con otros, sino que el ente concuerda con la proposición. En el meollo de la verdad como concordancia, por lo tanto, subyace una idea de la verdad como un concordar constante entre entes y proposiciones.

Hablamos ahora por lo tanto no de proposiciones concordantes, sino de <<concordancias proposicionales>>, el ser de la cosa concuerda con el enunciado por que existe una proposición que le conecta, lo que decimos, es que el enunciado concuerda estas son las aserciones que en general hacemos respecto a lo ente, que pueden ser auténticas e inauténticas en su género referenciándose de un modo inmediato a su realidad auténtica. [La falsedad, es pues una no-concordancia de la cosa con el enunciado proposicional (para el caso, una aserción de lo ente) y por lo tanto podemos afirmar que existe una cosa falsa cuando <<hay algo o existe algo que no concuerda>> en esta idea de la verdad como concordancia, pues una aserción sobre lo ente es verdadera cuando lo que significa y dice coincide con la cosa enunciada]¹⁴⁹, idea que para Heidegger resulta extremadamente reductiva puesto que la estructura entitativa no puede derivarse a ser un simple concordar: la verdad no reside en el concordar mismo, sino en el ente en cuanto es capaz de traer a la luz la verdad de su ser verdadero: esta es la esencia de la verdad que reside en ella. Lo verdadero, es pues aquella proposición que concuerda, lo concordante en sí mismo; pero ¿Qué es lo que concuerda?, pues el *intellectus: veritas est adaequatio rei et intellectus*. Para Heidegger, esta idea de la verdad como concordancia, vuelve a barruntar en la vieja concepción medieval, la verdad es la adecuación del intelecto y la cosa, en cuanto que el

¹⁴⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 153

concordar toma un camino dual, tanto el ser verdadero como la verdad significan concordar de una cosa con lo que previamente se entiende por ella a su vez que es la coincidencia de lo que se dice en el enunciado con la cosa: la cosa enunciada concuerda perfectamente con el “*en cuanto proposicional*”¹⁵⁰.

Este doble carácter se pone de manifiesto en esta concepción tradicional de la verdad en la cual el ser verdadero se apega a lo que Heidegger llama una conformidad o rectitud; es decir, que la verdad es una adecuación de la cosa al conocimiento para el caso de la concepción tradicional, hablamos de que existe una “adecuación” del conocimiento a la cosa: [*Veritas est adaequatio intellectus ad rem*, es por lo tanto una forma de entender la verdad como una conformidad o rectitud, en cuanto que la verdad de la proposición (del juicio *aphofántico* entendido como tal) solo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa]¹⁵¹: la posibilidad de la proposición surge pues solo dentro del ámbito de verosimilitud de la cosa, esto es lo que posibilita a su vez la concordancia, que es un concepto esencial de la ‘veritas’ un regirse de acuerdo con o conformarse a... Heidegger, tiene el cuidado de aclarar (y eso es importante) el hecho de que la verdad no reside en la proposición en cuanto tal, sino en la estructura entitativa, es ella y únicamente ella la que provee veracidad a la proposición. [En la concepción meramente medieval de la verdad por lo tanto el *intellectus* y la *res* se piensan de modo distinto en cada caso pero no estamos hablando aquí de una veritas al modo de la idea trascendental kantiana fundamentada en una subjetividad del ser humano en la que <<los objetos se conforman a su conocimiento>>]¹⁵², sino que [de una *veritas* como un ‘*ens creatum*’ y en efecto, es una ‘*rem creata*’, un concepto que proviene de la fe teológica puesto que las cosas son en cuanto que partimos de la suposición de que todo ente es <<creado>> una correspondencia con la idea previamente pensada en el *Intellectus Divinus* (Espíritu de Dios) y en este conformarse a la idea son realmente verdaderas]¹⁵³. Las cosas se conforman pues al *Intellectus Divinus* y en este sentido podemos afirmar que son verdaderas, así pues, afirmamos que en ellas reside una brizna de divinidad en cuanto que son ontológicamente

¹⁴⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 153

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 153

¹⁵¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 154

¹⁵² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 154

¹⁵³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 155

<<creadas>> por el *Intellectus Divinus*. Heidegger, habla de una *convenientia*, que significa la coincidencia o el conformarse de los distintos entes entre sí en cuanto *ens creatum* con el creador como un modo de la <<concordancia>> que se rige por un orden de la creación, el orden de la creación es puesto dentro de lo que convendríamos llamar el plan de la creación: es por ello, por lo que se afirma que la posibilidad de la verdad del conocimiento humano (su realidad ontológica además) se basa en el hecho de que cosa y proposición son en una misma medida conformes a la idea, es decir, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. [Pero el *intellectus humanus* no escapa a esta mutua imbricación con el plano divino puesto que también él es un *ens creatum*, en cuanto una facultad prestada al hombre por Dios para adecuarse a su idea, es más, el intelecto humano viene con la capacidad de pensar esta posibilidad de la verdad como una coincidencia, puesto que él mismo se acomoda por lo determinado en el orden de la creación]¹⁵⁴. Heidegger, resume la posibilidad intrínseca de una idea de la conformidad teológicamente pensada del siguiente modo: “*en cuanto adaequatio rei (creandae) ad intellectus (divinum), la veritas es la que garantiza la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*”¹⁵⁵. En el fondo también, “*esta relación implica una convenientia de lo creado con el Intellectus Divinus, los objetos se conforman y coinciden en cierto modo no con el intelecto humano, ni nuestras formas de conocer, sino con el conocimiento y las ideas de Dios*”¹⁵⁶. Pero, en contraposición a esta idea de la creación teológica y de la verdad como conformidad de la verdad de las cosas (al hablar de verdad, Heidegger se refiere siempre a su posibilidad intrínseca) con el intelecto divino Heidegger aboga por una idea mucho más <<racional>> de la posibilidad de planeación de todos los objetos que se da a través de una razón mundanal, esta razón mundanal es lo que se entiende como una <<ley lógica>> en cuanto que se da por sentado el hecho de que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. Pero Heidegger, deberá concebir una idea diferente a la de la concepción teológica de la conformidad para afirmar que las cosas coinciden efectivamente en este respecto y para ello nos habla de un concepto <<racional>>de su esencia. Ahora existe una razón para afirmar que <<hay>> una esencia del hombre como portador y

¹⁵⁴ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 155

¹⁵⁵ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 154.

ejecutor del *intellectus* y no como un residir en la voluntad del Espíritu de Dios. Heidegger, prefiere hablar ahora, de una “‘*veritas est adaequatio intellectus et rei*’ y no de una ‘*veritas est adaequatio intellectus ad rem*’”¹⁵⁷, puesto que aquella adquiere, una validez universal y se presenta como una interpretación de la esencia de la verdad independiente de la concepción teológica en la que las cosas coinciden y se revelan únicamente a partir de la idea del *Intellectus Divinus*.

[La no verdad de la proposición (inconformidad) es el no coincidir del enunciado con la cosa (el ente mundanal), la no verdad de la cosa (no autenticidad) significa la no concordancia de lo ente, cuya esencia no reside más que únicamente en el intelecto divino sino además en el *intellectus humanus* como el que interpreta y ejecuta esta distinción de los fundamentos esenciales del coincidir o no de los entes entre sí. Pero la obviedad que implica el concepto de verdad debe tomarse además, tomando en cuenta sus fundamentos esenciales hasta afirmar y dar por sentado el hecho de que la verdad tiene su contrario, el cual es una no-verdad]¹⁵⁸. La verdad por lo tanto, coincide con su esencia pero siempre respecto a una conformidad y a una autenticidad que reside en una proposición pensada en y desde el propio intelecto humano. Pero Heidegger encontrará en ello una limitante importante que confiere al análisis de la verdad como conformidad o rectitud una necesidad de reconducción, nos topamos con una antigua tradición del pensar según la cual la definición filosófica de la esencia de la verdad libre de toda intromisión teológica, remitiéndose únicamente a la verdad proposicional, [se concibe a la verdad como la coincidencia (*omoiosis*) de un enunciado (*légon*) con una cosa (*prágma*)]¹⁵⁹, pero la pregunta que queda latente en la reflexión de Heidegger, es ¿Sabemos exactamente que implicación supone el hecho de que sepamos que significa esta coincidencia de un enunciado (o proposición) con la cosa, el ente mundanal?, para Heidegger, existe algo más que traspasa las barreras de una mera posibilidad externa de coincidencia, es la posibilidad de una coincidencia interna, es un modo de adecuación.

¹⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 156.

¹⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 155

¹⁵⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 155

¹⁵⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 155

3.2.3 La coincidencia de la verdad posee una posibilidad más interna.-

Cuando Heidegger nos habla de coincidencia, nos está hablando exactamente de una adecuación en el sentido de que cuando nos referimos al enunciado y a la cosa por él representada, encontramos ambos elementos en común los cuales hacen que estas coincidan entre sí. Pero que es exactamente lo que coincide, dirá Heidegger, cuando pone a la luz el ejemplo de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa y de las cuales afirmamos que son iguales y coinciden en su aspecto único, diremos de ellas por lo tanto que pueden emitirse enunciados comunes a ambas y que coinciden en cuanto que no podemos dudar que lo que se dice sobre una de ellas es verdadero, por ejemplo: está moneda es redonda. Efectivamente, este enunciado es verdadero y por lo tanto afirmamos que coincide con la cosa, pero ¿Qué relación pueden tener ambos, si sabemos que a cada uno de ellos le es inherente un aspecto diferente? “*La cosa es material, pero el enunciado no lo es por lo tanto, su naturaleza expresa una desigualdad*”¹⁶⁰. Dirá Heidegger sin embargo, que a pesar de esta desigualdad ontológica que existe entre ambos en la medida en que el enunciado es verdadero, coincide con la cosa. El enunciado coincide con la cosa por tanto, no en cuanto su mismidad ontológica, sino en cuanto que pone al descubierto un aspecto de la verdad de la cosa, es por ello por lo que afirmara tajantemente que el modo de la concordancia es una adecuación y no una anulación de la naturaleza ontológica del enunciado.[En la adecuación, ambas cosas continúan siendo lo que son tanto el enunciado como la cosa tienen que seguir siendo lo que son e incluso precisamente llegar a serlo; a cada uno corresponde una esencia y esta esencia es absolutamente distinta de cualquier otra cosa]¹⁶¹ puesto que si ambos llegasen a ser algo indistinto a lo que ontológicamente “son”, se anularían a sí mismos, la posibilidad de coincidencia y de concordancia del enunciado y de la cosa misma es meramente interna y busca la verdad tanto de la aserción como de lo que se pretende describir en el enunciado. [La cosa y el enunciado por lo tanto, persisten en su esencia puesto que ella es ontológicamente distinta de cualquier otra cosa]¹⁶². Pero se preguntara Heidegger, ¿cómo es posible esta adecuación entre enunciados y cosas si su

¹⁶⁰ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial Hitos Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 156

¹⁶¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 156

¹⁶² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 157.

esencia es internamente diferente?, para ello, Heidegger pasará a describirnos cual es exactamente la esencia de esta adecuación la cual no corresponde a una igualación *reíctica* entre cosas, sin más, sino sobre todo a una <<relación>> que se fundamenta en la esencia del enunciado y de la cosa.

La esencia de la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación que existe entre el enunciado y la cosa, por lo tanto, tal <<relación>> es posible únicamente a partir de esta indeterminación que muestra la imposibilidad de derivar la esencia de esta naturaleza así como su grado de adecuación. [Lo que el enunciado representa de la cosa, se presenta como un <<tal como>> que es justamente el hacer que la cosa se presente ante nosotros como objeto, el <<tal como>> concierne al re-presentar y a lo re-presentado en cuanto que al poner enfrente a lo que se pone a sí mismo y que atraviesa un enfrente abierto puede detenerse en sí mismo y para sí mismo como cosa que se muestra estable y permanente y en efecto, el enunciado es un algo permanente y estable cuyo objeto es dar el <<se>> referencial que hace que la cosa nos resulte por completo patente y provista de una cierta permanencia, la cosa resulta permanente en la medida en que es puesta en un enfrente abierto en una originaria conexión que siempre se pone en movimiento como un comportarse]¹⁶³. Heidegger, hablará de un comportamiento ontológico del enunciado respecto a la cosa que busca desvelar, este comportamiento es lo que permite la conexión originaria que siempre está en lo abierto y se atiene a un elemento manifiesto en cuanto tal que se muestra en esta conexión. *“Pero, ¿qué es eso que se manifiesta en esta conexión?, es decir, hablamos exactamente de <<lo presente>> que no es otra cosa que lo que hace bastante tiempo en la tradición filosófica, recibe el nombre de <<ente>>”*¹⁶⁴ y el ente es el que regula justamente este comportamiento de la aperturidad puesto que es él, el que permite la conexión fundamentalmente ontológica. Pero, ¿Qué es este comportamiento ontológico, en el cual podemos encontrar de modo implícito la esencia de esta conexión originaria?, dirá Heidegger, que este comportarse se mantiene siempre abierto a lo ente y toda relación que mantiene esta aperturidad por ende, puede ser considerada como un comportarse. Pero estos modos del comportarse, varían considerablemente dependiendo del tipo de ente del cual estamos hablando puesto que el ente es unitario en el modo de su

¹⁶³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 157

presentación esto significa que a su vez, que el carácter abierto del hombre es también diferente y obra e instaura calculativamente lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner: [es decir, el campo de la aperturidad misma que configura igualmente el comportarse de todo ente]¹⁶⁵.

Ahora bien, comportamiento del ente solo se da en la medida en que lo ente mismo se hace presente junto con el enunciado representador y se supedita sin ambigüedad alguna al tal como, esto es, al modo como el ente se hace presente en la aperturidad. El tal como, es pues justamente el paso hacia la aperturidad en la exterioridad del ente con lo cual queda demostrado el verdadero comportamiento de su devenir. *“El ente adviene por que posee efectivamente, ese comportamiento de aperturidad y en esa medida se hace posible el conocimiento efectivo de su carácter de abierto ya que el ente es conforme a sí mismo, efectivamente verdadero y conforme a lo verdadero, si el enunciado, se apega de un modo real a todo ello, decimos que este enunciado se adecua a lo ente, por lo tanto este enunciado puede reflejar la verdadera esencia de la verdad de lo ente que es lo que le da su carácter abierto”*¹⁶⁶. [El enunciado, sin embargo toma prestada esta conformidad del carácter abierto del comportarse pues solo mediante este puede llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora]¹⁶⁷. El enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse, pues, el propio comportarse que se mantiene siempre abierto, debe dejar que se le indique esta pauta. *“El representar es propio del carácter abierto del comportarse puesto que debe tomar el criterio de conformidad de todo lo que se representa de modo previo como un tal como, es decir, que la conformidad se adecua a la verdad del enunciado en cuanto que posibilita el carácter de todo aquello que va con la adecuación representadora y que por lo tanto podemos decir que vale como esencia de la verdad ya que proviene de una legitimidad más originaria, esta legitimidad originaria por lo tanto es la visualización del comportamiento ontológico de la cosa en su aperturidad”*¹⁶⁸. De aquí, dirá Heidegger, podemos visualizar de modo

¹⁶⁴ Ibíd. Pág. 157

¹⁶⁵ Paráfrasis del texto, Ibíd., Pág. 157

¹⁶⁶ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial Hitos Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 157.

¹⁶⁷ Ibíd. Pág. 157

¹⁶⁸ Ibíd. Pág. 158

mucho más claro esta tradicionalista y exclusivista asignación que la filosofía (dentro de la llamada tradición ontó-teológica) hace de la verdad respecto al enunciado, colocando a este último como su único lugar de asentamiento. Heidegger, será claro y enfático al negar claramente esta afirmación puesto que para él, la verdad no habita de modo originario en la proposición: la proposición es capaz solamente de expresar la aperturidad y el comportamiento de esta aperturidad a partir de su interna posibilidad y de manifestar su fundamento, en el fundamento reside la base que permite el conocimiento del ente que se mantiene siempre abierto y procura previamente una conformidad que no es otra que la apariencia de la consumación general de la esencia de la verdad, la verdad del enunciado reside en la conformidad y no exactamente en la búsqueda del conocimiento exacto de la esencia de la verdad de lo ente.

*“El enunciado es “morada” de la verdad (como conformidad), pero no así, morada de la Esencia de la verdad”*¹⁶⁹. Para ello, Heidegger, buscará ahondar aún más, pero ahora no más en la posibilidad interna que proyecta el enunciado, sino más bien en la fundamentación que posibilita esta conformidad de la que hablamos y que es de por sí la posibilidad única que el enunciado posee para trascender desde sí mismo hasta el ente: esto es la esencia de la conformidad, que se busca más allá del enunciado.

3.2.4 Para Heidegger la conformidad de la verdad y su fundamentación posibilitante.-

En efecto, Heidegger pretende explicar y demostrar que existe una fundamentación que posibilita la conformidad del enunciado la cual contribuye de muchos modos a determinar la esencia de la verdad y esta es la que dicta al enunciado la indicación de cómo debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo a esta conformidad con lo que se manifiesta en lo abierto. Pero, para que esto se manifieste en lo abierto y sirva como directriz debe tenerse un elemento indispensable para que pueda darse y fundamentarse la conformidad: este es el elemento manifiestamente dominante que surge en ella y vincula todo representar y se presenta tempranamente como un darse, esto solo sucede, si lo que se manifiesta en lo abierto es realmente libre Heidegger habla de: *“...un ser que es libre para que pueda manifestarse en la verdad y que nos da por lo tanto la posibilidad interna de la*

¹⁶⁹ Ídem.

conformidad”¹⁷⁰. Heidegger, buscara por lo tanto no solamente esta fundamentación que posibilita la conformidad, sino ante todo la esencia de la verdad que reside para Heidegger ahora en la esencia de la libertad, la esencia de la libertad se debe entender aquí como el fundamento de la interna posibilidad de lo que en principio y en general se admite como algo conocido y la tradición filosófica ha olvidado o no ha reparado lo suficiente en este punto; es por ello por lo que no se entiende lo suficientemente la esencia de la propia verdad. La primera afirmación importante de Heidegger, es por lo tanto esta: “*La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado es la libertad*”¹⁷¹, esto tendrá hondos repercusiones, puesto que deberá explicarnos cual es este carácter abierto del comportarse en cuanto que es aquello que posibilita internamente la conformidad que no tiene otra fundamentación más que en la libertad, puesto que la proposición se esencia en la conformidad y por tanto la proposición que afirma que la esencia de la verdad es la libertad, resulta chocante con cualquier acción de un enunciado representador, debemos decir que esto es el resultado directo de poner una obviedad en el lugar de otra y por lo tanto también el resultado de poner en apropiación un actuar obligado de la proposición. Por tanto, en el concepto de libertad pensamos no la verdad, sino el fundamento de su esencia, su posibilidad y por tanto su conformidad con lo que se presenta siendo libre. “*La verdad propiamente tiene como esencia a la libertad y por lo tanto la verdad se nos da propiamente en el dar-se siendo libre del ente*”¹⁷², esto es el significado de las palabras de Heidegger con las cuales nos reafirma el hecho de que el que actúa tiene que ser libre en el darse, o lo que es lo mismo, no debe tener impedimentos esto es lo que factualiza la posibilidad de relación del enunciar que se comunica y se apropia. [El enunciado se <<esencia>> a través de la propia verdad y a través de esta conformidad]¹⁷³. Ahora bien, Heidegger analiza también la no-verdad como una forma de desapropiación de la propia verdad y le adjudica un origen humano en la cual domina la subjetividad del sujeto humano (*Dasein*), confinada así, la verdad al libre disponer del hombre. Heidegger cree que a pesar de que el sujeto humano pueda alcanzar una cierta objetividad, no puede nunca salir de esta

¹⁷⁰ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 158.

¹⁷¹ Ídem.

¹⁷² Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 159.

subjetividad, puesto que son propios de él la falsedad y disimulo, la mentira y el engaño, la estafa y la apariencia en síntesis, todos los tipos posibles de no-verdad, la no verdad es por lo tanto inherente a la realidad del sujeto humano y por mucho que se esfuerce, esta objetividad seguirá siendo humana y estará siempre en manos del libre arbitrio del hombre en la misma medida que la subjetividad lo está. Por ello, es por lo que debemos afirmar que Heidegger pone al *Dasein*, como el portador de la no-verdad y esto consolida la idea metafísica según la cual, la verdad por ser aquello imperecedero y eterno tras lo que la filosofía va no puede nunca construirse sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano: “*el ser humano es por lo tanto, el ser más apto de captar la no verdad y reflejarla en su actividad*”¹⁷⁴. Esto no es contrario, sin embargo, a la esencia de la libertad, en la cual Heidegger coloca también el libre arbitrio del hombre a caer en el error, [el hombre es en esencia libertad y por lo tanto el ser libre es una propiedad que le pertenece al hombre en esencia: es la esencia del darse]¹⁷⁵. [La esencia de la verdad por lo tanto, domina <<sobre>> el hombre]¹⁷⁶ y es imposible saber en este momento como es que a pesar de que existe una contraposición tan honda entre el hombre y la verdad, pueda la esencia de la verdad encontrar su consistencia y fundamentación justamente en la libertad del hombre, esto es algo que Heidegger deberá aclarar para poder demostrar como el *Dasein*, es capaz de proyectar la verdad de las cosas y a través de ello poder introyectarse hasta su esencia. Sin embargo, Heidegger es claro en afirmar el hecho de que la no verdad por ser lo contrario de la verdad no entra dentro del ámbito de la pregunta por la esencia de la verdad y es por tanto no-esencia de la verdad, al ser la no-esencia de la verdad, interesa únicamente para poder analizar la subjetividad humana como medio de conducción del hombre al error: hablar de no-verdad, es hablar de una hondura metafísica del error en el que cae este “<<junco al viento>>”¹⁷⁷ como Heidegger llama en este texto al ser humano (*Dasein*). Heidegger, afirmará enfáticamente además, que “*la libertad es propia del hombre, pero al hacer mal uso de ella puede errar y caer de forma caprichosa en la no verdad que es lo*

¹⁷³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 158.

¹⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 159

¹⁷⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 158

¹⁷⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 158

¹⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 158.

contrario a la libertad”¹⁷⁸ pues en ella no hay posibilidad de expresión de lo que es libre, el ente no sale a la luz, no hay tampoco una conformidad del enunciado. La conformidad le viene al enunciado por lo tanto, de la libertad en la cual todo coincide respecto a su aspecto principal el cual no puede nunca ser fundado sobre la fragilidad del ser humano que es justamente el que se encuentra enclaustrado en esta subjetividad. Pero existe algo más, fundamental y problemático: Heidegger, explica ya cual es la esencia de la verdad como conformidad, pero ahora deberá explicarnos la esencia de esta libertad “*que es algo muy distinto y se basa en el dejar-ser*”¹⁷⁹.

3.2.5 La Verdad como forma de Libertad: su esencia.-

Heidegger, iniciará dándonos la siguiente indicación: “*¿Cómo debemos pensar esta esencia de la libertad?, puesto que se define como algo distinto respecto a la esencia de lo que se manifiesta como algo abierto; por tanto, debemos encontrar la conexión esencial de la verdad como conformidad y la libertad que la encontraremos obviamente en esta esencia de lo manifiesto que es también lo que es libre*”¹⁸⁰. [Esta meditación que hacemos para encontrar la conexión entre verdad y libertad nos lleva a pensar la esencia del hombre a partir de una fundamentalidad esencial del *Dasein* que retrotrae hacia nosotros la esencia de la verdad]¹⁸¹: es decir, estamos buscando un fundamento oculto aquello que posibilita la conformidad y que recibe su esencia desde una esencia mucho más originaria que podemos rastrear en la verdad esencial.

La esencia de la libertad debe ser pensada por lo tanto desde la perspectiva de lo que Heidegger llama un dejar-ser y que es lo que se deja ser: “*pues lo manifiesto, el ente mismo en aperturidad*”¹⁸². El ente mismo está siempre abierto en un comportarse que es también abierto y lo que este ente pone en la conformidad es su mismidad, es lo que se manifiesta en algo abierto. La libertad se desvela ahora como un dejar-ser, este dejar-ser se vuelve su fundamento principal y la centralidad de todas las manifestaciones ónticas. Heidegger,

¹⁷⁸ Ídem.

¹⁷⁹ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 160.

¹⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 160

¹⁸¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 159

¹⁸² Ídem.

habla del dejar ser como un dejamiento metafísico “<<dejamos ser a lo ente>>”¹⁸³ pero no adquiere el sentido de un desinterés o de una indiferencia, sino que es más bien un meterse en lo ente, pero en lo que en realidad se mete es en lo abierto y en su apertura puesto que es ahí donde el enunciado encuentra el ámbito de lo ente más abierto. Ahora bien, Heidegger retrotrae hasta sus orígenes esta idea de la aperturidad para hablarnos de la *Alétheia*: lo no oculto. Esto implica una idea mucho más originaria de la verdad teniendo en cuenta la conformidad del enunciado y los ámbitos incomprendidos por la mayor parte de la tradición filosófica: desocultamiento y desencubrimiento, es por ello por lo que Heidegger prefiere traducir el término <<Alétheia>> como desocultamiento de lo ente (en sus orígenes griegos, este ente fue pensado como ‘physis’ la realidad al descubierta). “Dejar ser, esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es significa meterse en lo abierto y en su aperturidad, una aperturidad que incluye a todo ente”¹⁸⁴. Esta aperturidad, permite que el ente se manifieste en lo que es y tal como es, puesto que la adecuación representadora extrae de él su norma como un deber para consigo misma, trasladando a lo abierto todo comportamiento del ente, es por ello por lo que el ente es el que dicta siempre la pauta a la conformidad entendiendo claro que el ente está metido dentro de la aperturidad.

“La libertad o el dejar-ser tiene la obligación de exponer la realidad del ente en aperturidad y por lo tanto, la obligación de buscar la norma de la adecuación representadora”¹⁸⁵, por ello es que la libertad es a la vez de ex-ponente, ex-istente. Pero la libertad encierra muchos sentidos a partir de los cuales no podemos encontrar su esencia ni mucho menos el sentido real del desocultamiento de lo ente: [estos son los dos sentidos que en nuestra vida cotidiana toma la libertad como una inclinación <<positiva>> y como una <<negativa>>, a partir de ellos pues no se revela la aperturidad ya que la libertad no puede reducirse a ser un simple capricho de la volición del *Dasein*]¹⁸⁶. La verdad en un sentido ontológico, debe entenderse por lo tanto, únicamente como un exponerse en el desocultamiento de lo ente, es ese meterse propiamente en el desencubrimiento de lo ente como tal. [El propio desocultamiento se preserva en el meter-se puesto que es ex-sistente

¹⁸³ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial Hitos Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 160.

¹⁸⁴ *Ibíd.* Pág. 161

¹⁸⁵ *Ídem.*

¹⁸⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 159.

para la aperturidad de lo abierto, en el <<aquí>> el ente es lo que es por lo tanto se convierte en un fundamento que es devuelto al *Dasein* puesto que tiene en él la posibilidad de la <<existencia>>]¹⁸⁷ que no es la existencia en el sentido de un aparecer o un estar ahí delante de un ente, sino en un sentido de ex-posición. Evidentemente, dirá Heidegger, “*esta existencia no es un esfuerzo moral o anímico que ejecuta el Dasein puesto que no depende de él, sino que del ente como tal, este es el que fundamenta el ser aquí*”¹⁸⁸ ya que en él es donde y únicamente puede experimentarse el desocultamiento. Este desocultamiento es el que posibilita además la historia y por él tiene sentido hablar de la existencia de un hombre histórico, el hombre histórico es el primer hombre que se pregunta por el ser de lo ente y por su desocultamiento. “*La ex-istencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal*”¹⁸⁹ por ello es que en la pregunta histórica de lo ente es en donde se experimenta por vez primera el desocultamiento. “*Lo ente en un principio, se presenta como physis como un surgir que brota a la presencia y por lo tanto como devenir ya que marca el destino histórico de lo ente como tal y en su totalidad*”¹⁹⁰. Pero esta *physis* de los griegos no debe confundirse con la *natura* de los latinos puesto que aquella es la fuente originaria de la que brota la realidad en general y la *natura* la realidad creada en general: “*solo el ente es histórico, la <<naturaleza>> no tiene historia*”¹⁹¹ y esto tendrá serias repercusiones para el análisis del hombre ex-istente e histórico como veremos más adelante. “*Physis es solo el inicial desencubrimiento de lo ente en su totalidad pues la historia solo comienza cuando lo ente precisamente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento*”¹⁹² y esta preservación tiene como objeto único la pregunta de lo ente como tal: solo así tiene sentido hablar de historia, solo así se desvela esta faceta cronológica de la realidad.

Ahora bien, el inicial desencubrimiento de lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y simultáneamente iguales en el tiempo que al resultar

¹⁸⁷ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 160

¹⁸⁸ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 161.

¹⁸⁹ *Ibíd.* Pág. 160

¹⁹⁰ *Ídem.*

¹⁹¹ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 162.

¹⁹² *Ibíd.* Pág. 162.

inconmensurable abre lo abierto y la apertura a cualquier medida de lo ente, lo ente es por lo tanto la medida de lo histórico. Desde luego, Heidegger, deberá destacar el papel del *Dasein* como aquel agente descubridor de esta relación de lo ente y del ser-aquí existente que posee la <<libertad>> la cual le permite la apropiación de posibilidades ontológicas de elección, a la vez que le conmina a la búsqueda de lo ente, Heidegger afirma, para decirlo en otras palabras que el hombre por el hecho de poseer <<libertad>> tiene entre muchas opciones la necesidad de optar siempre por el ente, puesto que la libertad en sí solo tiende a él: *“la <<libertad>> no le pertenece al hombre, al modo de una posesión <<más>> entre las cuales elige, sino que ocurre lo contrario, la libertad el ser aquí ex-sistente y descubridor, posee al hombre de un modo originario ya que es ella la única que concede a una humanidad esa relación con lo ente como una totalidad, fundamentando así y caracterizando por primera vez toda historia”*¹⁹³: la historia por tanto, se vuelve para Heidegger una relación ontológica de lo humano y el ser-aquí existente como una totalidad, vinculada directamente con el hacer cotidiano y real de nuestras voliciones.

Es innegable, pues que Heidegger habla del hombre ex-sistente real y: *“únicamente él es histórico puesto que en el fondo solo él puede percibir esta relación”*¹⁹⁴. [La libertad, en cuanto dejar ser a lo ente consume la esencia de la verdad como desocultamiento de lo ente, por lo tanto el comportarse humano se mantiene en buena manera abierto y busca acomodarse a la contención y compostura del dejar ser: esta conexión está implícita en el *Dasein*, la libertad trae ya consigo la interna indicación de adecuar el representar al ente]¹⁹⁵. *“La libertad consume la esencia de la verdad a través de proposiciones, pero la <<verdad>> no puede nunca ser la característica de una proposición enunciada por un <<sujeto>> humano acerca de un <<objeto>> y que luego toma validez en todo ámbito, sino que es únicamente ese descubrimiento de lo ente a través del cual se presenta una apertura, esta apertura es el espacio a través del cual se introyecta esa relación de lo humano con lo ente y en este ámbito se expone todo comportarse del Dasein”*¹⁹⁶ y su actitud como una aperturidad de él mismo en trascendentalidad abierta y como forma del

¹⁹³ *Ibíd.* Pág. 160

¹⁹⁴ *Ídem.*

¹⁹⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 160

¹⁹⁶ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 162.

desencubrimiento y precisamente en este punto, es en donde decimos que lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento, el ente no puede nunca preservarse en su ocultamiento, puesto que corresponde a su esencia la aperturidad ya que tanto él como el *Dasein* mismo son únicamente al modo de la ex-sistencia y la ex-sistencia es <<libertad>> en la medida que posibilita su desencubrimiento.

Ahora bien, Heidegger será claro y específico en este punto: *“la libertad podrá consumir y llevar a cabo la esencia de la verdad únicamente en la medida que deja ser a lo ente, el ente puede ser, pero no necesariamente en su <<dejación>>”*¹⁹⁷; dejación no tiene un sentido de descuido o negligencia de algo respecto al *Dasein*, sino que es un dejar ser en la mismidad propia de algo que le da al ente la posibilidad de elección. Por otro lado, la capacidad de la libertad que le posibilita el poder adecuar el representante al correspondiente ente, no es una posibilidad gratuita sino que es una dote interna que consiste en la adecuación al correspondiente ente: *“es por ello por lo que debemos afirmar que la existencia del hombre significa la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica que se preserva para el Dasein mismo como desencubrimiento de lo ente en su totalidad”*¹⁹⁸. Heidegger, por lo tanto se limitará a decirnos que el sentido y las posibilidades de la historia solo tienen razón de ser dentro del desencubrimiento totalizante de lo ente, pero no nos dice realmente si el consumidor de esta historia es el *Dasein* histórico mismo: para Heidegger, lo importante son las determinaciones originarias de la verdad, las cuales realizan y permiten las decisiones que se toman en el marco histórico. *“El hombre (Dasein) solo puede percibir esta relación cuando es capaz de percibir la esencia originaria de la verdad como aperturidad en <<dejación>> del ente como totalidad”*¹⁹⁹: las decisiones realmente importantes del *Dasein*, operan únicamente en este ámbito. Por otro lado, debido a que el hombre posee una capacidad auto regulativa y un comportarse que le brinda capacidad de decisión como un *ens* histórico, el puede no dejar ser al ente tal como es, ya que la verdad es en esencia libertad y de esto depende el hecho de que el ente se vea opacado, oculto y disimulado en el devenir de la historia: en este sentido no tiene razón alguna hablar de historia, pues el ser la libertad cuanto tal dejan de

¹⁹⁷ *Ibíd.* Pág. 162

¹⁹⁸ *Ídem.*

¹⁹⁹ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión

ser ex-istentes y desencubridores. Esto se traduce como una patencia de la in esencialidad de la verdad que deja de ser tal cual es, puesto que al perder su esencial libertad puede también el carácter de desocultación en mismidad. [La libertad existente no pertenece al hombre en cuanto existente, sino que este depende de aquella para ser, pero tampoco es una posesión del ente en cuanto tal, puesto que el ente no pone en libertad la esencia de la verdad a partir de su desocultación sino que el *Dasein* al entrar en contacto con el ente puede hacer surgir esta esencia a partir de proposiciones verdaderas]²⁰⁰. Por ello, Heidegger no culpa de un modo total al hombre de la in esencialidad de la verdad ni de los errores históricos puesto que estos no pueden surgir a posteriori de la incapacidad o dejadez con la que este actúa: [la no-verdad no posee otro origen más que la esencia de la verdad misma]²⁰¹. En el seno de la verdad se gesta también la no-verdad, ambas son las *facies* de una misma moneda y en el fondo se pertenecen mutuamente, no existe una dialéctica en el sentido negativo de contraposición de dos fuerzas antagónicas, sino que únicamente como una mostración de dos facetas del ente en aperturidad y en ocultamiento: lo desocultado trae a la luz la verdad, lo oculto hace patente el aspecto in esencial que reside en ella. Es por ello que la pregunta acerca de la in esencialidad de la verdad ayuda de un modo decisivo para poder plantear adecuadamente la pregunta por la esencia de la verdad, solo así, además, puede llegar hasta el ámbito más originario de lo preguntado por ella en donde el análisis del desvelamiento de la esencia incluye también la reflexión y meditación acerca del surgir de la no-verdad: [la no-verdad se vuelve por lo tanto un ámbito de reflexión que nos dice y nos lleva de la mano para poder descubrir el hecho de que la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, pero también, el hecho contradictorio de afirmar que la no verdad no puede equipararse con la no conformidad del juicio, la in esencialidad es por lo tanto un hito, un algo previo al descubrimiento de la autentica esencia de la verdad]²⁰². Cuando este problema es resuelto, el intelecto tendrá que enfrentar una interrogante mucho más profunda que la mera esencia de la libertad, esta es: ¿Cuál es la verdadera esencia de la verdad y de qué modo se desvela?, este es un tema que trasciende el análisis de la esencia de la libertad y nos enfrenta con un ámbito originario en las explicaciones de la verdad.

electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 162.

²⁰⁰ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 163

²⁰¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 161

3.2.6 Heidegger y la idea de verdad última: su esencia.-

Heidegger ya trató de aclararnos el hecho explicativo que nos dice que la libertad es un dejar ser existente que descubre a lo ente y que la verdad es en esencia libertad, cosa que no es lo mismo a la afirmación de cuál es la esencia de la verdad ya que esta incluye un dejarse implicar en el descubrimiento de lo ente en su totalidad como una determinación de la libertad misma y destina todo comportamiento del *Dasein* y sus posibilidades a un estado de ánimo relativo siempre a este ente como totalidad: *“la esencia de la verdad radica en el descubrimiento del ente como una totalidad”*²⁰³ y esta capacidad de reconocimiento es lo que particularmente podemos llamar el comportamiento del *Dasein*.

El comportamiento, es también entendido por Heidegger como una disposición o un temple de ánimo: *“el cual tendrá como alcance una exposición ex-sistente en el ente en su totalidad y esta exposición solamente es <<vivenciada>> y <<sentida>>, pero esto, refleja una privación de la esencia de la verdad”*²⁰⁴ puesto que el temple de ánimo o disposición no puede nunca ser captada como una <<vivencia>> o un <<sentimiento>> y no podemos por lo tanto vislumbrar su esencia ya que *“el hombre que vivencia, sin vislumbrar la esencia del temple de ánimo, Está comprometido siempre en una disposición desveladora del ente en su totalidad”*²⁰⁵, esto nos señala claramente el papel del hombre histórico del cual nos habla Heidegger, el cual consiste en el comprender y descubrir este temple del ánimo que nos eleva al despertar del ente como totalidad: *“el papel de la historia, es siempre el posibilitar a través de un compromiso el descubrimiento del ente, para el hombre, la historia es captada pero a su vez se vuelve una posibilidad”*²⁰⁶. La revelación del ente como totalidad, sin embargo, no coincide con la suma del ente que se conoce en cada caso, puesto que la revelación de este como totalidad es poco o nada conocido para el hombre mismo y apenas toscamente reconocido por la ciencia, ya que la revelación del ente como totalidad impera en ámbitos donde lo conocido y lo cognoscible ha llegado a ser inabarcable: el ámbito de la esencia de la verdad es irreconocible sin la

²⁰² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 161

²⁰³ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos Alianza*, 2000, Págs. 151-171, Pág. 163.

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 163

²⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 161.

²⁰⁶ *Ibíd.* Pág. 164

revelación efectiva del ente como totalidad y como un concordante dejar-ser. Heidegger, introduce aquí su discurso sobre la técnica y nos dice que esta es limitada en el reconocimiento de esta totalidad que domina el descubrimiento del ente, la técnica no es capaz de abarcarlo como una totalidad y es más, resulta ser un “achatamiento” del conocer, dirá Heidegger que rebaja la revelación del ente a la aparente nada, la técnica en este sentido, se vuelve un agente ocultador del ente sin que Heidegger lo pueda percibir a cabalidad puesto que al dar a la actividad técnica una actitud ilimitada de dominación sobre las cosas deja un espacio de insistencia a esta, para que penetre en el concordante dejar-ser. Ahora bien, el ente como totalidad y con su concordante dejar-ser penetra por una cualidad intrínseca a todo comportamiento del *Dasein* que se deja dar como tal en la revelación, puesto que este <<en su totalidad>> es lo que más busca desocultar aquello que aparece como lo incalculable e inaprensible y que no se deja captar nunca desde el ente que se manifiesta en cada caso, aunque pertenezca a la naturaleza o a la historia, estos ámbitos solo pueden aparecer ambos como totalidades y esto resuena en la frase que Heidegger nos reafirma continuamente: “*La naturaleza y la historia, al igual que el ente solo pueden ser dados en aperturidad y como totalidades, esto es lo que llamamos y debemos entender como el concordante dejar-ser al ente*”²⁰⁷. [Lo que acuerda sin embargo, no se identifica con la mera nada y puesto que la mayor parte de las veces coincide con lo más corriente y menos pensado debemos decir que corresponde a una ocultación (*Verbergung*) del ente en su totalidad; la totalidad no es por lo tanto, únicamente negada sino sobre todo ocultada por el *Dasein* mismo, puesto que la revelación del ente en su totalidad está sujeta a este comportamiento azaroso]²⁰⁸. Esto se da, apelando siempre a la condición de que el dejar-deja-ser al ente con el que se relaciona a partir de un comportamiento individual que tiende a des-velar al ente como totalidad es decir, lo oculta como totalidad.

Por lo tanto, Heidegger identificará tajantemente a esta relación como un ocultar y no como un manifestarse, para dirigir nuestra atención hacia el descubrimiento de la no-verdad como ocultación; pero la no verdad —como veremos más adelante—no es solamente la contraparte negativa de la verdad, sino más bien, el aspecto complementario: “*si la verdad se des-*

²⁰⁷ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos Alianza*, 2000, Págs. 151-171, Pág. 164.

²⁰⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.* Pág. 164

oculta, también lo hace la no-verdad, no puede comprenderse aquella sin esta y esto debido principalmente al hecho de que el dejar ser es en sí y simultáneamente ocultar: la libertad es la afirmación de la aperturidad del ente, pero es también la negación del desvelar del ente como totalidad”²⁰⁹, cuando el ente rompe con esta auto afirmación como un desvelarse es cuando afirma Heidegger que este ente queda desvanecido en el ocultamiento y por lo tanto no podemos tener conocimiento alguno de la verdadera esencia de la verdad, [pero esta es una *facies* de esta esencia de la cual estamos hablando que se presenta como una privación (*Stéresis*) de la verdadera esencia de la verdad como un ocultamiento]²¹⁰. Ahora bien, hemos estado hablando de la esencia de la verdad la cual debemos concebir dice Heidegger, como una <<aperturidad>> en dejación, y que en la libertad ex-sistente del *Da-sein* acaece también la ocultación del ente en su totalidad, esto es el ocultamiento: el ocultamiento posee pues una esencia desde la cual deriva su co-origenariedad y esta no es otra que la no-verdad; la no-verdad pues, deberá ser analizada como la negación de la *Alétheia* y como la coartación de su desvelar. Tenemos pues, según Heidegger tres estratos por así decirlo de la verdad: “*La verdad como <<adecuación>>, la verdad como estar al descubierto de los entes fundamento de aquella y la verdad como aperturidad del propio Dasein, que funda a su vez la verdad de los entes. Con esta ultima verdad, habremos llegado al fondo definitivo de toda verdad: verdad sería, por lo tanto, aperturidad del Dasein como momento constitutivo de su ser*”²¹¹, pero Heidegger, insistirá en el hecho de que debemos de considerar a la no-verdad como un estrato o nivel el cual conduce a la liberación de esta dejación del ente: “*El ente se encuentra atrapado, escondido, escindido en esta obnubilación que es el ocultamiento y el Da-sein debe por todos los medios, traer a la luz esta verdad como desocultamiento en aperturidad que nos lleva necesariamente al rompimiento definitivo de la libertad como una forma de privación de la verdadera esencia de la verdad: la libertad, es el rompimiento definitivo del Da-sein, con cualquier tipo de Stéresis*”²¹².

²⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 164

²¹⁰ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 162

²¹¹ *Ídem.*

²¹² Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 164.

3.2.7 Para Heidegger Ocultación=No Verdad.-

[Ahora bien, puesto que el ocultamiento se configura como un desvelar de la *Alétheia* negado y apropiado no como *Stéresis*, sino que como una propiedad, debemos afirmar que es realmente el propio no-desvelamiento y la propia no-verdad las que subyacen a la base de la propia esencia de la verdad: no-desvelamiento y no-verdad son dos aspectos que finalmente terminan complementando a la esencia de la verdad que se ve nublada y/o disimulada por la no-esencia de la verdad]²¹³. La no-esencia implanta al ocultamiento el cual es más antiguo que cualquier revelación o desocultación de este o aquel ente: “*el ocultamiento, pensado pues, desde la verdad como desvelamiento, es el no-desvelamiento y de ese modo, la no-verdad correctamente enlazada con su contraparte mayormente representada por la verdadera esencia de la verdad*”²¹⁴. La no-verdad, se vuelve en este sentido un resguardar del dejar-ser en tanto que lo oculta ajeno a su mismidad y por lo tanto ajeno a la aperturidad misma del *Da-sein*, pero, [¿Qué es lo que resguarda el dejar-ser en referencia a la ocultación?]²¹⁵, debe ser algo muy específico y muy delimitado ya que debe de hacer referencia a este resguardo del dejar-ser no de un modo meramente parcial e individual, sino que debe contener el resguardo de todos los entes en general, esto es lo que Heidegger llama: “*...ocultación de lo oculto en su totalidad del ente como algo que se encuentra fundado en el misterio (Geheimnis)*”²¹⁶. Este misterio, procede de la ocultación de lo oculto que gobierna además, el *Da-sein* mismo del hombre por el cual se ve pre-dispuesto siempre a caer en el error: “*la ocultación resguarda el dejar-ser y el dejar-ser al ente en su totalidad que le desvela y simultáneamente le oculta, el ente se encuentra constantemente desvelado y ocultado*”²¹⁷ puesto que ocurre que la ocultación misma parece como lo oculto en primer término. Heidegger nos hablara en primer término, de una ocultación en el sentido de un <<no esenciar>>; este no-esenciarse no significa aún la caída a la esencia en el sentido de universalidad o de las posibilidades mismas del ente, sino que toma el sentido de un hacer presente previamente: [<<Vor wesende>>, la no-esencia hace

²¹³ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 162

²¹⁴ *Ibíd.* Pág. 165

²¹⁵ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 162

²¹⁶ *Ídem.*

²¹⁷ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 165.

presente previamente su ocultación y en este sentido trae a la aperturidad todo el misterio en que le encierra el proceso mismo de la ocultación]²¹⁸.

Ahora bien, la verdad posee una no-esencia la cual es el misterio, el misterio mismo resguarda en su seno todo el sentido del <<no-esenciarse>> ya que indica la desfiguración de aquella esencia que se encuentra en estado de dejación o decaimiento. Pero la no-esencia, sigue siendo de muchas maneras esencial a la esencia misma, puesto que no llega nunca a ser in esencial en el sentido de indiferencia ya que su sentido pertenece a lo universal y a las posibilidades mismas, y esto se justifica aún más, si conocemos de antemano, el hecho de que el *Da-sein* en tanto que ex-siste resguarda un primero y mucho más amplio no-desvelamiento (*Un-entborgenheit*) que es la autentica no-verdad: [en el primero de todos los no-desvelamientos recae el sentido primario de la no-verdad y este se deriva principalmente del hecho de que el *Da-sein* se encuentra íntimamente vinculado a este resguardar de la autentica no-esencia de la verdad]²¹⁹. Heidegger, nos muestra ahora una nueva dimensión de la no-esencia de la verdad, puesto que esta, no solo religa al ámbito no experimentado y sustantivado de la verdad del ente como una totalidad, sino que también nos une con el ámbito más insospechado e inicial de la verdad del ser: en el fondo, Heidegger deberá aclarar que la ocultación lleva tras de sí la ocultación de la verdadera esencia del ser (su verdad) ya que esta es una parte fundamental del *Da-sein* en cuanto existente; <<no esencia>> corresponde a su estructura que configura siempre todas sus significaciones.

Es evidente, sin embargo precisar que existe una relación que funda todo comportamiento y la cual brinda la orientación precisa al ente y su desvelamiento: “*Esta no es otra que la libertad en cuanto un dejar ser del ente, que es en sí una relación resuelta, es una relación de entschlossene, en la cual tanto el ser como el ente apelan a la aperturidad y el desvelamiento, por lo tanto es una relación con la ocultación que se oculta ella misma*”²²⁰; en la paradoja del <<no esenciarse>> del *Da-sein* mismo, por lo tanto, prepondera claramente un olvido del misterio y a su vez se desvanece en este para poder mostrar su carácter de ocultador de la verdadera esencia del ente y de la verdad misma: todo esto crea

²¹⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 163

²¹⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 163.

²²⁰ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión

en el hombre la capacidad de adaptación a un comportamiento que no hace más que relacionarse constantemente con el ente y se conforma casi siempre con su respectiva revelación, esto se conoce por Heidegger como un atenimiento a la mismidad revelada del ente: el *Da-sein* se atiene a la verdad revelada como verdad corriente en la aperturidad por lo que la percepción que experimenta el *Da-sein* se puede quedar corta si se atiene siempre a esto dominable, aún cuando se trata únicamente de lo más primordial y de lo más último y el proponerse en la ampliación de la revelación misma en los más diversos ámbitos se basa siempre en esta percepción corta por lo que le es poco probable que pueda transformar, reapropiarse y asegurarse esta revelación como tal, es por ello, por lo que esta relación se hunde siempre en la oscuridad de los más profundos enigmas, oscuridades, indecisiones y dudas que configuran la ocultación de la verdad del ser y de la aperturidad del ente, al tiempo que no permiten la verdadera y real afianzación de aquellas preguntas que nos conducen a lo más esencial y sucede prácticamente que se olvida por completo el verdadero sentido de la desocultación: [donde el ocultamiento del ente en su totalidad es admitido solo como un límite que se anuncia eventualmente, la ocultación en cuanto acontecimiento fundamental, se hunde en el olvido]²²¹. [Este olvido, implica sin embargo el olvido del *Da-sein* mismo en aras del misterio y su <<desapropiación>>, el misterio resulta ser por lo tanto un afincar la pregunta por la verdadera esencia de la verdad, en un no dejar que impera la ocultación de lo oculto]²²²: Por ello, “...*el misterio olvidado del Da-sein no es alejado por el olvido, sino que el olvido presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo olvidado, podríamos decir, que esta <<desapropiación>> del Da-sein en aras de la ocultación es solamente aparente ya que el misterio creado por la bifurcación masiva de enigmas, presta importancia a esta aparente desaparición de lo olvidado*”²²³. Heidegger, dirá ahora, que la razón principal y si cabe decir la más racional; por la cual el hombre olvida al ente en su totalidad se hunde en este océano insondable de enigmas, es que este completa su <<mundo>> únicamente con sus necesidades y propósitos más recientes y lo llena con meros proyectos y planes, pero no lo proyecta a través de la aperturidad sino que se queda únicamente con la aparente <<desocultación>>; “*el hombre*

electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 166.

²²¹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 164

²²² Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 165.

–y hablamos del hombre histórico en cuanto tal- únicamente proyecta en lo corriente y junto a sus hechuras (*Gemachten*), solo se procura nuevas medidas y alcances, pero no medita nunca en el fundamento mismo del <<tomar como medida>> ni en lo que Está tomado como medida, por lo tanto la esencia de lo que da la medida queda olvidada por completo y es deber del hombre rescatar esta esencia para poder descifrar el verdadero sentido de estas hechuras a través de las cuales traza su horizonte de vida”²²⁴. Pero este horizonte de vida no es únicamente una proyección de medidas, sino que también de metas y en el transcurrir de la búsqueda de estas, el hombre se equivoca en cuanto a la autenticidad esencial del alcance de estas; esto deriva principalmente de la posición gnoseológica a partir de la cual el sujeto es la medida de lo ente, es el sujeto el que proyecta la esencia de lo ente además. “La humanidad posee una errada seguridad de sí misma” que equivoca toda medida real de lo ente, esto insiste en un perdurar del error que tiene su base en lo incognoscible de la relación del *Da-sein* para consigo mismo, en la que se da su sentido y base como un *ex-sistente*, el *Da-sein* es *ex-sistente* puesto que a su vez es *in-sistente*, ya que se encuentra constantemente *in-sistiendo* con su esencia en el errar unívoco del hombre y de la humanidad como totalidad”²²⁵. Que el *Dasein*, *ex-siste* e *in-siste*, significa exactamente que este perdura y busca su apoyo total para él mismo en la relación que equivocadamente la humanidad le impone, puesto que entre más, el hombre en cuanto <<sujeto>> se impone a todo ente como medida más equivoca la medida de la aperturidad y por tanto el *Da-sein* lucha y se aferra a este esfuerzo que nace de su constitución interna. [El *Dasein* por tanto, persiste aferrándose a aquello que ofrece como un en sí y por sí en cuanto al ente abierto que es su verdadera medida]²²⁶.

“*Sigue imponiéndose el misterio a la estructura existencial del Da-sein, en cuanto que este ex-siste e in-siste, pero el <<misterio>> ahora se impone como esencia de la verdad que ha llegado a caer en el olvido; al imponerse el olvido a la verdadera esencia de la verdad, esta se vuelve <<in esencial>>*”²²⁷. Todo esto en el fondo tiene un solo objetivo el cual es:

²²³ Ídem.

²²⁴ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 166.

²²⁵ *Ibíd.* Pág. 166.

²²⁶ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 165

²²⁷ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 167.

llegar a la explicación primaria acerca de la estructura real de la no-esencia de la verdad, la cual se presenta a simple vista como la no-verdad; pero la no-verdad también presenta un carácter y un revestimiento propio el cual se hace presente como error: la no-verdad (aclara Heidegger) además de ser una forma de ocultación es también una forma de error.

3.2.8 No-Verdad = error.-

El hombre –nos dirá Heidegger- al insistir yerra, puesto que al hacerlo y al tomar al ente como medida se aparta del *Geheimnis* que le es propio y por lo tanto se aparta de la verdadera esencia de la aperturidad que es propia del ente, el problema es que el hombre solamente insiste en tomar al ente en su mismidad a secas como un algo ya existente y no como un algo que remite constantemente a la imposición del misterio. [Este volcarse insistente del *Dasein*, se debe principalmente a un ir de acá para allá que se produce por el alejamiento ex-sistente del misterio: este ir de acá para allá del hombre que pasa de largo el misterio en el que se encuentra sumergido el ente le deja solo en lo habitual y más próximo de este]²²⁸; esto es lo que Heidegger llama error.

Pero el error, es mucho más que un simple estado gnoseológico equivocado en el que cae el *Dasein* y mucho más que una insistencia de su misma ex-sistencia: el error como olvido central de la ocultación pertenece a la constitución interna del *Dasein* y el hombre en cuanto histórico tiene que vérselas inevitablemente con él. El hombre no está yendo, o no está próximo a error sino que el error le está siendo impuesto desde el momento en que existe e in-siste en perseguir la determinabilidad del ente: [el hombre está de por sí en el error, el hombre yerra por que la ex-sistencia insiste y en este insistir vuelve una y otra vez a equivocar la medida del ente]²²⁹. Pero, debemos preguntarnos una cosa, ¿En que impera el olvido de la ocultación que se convierte luego en el error mismo?, la respuesta de Heidegger, ira en dirección a la ocultación del ente como totalidad y no tendrá más remedio que admitir que el olvido impera en el desvelamiento del respectivo ente, ya que es esto el más claro signo del olvido de la ocultación cuanto tal. [El error, sin embargo, es el fundamento de lo erróneo (*Irtum*) en cuanto que es el eslabón principal que conduce desde la esencia inicial de la verdad al error como un <<no-esenciarse>> y por tanto debe

²²⁸ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 166.

afirmarse que es su esencial anti-esencia en cuanto que es el fundamento central del tropiezo, hasta posarse en el señorío de la historia como una intrincada trama que despliega todos los diversos modos del errar: la historia por tanto, gravita en este espacio del error esencial de la *Gegenwesen* (anti-esencia) de la verdad misma]²³⁰. Heidegger, deberá hacernos más claro esto, puesto que de lo contrario deberemos vernos obligados a afirmar que la historia no tiene un verdadero sentido o una validez práctica en la fundamentación de su postura filosófica ya que al verse reducida a una concatenación interminable de errores, aparecerá como la consecuencia fatal de todo el recorrer infinito del *Dasein* a través de los tiempos: el errar aparece como una continuidad cronológica más que una “continuidad epistémica”, o en el peor de los casos como un repetir interminable de desaciertos.

Ahora bien, todo comportamiento ontológico de acuerdo a la apertura y a la referencia que tiene del ente como totalidad tiene una manera de errar: el *Dasein* yerra en los desvíos y extravíos de las actitudes y decisiones esenciales que toma desde siempre, la humanidad circula además, en este ámbito. *“El errar no distingue niveles, puesto que domina por entero al hombre y le posibilita para que siga repitiendo el errar de momento en momento: esto constituye el punto de despliegue de lo erróneo que para la filosofía ha representado desde antaño la no conformidad del juicio como falsedad del conocimiento y que en el fondo representa un modo meramente superficial de nombrar al errar como una cuadratura en la que converge la <<no-esencia>> de la verdad”*²³¹. Ahora bien, el errar se corresponde latentemente con el comportamiento que despliega la humanidad histórica y para que su marcha pueda ser considerada errónea debe coincidir con la aperturidad del *Dasein*: *“la aperturidad es el dominio del errar, en cuanto que domina por entero al hombre”*²³². Pero el errar es solamente una consecuencia de las tantas posibilidades que el *Dasein* puede tomar de su ex-sistencia y entre estas, está la posibilidad de no dejarse llevar al error y no sucumbir a él, el hombre solo debe experimentar el error en cuanto tal y no asustarse ante el misterio de la ocultación del *Dasein*. El hombre se encuentra en cuanto *Dasein*, ensimismado en lo que Heidegger llama <<penuria de la coacción>> (*Not der*

²²⁹ Paráfrasis del texto, *Ibíd.*, Pág. 166

²³⁰ Paráfrasis del texto, *Ídem.*

²³¹ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos Alianza*, 2000, Págs. 151-171, Pág. 168.

²³² *Ibíd.* Pág. 168

Notingung) que es para hablar en términos prácticos el sometimiento al que está expuesto en la ex-sistencia de su *Dasein* y a la opresión de verse repelido a caer en el error: “...*el hombre se mueve inevitablemente en el error, y puesto que el error en cuanto un hacer errar, presiona siempre de alguna manera, fuerza al Dasein, y le mantiene siempre en la penuria de una inseguridad puesto que no sabe a qué asirse*”²³³. Pero lo que mantiene al *Dasein* en la penuria, no es la no-esencia, sino que es la plena esencia de la verdad que es un permanente volverse de aquí para allá. El *Dasein* es por tanto, el desvelamiento de la necesidad como una vuelta a la penuria que se traslada a lo inevitable como un surgir espontáneo del *Dasein* del hombre. Ahora bien, tanto la ocultación de lo oculto como el error no son dos aspectos contradictorios y contrapuestos a la verdad, antes bien, pertenecen a su esencia inicial tomando en cuenta que el desvelamiento en sí mismo, es simultáneamente la ocultación del ente en su totalidad y en esta simultaneidad del desvelamiento es donde impera el error. “*Hay que tomar en cuenta sin embargo, que esta simultaneidad solo se da en el ámbito donde se cumple el dejar-ser ya que el errar es parte fundamental de la extensionalidad de la ex-sistencia in-sistente del Dasein*”²³⁴ y por lo tanto una conformidad del re-presentar que se cumple en el comportamiento siempre abierto: entramos nuevamente al ámbito de la libertad, en el que encontramos claramente todos los aspectos concernientes al dejar-ser y la libertad comprendida ahora como algo deslindado de la esencia inicial de la verdad ya que la libertad misma nace del imperio del misterio en el que el error envuelve al *Dasein*.

El dejar-ser al ente, sin embargo, solo acontece con legitimidad esencial cuando se acoge en su esencia inicial y esta esencia inicial depende de muchos modos de la libertad y de la conformidad. Entonces surge, lo que Heidegger llama una “<<*abierta decisión*>> (*Entschlossenheit*)”²³⁵ que se da justamente en el campo de la penuria y de la indecisión del *Dasein* que es por así decirlo, un campo abierto en la aperturidad del misterio que obnubila la visión exacta por parte del *Dasein* de la autentica esencia de la verdad. Es una mirada al misterio a través del error que permite preguntar por la esencia de la verdad de un modo

²³³ Ídem.

²³⁴ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos Alianza*, 2000, Págs. 151-171, Pág. 168.

²³⁵ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos Alianza*, 2000, Págs. 151-171, Pág. 169.

más originario y a la vez devela el fundamento de la contraposición y del entrelazamiento entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia que en el fondo revisten la esencia inicial del dejar ser. Pero el mirar-hacia el misterio, no reviste una y otra vez el sentido de la pregunta por el ente como tal en su totalidad: al resolverla, estaremos en camino a poder resolver la pregunta por el ser del ente, que despunta en el alba a partir de los griegos y que no ha podido ser dominada aún debido a su multiplicidad. La causa es clara, el errar está implícito en la estructura del *Dasein* mismo y mientras no pueda resolverse a sí mismo, no podrá avanzar hasta esta fundamentación última: “...los griegos emprendieron el camino, en occidente se llamo a este pensamiento del ser <<filosofía>> y únicamente más tarde por un movimiento casi accidental <<metafísica>>”²³⁶.

3.2.9 La filosofía para Heidegger = Pregunta constante por la verdad.-

El tema de la pregunta por la verdad en la filosofía, nos remite ante todo a la pregunta que conduce a la liberación del hombre como fundamento histórico de su existencia que arriba justamente en el momento en que llega a la palabra en el pensar del ser, el pensar del ser, no es sin embargo la mera <<expresión>> a secas de una opinión, sino más bien aquella estructura que nos ayuda a encontrar la verdad del ente mismo, no de este o de aquel, sino que la verdad del ente como una totalidad: “...y en este camino, es donde impera el esfuerzo mayor de la filosofía y quienes pueden comprender esto, son capaces también de comprender el papel que juega el hombre en la historia”²³⁷. Todos estos argumentos son sostenidos por Heidegger a través de la incuestionable manifestabilidad del ente que soslaya en una infinidad de modos el sano entendimiento de la humanidad y su problemática irritabilidad que no puede alcanzar una entera comprensión del papel histórico de la filosofía en la construcción de su originaria referencia a la verdad primaria del ente como tal en su totalidad. “El objetivo principal de la filosofía es el conocimiento del ente en su totalidad a partir de la comprensión de la verdadera esencia de la verdad y esta búsqueda comprensora, solamente inicia en el momento histórico en el cual arriba un dominio igualmente expreso del entendimiento común”²³⁸. El entendimiento común,

²³⁶ Ibíd. Pág. 169

²³⁷ Ídem.

²³⁸ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Versión

concierno de modo absoluto a la capacidad comprensora del *Dasein* en la cual se decide a través de los diversos periodos de la historia cuales son los agentes capaces de traer a la luz y de articular la auténtica historia del ente como totalidad. Pero la filosofía, se encuentra en un estado de divisibilidad ya que debe ahondar también en la no-esencia de la verdad que impera como una ocultación del ente y su esencia y hacer también un serio cuestionamiento al respecto; puesto que pertenece al campo de la filosofía como ya vimos, hacer un serio análisis de la esencia plena de la verdad como un des-ocultarse y como un ocultamiento. “*La filosofía, no se rehúsa de ninguna manera al ocultamiento del ente en su totalidad sino que concentra su análisis y su pensar en la <<serenidad de lo apacible>> (Milde) la cual consiste en la observación detallada de sus límites a partir de la aperturidad: es un concentrarse en el dejar-ser inherente a la libertad de su condición de desocultado al no romper, la filosofía con la ocultación, su pensar se vuelve primariamente abierto: la filosofía se revela como aperturidad y la esencia de su pensar es <<aperturidad de la decisión>> (Entschlossenheit)*”²³⁹.

Pero la filosofía posee una esencia, la cual se ve obligada a abrirse al comprender y por lo tanto a su propia verdad originaria, la verdad más originaria de la filosofía, se encuentra pues dentro de la filosofía misma y en la búsqueda de esta esencia muy propia es en donde encontramos dirigida esta abierta decisión. Pero la filosofía, es un preguntar que no se atiene únicamente a lo ente como aperturidad y en el dejar-ser al ente como tal en su totalidad procede siempre con ojo avizor. Kant, llamo a esto la <<indigencia íntima del pensar>> que pertenece a la naturaleza metodológica con la cual procede y que por lo tanto no puede ser influida y/o alterada por alguna imposición exterior. Kant pudo observar todo esto con premeditación y en su “*Grundlegung der Metaphysik der sitten*”, nos dice: “...vemos aquí a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme sin que sin embargo se apoye en nada ni penda de nada, en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de mostrar su pureza como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso, o no sé qué naturaleza tutora...”²⁴⁰. Con esta interpretación –Dirá

electrónica en formato PDF, Madrid, Editorial *Hitos* Alianza, 2000, Págs. 151-171, Pág. 170.

²³⁹ *Ibíd.* Pág. 170.

²⁴⁰ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der sitten*, AA, IV, Pág. 425, Cit. Por: Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad* (Nota aclaratoria: esta parte de aquí en adelante, se utilizo el mismo texto, pero este fue tomado del siguiente libro: Traducción y Versión: de Helena Cortés y Arturo Leyte en:

Heidegger- Kant apunta de modo enfático “...al último gran giro de la metafísica occidental en la cual esta se comprende únicamente a partir de la subjetividad que es el fundamento de la posición <<solipsista>> de su metafísica”²⁴¹.

Kant concibió a la filosofía como la rectora de sus propias leyes y capaz por completo de forjarse su propio destino. “Queda por tanto rechazada toda servidumbre de su pensamiento que limita su concepto a un simple subterfugio que la concibe como una <<expresión>> de la <<cultura>> al modo de Spengler o como un fetiche intelectual de una humanidad totalmente creadora...”²⁴², al no ser así, Podemos afirmar con toda seguridad que la filosofía posee un destino bien definido, marcado por ella y creado de acuerdo a sus propias leyes. Ahora bien, la filosofía tiene la obligación de hacer cumplir aquella esencia que en un principio marco decididamente, “La filosofía se vuelve la <<auto custodia de sus leyes>> y su sostenibilidad o no es algo que se decide desde el principio, ella misma se ve determinada a aguardar su propia sostenibilidad en el proceso por el cual la esencia originaria de la verdad llega a ser esencial para el preguntar pensante”²⁴³. En el concepto de <<esencia>> la filosofía piensa el ser, pero el análisis aquí presentado por Heidegger, nos debe de llevar a pensar esta <<esencia>> de la verdad y no del ser precisamente más allá del recinto de la habitual delimitación del concepto usual de <<verdad>> y <<esencia>> y pensando además en el sentido verdadero o falso que tiene la pregunta sobre sí la esencia de la verdad no debe ser al mismo tiempo y en primer término la pregunta por la verdad de la esencia. Esto se constituye, en una retroferencia de la posibilidad interna que primariamente habíamos concebido como la libertad existente del dejar-ser como <<fundamento>> de la aperturidad y al mismo tiempo que se hace presente como la previa remisión al comienzo esencial del fundamento que se vierte en dos cauces principales: la ocultación y el error. En ambos casos, acudimos a una señalización de la esencia de la verdad como aquello que se contrapone a lo que conocemos como el vacío en <<general>> o la universalidad más <<abstracta>> que podemos concebir para hablar más

Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Compiladores), *Teorías de la verdad en el siglo XX, apartado: Teorías hermenéuticas de la verdad*, Madrid, Ténos, 1997, Págs. 400-418) Pág. 416.

²⁴¹ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, Traducción y Versión: de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Compiladores), *Teorías de la verdad en el siglo XX, apartado: Teorías hermenéuticas de la verdad*, Madrid, Ténos, 1997, Págs. 400-418, Pág. 417.

²⁴² *Ibíd.* Pág. 417

²⁴³ *Ibíd.* Pág. 417

bien de una historia que es de muchos modos irrepitible en el desvelamiento del <<sentido>> (que indudablemente, es lo que más nos concierne para la extensión teórica de este texto) de aquello que la filosofía ha concebido desde antaño como el ser y que desde hace mucho confundimos erróneamente con el ente en cuanto una totalidad.

3.2.9.1- Consideraciones finales de este capítulo.-

Heidegger, nos ha hablado acá acerca de la pregunta por la *esencia de la verdad* y podemos concluir con toda seguridad de que esta, surge directamente de la pregunta por la verdad de la esencia. La verdad, posee para Heidegger sin embargo un carácter enteramente gnoseológico, ya que cuando nos dice que la esencia posee un sentido de *quidditas* (*Washeit*) o de unas *realitas* (*Sachheit*) nos estamos refiriendo enfáticamente a conceptos que proceden directamente de un conocimiento altamente categorial. La idea de la verdad es gnoseológica, más no así, la idea del ser la cual continua siendo parte imperante dentro del representar de la metafísica: el ‘*seyn*’ es la diferencia esencial entre ser y ente y en él, se encuentran enfundadas ambas ideas de las cuales procede la idea de la verdad como un procedente despejar hacia (*Lichtendes bugen*) y que a su vez podemos asegurar que es un rasgo fundamental del ser. “*La pregunta por la esencia de la verdad por lo tanto, encuentra su respuesta más acertada en la proposición: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”²⁴⁴, aunque resuene un poco paradójica e inverosímil. Heidegger, descarta en este texto además, las categorías gramaticales aristotélicas que predominan en las lenguas modernas de una copula conectiva entre el sujeto y el verbo ‘*Seyn*’: “*...el verbo ‘Seyn’, expresa algo más que una simple conectividad de palabras, es la verdad de la esencia*”²⁴⁵. Cobra presencia, además la coincidencia entre el conocimiento y ente, puesto que a este, corresponde además un cobijar que despeja a partir de la visión del ser como una luz de una sustracción ocultadora: aquí estamos en los albores del concepto de la ‘*Lichtung*’ de la cual ya hemos tenido oportunidad de hablar y que es al mismo tiempo el concepto inicial de la verdad como *Alétheia*. La pregunta por la esencia de la verdad (y esto es por demás, esencial) es el relato (*Sage*) de la *Kehre* dentro de la historia del ser: “*...el giro o*

²⁴⁴ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, Traducción y Versión: de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Compiladores), *Teorías de la verdad en el siglo XX, apartado: Teorías hermenéuticas de la verdad*, Madrid, Técno, 1997, Págs. 400-418, Pág. 418.

Kehre es a su vez lo que fundamenta la historicidad de la idea del ser”²⁴⁶. Heidegger nos aclara sin embargo, el hecho de que esta conferencia debió ser complementada con una segunda titulada <<de la verdad de la esencia>>, cosa que fracasó por motivos que explica muy claramente en su <<Carta sobre el humanismo>>. La pregunta decisiva además, acerca de la patencia o la verdad del ser sigue sin desarrollo a pesar de los importantes esfuerzos desarrollados en *Ser y Tiempo*, Heidegger dirá, que el pensamiento sigue esforzándose para seguir en la vía de la metafísica, pero sin embargo, este proceder que va desde la verdad como conformidad hacia la libertad ex-sistente fiada en el dejar-ser como liberalización del carácter ontológico del ente mismo, y de esta hacia la verdad como ocultación y error, realizando con ello una transformación importante en el campo de la metafísica. En este texto, no solo se abandona todo tipo de antropologismo inmediato de una subjetividad implícita en el hombre como sujeto, sino que ya en *Ser y Tiempo* se persigue una idea de verdad como fundamento central del cambio de posición histórico-fundamental que en el transcurso de la presente conferencia Heidegger concibe como el fundamento del *Da-sein* mismo y no cabe duda alguna de que el *Da-sein* es el fundamento mismo y único de esta idea de verdad que se ubica en la proximidad de las fronteras del ser mismo: al querer discurrir sobre la verdadera esencia de la verdad, Heidegger pretende de muchas maneras discurrir acerca de la esencia del ser como aquello que subyace e introyecta el carácter totalizante de la realidad como una referencia única y siempre dirigida a la búsqueda del ser, el ser es pues el fundamento de la verdad y al buscarle tan decididamente, se está buscando además este fundamento último y más inveterado en toda la historia del ser.

²⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 417

El ser posee sin embargo una historicidad y una facticidad in genere la cual estabiliza toda esa preponderancia de <<su verdad>> en el todo del desarrollo histórico de la filosofía como una discurrancia acerca del tema de la verdad y el ser, finalmente podemos observar esta gran relevancia y toda la obnubilación que antaño le caracteriza: “...*el ser se encuentra obnubilado y es objetivo de la filosofía, sacarle de esta, a través del descubrimiento de los fundamentos propios de la verdad*”²⁴⁷. La verdad y todos sus fundamentos ontológicos se encuentran anclados en esta visión

²⁴⁶ Ibíd. Pág. 418

²⁴⁷ Cf. Martín Heidegger, *De La Esencia De La Verdad*, Traducción y Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Compiladores), *Teorías de la verdad en el siglo XX, apartado: Teorías hermenéuticas de la verdad*, Madrid, Técnos, 1997, Págs. 400-418, Pág. 418.

3.3 EL PROBLEMA DEL EREIGNIS ²⁴⁸

.-Introducción

“La idea del ser... por su carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos. El haber llamado la atención sobre ellos es uno de los inalienables méritos de Heidegger. Pero sería menester subrayar de una manera formal lo que ha acontecido para que el hombre llegara hasta esta idea del ser... Los jónicos, es difícil enunciarlo, por tanteos varios nos van descubriendo que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o por lo menos algo de esto, ‘de suyo’, como ‘en propiedad’. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo ‘de suyo’ es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite ‘de suyo’”²⁴⁹.

Este párrafo, expresa de una manera nítida, el sentido de la metafísica que se desarrollara posteriormente a los jónicos con la cual se inicia todo el problema de la metafísica en su crudeza más honda e intrigante, el problema de la Realidad y el ser. Como es sabido, el problema del *Ereignis* es el gran tema del ultimo Heidegger, esto afirma el sentido de una evolución que culmina en la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis*, una evolución ultima en el desarrollo de su sistema filosófico. Normalmente traducido como: “<<acontecimiento>>, <<acaecer>>, <<acontecimiento apropiatorio>>, <<evento>>”²⁵⁰, Heidegger refiere este *Ereignis* a algo que está más allá del ser, entendiendo a este ser como presencia. El *Ereignis*, es el gran tema del último Heidegger. Pero esto no tiene según Antonio González una constatación puramente cronológica, sino más bien en el sentido de una evolución progresiva en el desarrollo de su pensamiento

²⁴⁸ Este escrito, puede ser perfectamente comparado y compartir su título con la conferencia del Prof. Dr. Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33.

²⁴⁹Cf. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Alianza, 1999, Pág. 388. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 3.

²⁵⁰Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro *“Balance actual de la filosofía de Zubiri”*, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 104.

metafísico, el sentido de esa evolución, pues, culmina en el desarrollo de la idea de *Ereignis*, como algo ulterior. En efecto, en esta etapa de su pensamiento, Heidegger no concibe más al *Dasein* como lo esencial o lo más problemático en la tarea de la metafísica, se refiere, pues a algo que está más allá del ser entendido como presencia. “*El ser, pues no es pura <<presencialidad>> sino más bien <<acontecimiento>>, <<acontecimiento apropiatorio>> o <<evento>>, este es el sentido que adquiere el Ereignis en el último Heidegger*”²⁵¹. El *Ereignis*, expresaría la máxima radicalización de la filosofía de Heidegger, el mismo lo expresa en un texto del año 1975: “<<No hay nada a lo cual el *Ereignis* pueda ser remitido, ni desde lo cual el *Ereignis* pueda ser pensado>>”²⁵². El *Ereignis*, por lo tanto nos remite al tema de la intelección, pero a la intelección no en términos del *Dasein*, mismo, sino en términos del <<acaecer>>.

Este <<acaecer>>, puede ser comparado con el gran tema del último Zubiri y su noología. Zubiri, en efecto entiende la intelección, en términos de <<Actualidad>>, su índole esencial, consiste para Zubiri, en la co-actualidad de la intelección y la realidad. Es por lo tanto, una radicalización del tema del Ser en ambos. Por un lado Heidegger al transponer el concepto de *Ereignis* al de Ser, afirma su primacía por sobre el *Dasein*, si el *Dasein*, era el ámbito primordial en el desencubrimiento del ser; es ahora el ámbito del *Ereignis*, por el otro, Zubiri al ubicar el acto intelectual mismo en la aprehensión primordial de realidad, nos coloca en una anterioridad respecto al ser, el ser solo se nos descubre y revela su *Patencia* en la aprehensión primordial de realidad. Observemos que no solo Zubiri, sino también Heidegger terminan situando su pensamiento más allá del ser. El ser pues, en ambos pensadores, pasa a ubicarse en un plano secundario respecto a la primacía del *Ereignis* y la Actualidad respectivamente y solo vuelca su realidad última, en el desarrollo ulterior de la intelección. La intelección, pues, y su análisis nos permite comprender mejor esa relación de ambos pensadores, que en su intrincado análisis del ser, nos conducen por caminos dispares, pero siempre teniendo como base la realidad. El Heidegger, posterior a *Ser y Tiempo*, por lo tanto no es como una primera impresión podría hacer pensar, un puro

²⁵¹ Ibídem, Pág. 104

²⁵² Cf. Martín Heidegger, “*Unterwegs zur sprache*” 1975, Pág. 258, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 104

poeta o un místico pagano. Hay ante todo, en su evolución, una profunda coherencia filosófica que le conducirá a través del análisis del Ser a un algo que se encuentra más allá de este Ser mismo eso es el *Ereignis*. Esta coherencia, sin embargo, delata todo el carácter fenomenológico que ha venido arrastrando, pero que sin embargo es la base desde la cual inició su camino intelectual, para llegar a posicionarse en un algo más allá del ser. No significa esto, que el ser es desplazado, sacado de la palestra filosófica: sino más bien, que ya no existe el ser únicamente como remisión del *Dasein*, sino el *Ereignis*, sobre el cual pasaremos revisión a continuación.

3.3.1. El Ereignis como radicalidad de la verdad, ¿Una guía o un camino en Heidegger?.-

3.3.1.1 Desvelación y Verdad en Heidegger

“Un pensamiento radical vuelto hacia lo real (*wirklich*) debe insistir en establecer la verdad real, que nos da hoy medida y base contra la confusión de las opiniones y los cálculos... lo verdadero es lo real”²⁵³. Con esta frase, comienza Heidegger a analizar en toda su crudeza el problema de la verdad. En efecto, puesto que la pregunta por la verdad recorre toda la trayectoria intelectual de Heidegger, es necesario recalcar la importancia de este hilo conductor en la evolución de su pensamiento. No hay contenido en Heidegger, que no contenga (de un modo implícito o explícito) remisión hacia este problema. Y por supuesto, Zubiri captó enseguida la relevancia del tema de la verdad en Heidegger, para ya en los años 30 asumir que su pensamiento puede resumirse así: “la verdad Existe”²⁵⁴, y en efecto, en Zubiri, la verdad se nos desvela en su primacía como aprehensión de realidad, señalando que el ser no es más que la actualidad ulterior de lo real en el mundo. Para Heidegger, esto no es suficiente, y su análisis, se vuelca hacia una radicalización total. Heidegger, se pregunta por la verdad como *Alétheia*. Como es sabido, “Heidegger interpreta la *Alétheia* de los griegos como una salida (expresada con la *a-*) del olvido

²⁵³ Cf. Martín Heidegger, “*De la esencia de la verdad*”, pág. 401, ed. Cit, Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 6

²⁵⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pág. 29, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 105.

(*léthe*)”²⁵⁵. Y naturalmente, esta *léthe* expresa el <<olvido>>, pero este olvido se radicaliza en Heidegger, como el olvido central de la metafísica: el olvido <<radical>> del ser. Es importante, sin embargo, aclarar, que la verdad que interesa a Heidegger, no se refiere a una mera propiedad de nuestros juicios, se trata de algo mucho más radical; puesto que supone la condición para que haya verdad en nuestros juicios. Este haya, expresa el <<haber>> en el sentido de una salida experiencial del ser en nuestros juicios y afirmaciones. Esto es lo que llama Heidegger en los *Beiträge* “el primer comienzo” (*Der erste Anfang*): “En el primer comienzo la verdad (como desocultación) es un carácter del ente como tal, y de acuerdo con la transformación de la verdad en corrección del enunciado, la ‘verdad’ se convierte en determinación del ente transformado en algo objetivo (verdad como corrección del juicio, objetividad’, ‘realidad’ –‘ser’ del ente)... Sólo la posición alejada del primer comienzo permite experimentar que aquí y necesariamente la pregunta por la verdad (*ἀληθεια*) permaneció sin ser preguntada y que este no acaecer determinó de antemano el pensamiento occidental hacia la ‘metafísica’”²⁵⁶.

Los griegos por una parte, y la fenomenología por otra constituyen las dos grandes fuentes de inspiración para Heidegger, por un lado, la verdad en su sentido originario habría sido para los griegos un salir del olvido, una <<Desvelación>> o <<Desocultamiento>> (*Unverborgenheit*). Este es el sentido de <<Desvelación>> que Heidegger adopta para la creación de su concepto de *Ereignis*, y su relación con el mundo, el modo como se revela a través de este proceso de <<Desocultamiento>>. Pero esta desvelación, lejos de ser una propiedad de nuestros juicios, atañe a toda la experiencia humana en el mundo. Por lo tanto, “el Ser, no es ahora una experiencia puramente conceptual o una vivencia del intelecto; sino más bien algo previo y <<dado>>”²⁵⁷. Por otro lado, la fenomenología,

²⁵⁵Cf. Martín Heidegger, *Alétheia*, 1954, Págs. 249-274, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 106.

²⁵⁶Cf. Martín Heidegger, *Aportes a la filosofía acerca del evento*, Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 307. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Págs. 22.

²⁵⁷Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 106.

especialmente la desarrollada por Edmund Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, le abrió a Heidegger posibilidades insospechadas, pues, descubrió el concepto de <<categoría>>, como algo separado de la cosa y que permite la existencia de esta. Lo categorial sería algo dado de una forma primaria, anterior al juicio, en la intuición sensible estaría siempre también dado un elemento categorial. Por lo tanto, lo categorial de la cosa es siempre captado a través de una intuición y la esencia, la <<forma>> de la cosa a través del juicio. Pero, lo que diferencia a Heidegger de Husserl es que para este último, lo <<dado>> en esta intuición, era siempre un objeto puesto ante una conciencia y para Heidegger, la objetualidad no es más que un modo de la presencia.

La cosa <<manifiesta>>, es otro concepto que Heidegger pudo vislumbrar en su interpretación de Platón Y Aristóteles, para ellos el ser era simplemente algo manifiesto, algo que se desvela. Objetualidad, es pues, sinónimo de presencia, <<manifestación>>, pero ciertamente el ser solo llega a nuestra intuición a través de este proceso de Desvelación. Para Heidegger, esto significó la posibilidad de plantear de una forma distinta el problema del ser. *“El ser ya no sería un simple concepto o una abstracción, preguntarse por el ser significaba ahora preguntarse por algo dado”*²⁵⁸. Esto dado, es naturalmente, algo captado por la conciencia a través de la intuición sensible; pero esta conciencia, ya perdió la supremacía que tenía en la fenomenología de Husserl. Para Heidegger, este análisis, le conducirá a echar mano de todos los recursos de la fenomenología que aun estaban a su alcance; pero sin prestar suma importancia a los conceptos más inamovibles de esta. Aristóteles, será importante en este análisis. Heidegger apela mucho a la *Ética a Nicómaco* y en sus escritos de 1922, reconstruye el pensamiento de Aristóteles haciendo uso de las herramientas que le presta la fenomenología. *“Heidegger, apela a ese texto aristotélico para indicar que la Alétheia tenía para los griegos el carácter de un desvelamiento, a diferencia de su interpretación medieval como Adaequatio de un juicio con las cosas”*²⁵⁹. En el semestre de invierno de los años 1924-1925 Heidegger pronunció

²⁵⁸ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro *“Balance actual de la filosofía de Zubiri”*, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 106.

²⁵⁹Cf. Martín Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 307 Indicación de la situación Hermenéutica [Informe Natorp] Madrid 60-72, Cit. Por: Ibídem, Pág. 107.

una lección de cuatro horas sobre el sofista de Platón, para la que uso como introducción el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, centrándose precisamente en el *Aletheuein* como un <<desalbergar>> (*Entbergen*). Ahora bien, este <<desalbergar>> es para Heidegger, el origen y punto central del concepto de verdad desvelada en los griegos, y pone este concepto a girar como una categoría fenomenológica, en la cual la verdad es algo dado a la realidad de nuestra intelección, a través de este desvelamiento.

El ser pues, se <<desalberga>> en los griegos y Heidegger interpreta esto como un manifestarse de los fenómenos. Ahora bien, Heidegger, encuentra en la filosofía griega algo que no encuentra en la fenomenología, esto es, el concepto de *Alétheia* como desvelación, que asiste a un modo mucho más ulterior. “*Heidegger, siempre ha manifestado –y esto es importante- que la fenomenología Está demasiado presa de ciertos presupuestos heredados de la Filosofía Moderna, como son el primado de la conciencia, la imposición arbitraria de las matemáticas como modelo de conocimiento, y la voluntad de sistema*”²⁶⁰. En los griegos, pues, asistimos a un aparecer de los fenómenos de un modo mucho más original. Este modo más originario, no requiere pues, una conciencia sustantivada para la captación del Ser en su Desvelación, sino más bien, este se desvela con independencia de una conciencia que capte el acaecer mismo de este. Heidegger, lo expresa en el siguiente párrafo: “*En esto me di cuenta de lo único importante (Das Eine) lo que la fenomenología de los actos de conciencia se ejecuta como un manifestarse de los fenómenos es pensado de una manera más originaria por Aristóteles y en todo el pensamiento y existencia griegos como Alétheia, como la Desvelación (Unverborgenheit) de lo actualmente presente (Anwesend), su <<desalbergarse>> (Entbergung), su mostrarse*”²⁶¹. Lo que sigue, es un análisis profundo de cómo se lleva a cabo este <<desocultamiento>> o Desvelación, pero todos estos caminos, conducen de un modo irremediable al *Ereignis*, esto implica, una apertura de los entes en el mundo, para lo cual se necesita irremediablemente esta apertura. Apertura en las cosas del mundo y desde ellas mismas, el *Dasein* pues queda clarificado a

²⁶⁰ Algo que Heidegger ya señalaba en 1923, Cf. Martín Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* 1982, Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003, Págs. 71-77, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 108.

²⁶¹Cf. Martín Heidegger, <<*Mein Weg in die Phanomenologie*>>, Tübingen, 1969 Pág. 87, Cit. Por: Ibídem, Pág. 107

través de esta apertura. En los *Beiträge* se dice: “*Esos forasteros de igual corazón, igualmente decididos por la donación y el rehúso que se les destina. Los detentores de la verdad del Ser [Seyn], en la que el ente se erige en simple dominio esencial de cada cosa y aliento. Los más serenos testigos de la calma más serena, en la que un imperceptible empuje vuelve la verdad hacia su esencia desde la confusión de todas las correcciones calculadas: mantener oculto lo más oculto, el estremecimiento de la decisión de los dioses que pasa, el esenciarse del Ser [Seyn]*”²⁶².

3.3.1.2 Heidegger propone una radicalidad del concepto de Verdad.-

Pero Heidegger, no limita su análisis de la verdad, como la <<Desvelación>> del Ser en el mundo, el concepto de verdad implica para él, la pregunta radical por la verdad que reside en los juicios. En el párrafo § 44 de *Ser y Tiempo*, Heidegger dedica buenas líneas al problema de la verdad, en el se enfrenta críticamente a las ideas clásicas de la verdad como una adecuación (*Adaequatio* para los latinos, *Ubereinstimmung*) entre el entendimiento y la cosa, y a la idea de que la verdad sería algo que tendría lugar en un juicio. Esto sería, a lo sumo, un componente de la verdad, pero no la verdad en sí misma, porque al recalcar en esto, caemos de nuevo en la supremacía de la conciencia y en la sustantivación del intelecto. Para Heidegger, “*Aristóteles nunca defendió tales ideas, sino que fue el exponente de un sentido mucho más originario de la verdad, anterior al juicio. La verdad, pues en Aristóteles, no es mera Adaequatio, sino <<descubrirse>> (Entelecktheit)*”²⁶³ y la *Alétheia*, posee ese carácter de hacer patente en el juicio todas las cualidades de la cosa <<desalbergada>>. Heidegger, señala que “*un juicio es verdadero en la medida en que descansa sobre el <<descubrirse>> de la cosa misma a la que ese juicio se refiere*”²⁶⁴. Ahora bien, el descubrirse de los entes del mundo (entenderemos por <<entes>> a las cosas mismas en su estado de inmediatez) solo puede fundarse en una apertura del mundo y esta

²⁶² Cf. Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Almagesto-Biblos, Buenos Aires, 2003, op. cit., Pág. 317. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 24.

²⁶³ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 108.

²⁶⁴CF. Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición, Págs. 212-218, Cit. Por: Ibídem, Pág. 108.

apertura del mundo es en realidad el carácter fundamental del *Dasein*, el *Dasein* depende de modo entero de esta apertura, el *Dasein* Está inmerso en esta aperturidad que le provee de todo su carácter. De este modo, “*la verdad como adecuación tiene sus raíces en un sentido más originario de la verdad, que es la apertura o <<aperturidad>> (Erschlossenheit) misma del Dasein*”²⁶⁵.

Inmediatamente luego, Heidegger entra a analizar la constitución ontológica del *Dasein*, que para él posee la posibilidad de entenderse desde sí mismo y desde sus propias posibilidades. El *Dasein*, pues, posee una constitución propia y autónoma, en la cual la verdad acaece de un modo determinado. La verdad acaece a través del *Dasein*, pero el *Dasein* mismo solo puede revelarse a través del acto de desvelación en el cual se funda. El *Dasein* pues, se encuentra en aperturidad constante, y esta <<aperturidad>> es el carácter más radical que posee en su relación con la verdad. Ahora bien, el *Dasein* puede entenderse a sí mismo desde las cosas del mundo y desde los otros. Por ello, Heidegger, afirma que a la constitución ontológica del *Dasein* pertenece no solo la autenticidad, sino también el estar caído (*Verfallen*) entre las cosas del mundo, perdiendo la autenticidad en el <<se>> impersonal (*Man*). Pero el *Dasein*, posee además, este carácter de autenticidad un carácter de no autenticidad, una ocultación, puesto que el *Dasein* no es el descubrirse sino más bien el carácter por el cual la verdad se auto descubre a través del acto de ocultamiento. De hecho, Heidegger manifiesta que la idea de la verdad como adecuación se deriva de una comprensión del ser en la que todos los entes, incluido el *Dasein*, aparecen como elementos presentes en el mundo (*Zuhandenes, Vorhandenes*) lo que aparece de las cosas, sin embargo, es su *Patencia*, sus relaciones ópticas. La apertura del *Dasein*, es por lo tanto la aperturidad ontológica de él, respecto a las demás cosas del mundo. Pero, en un sentido originario (y más radical si se quiere), la verdad hay que situarla en la apertura del *Dasein*. Ahora bien, esta apertura (*Erschlossenheit*) equivale a comprensión (*Verstehen*), de modo que sin la apertura del *Dasein* no habría comprensión del ser (*Seinsverständnis*), la comprensión del ser presupone la verdad, el conocimiento originario del ser es la única garantía de la verdad. La verdad, es pues, la auto posesión del Ser como <<aperturidad>>.

²⁶⁵Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición, Págs. 219-223. Aperturidad, es la opción que toma Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y Tiempo*, para distinguir *Erschlossenheit* de *Offenheit*, Cit. Por: Ibídem, Pág. 108.

y esta aperturidad constituye, su constitución ontológica propia, es por ello por lo que al *Dasein* pertenece la posibilidad de auto comprensión y desde sus propias posibilidades. Esta, es la característica que garantiza la autenticidad como verdad de la existencia. El *Dasein*, posee por lo tanto, la capacidad de auto desplegarse para permitir el conocimiento de los entes del mundo, sin este auto desplegarse, es imposible el conocimiento de los mismos. “*El Ser solo clarea (Lichtung) a partir de esta manifestación del Dasein que <<desoculta>> los entes a partir de un entendimiento primero de sí mismo y luego desde las cosas del mundo y desde los otros. Esta es la Patencia originaria del Dasein, auto desplegarse en el mundo desde sí mismo para dar sentido a la existencia de los entes. <<Aperturidad>, es pues <<Auto descubrimiento>>*”²⁶⁶, y a la constitución ontológica del *Dasein* pertenece no solo la autenticidad sino también el ausentismo. Este *Verfallen* propio del *Dasein*, es por así decirlo, la auto enajenación necesaria para la constitución de la verdad en la realidad, que solo se auto descubre en el desvelamiento del *Dasein*. Heidegger, pone especial énfasis en este punto, la pérdida de la <<autenticidad>> implica que, el descubrirse de los entes es entonces al mismo tiempo un permanecer ocultos, una apariencia de aperturidad. La aperturidad, pues, co-implica al mismo tiempo la <<no apertura>> de la luz de los entes, y por tanto: “*El Dasein, Está originariamente tanto en la verdad como en la no verdad Solamente hay (Gibt est) Ser en la medida en que la verdad es, y la verdad es solamente en la medida en que hay el Dasein. La verdad y el Ser tienen el mismo origen*”²⁶⁷. Esta afirmación de Heidegger, implica a su vez que la negación de la verdad, es la negación del Ser; y la negación del *Dasein* deja impugnada la verdad del Ser. Verdad y *Dasein*, son *Congéneres* en sí mismos, uno implica al otro en una aperturidad de la comprensión del Ser. El Ser, es pues irreconocible sin esta <<aperturidad>> radical del *Dasein*, y a su vez la verdad es imposible. Ahora bien, esta comprensión del Ser oculta el fenómeno originario de la verdad, en la medida en que la verdad óptica de las cosas del mundo queda oculta al entendimiento del intelecto. Y en esta medida el Ser queda de cierto modo distante a la comprensión de todo entender, que es para Heidegger, solo una de las

²⁶⁶ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 108.

²⁶⁷ O mejor dicho, *Unwahrheit*, Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición, 1986, Págs. 219-223,

relaciones posibles en el proceso de comprensión del intelecto hacia la cosa misma. “*Lo desoculto se deja ver en el descubir entendido como el clarear (Lichten). Pero en tanto que advenimiento apropiador (Ereignis) el clarear mismo queda sin ser pensado desde todos puntos de vistas. Entrar a pensar lo no pensado quiere decir: emprender de modo más originario lo que ha sido pensado por los griegos; verlo en la esencia de su procedencia*”²⁶⁸. El conocimiento por lo tanto de la verdad por parte del intelecto es un fenómeno no originario, puesto que no puede garantizar por si solo la captación total de la aperturidad del *Dasein*, sino solo como *Vorhandenes*, como captación de elementos presentes en el mundo. Todo esto dirige el análisis de Heidegger, hacia la representación de esta aperturidad como momento esencial en la captación del Ser, esta apertura, es pues, la señal clara de que la pregunta por el Ser, es una pregunta que salta por sobre sí misma, es una búsqueda en la cual el Ser queda como algo ulterior: es la búsqueda del *Ereignis*.

3.3.1.3 El *Dasein* de Heidegger y su concepto de aperturidad.-

Luego de esta indagación por la búsqueda de un concepto radical de verdad, Heidegger, hace un análisis minucioso de esta apertura, a partir de un importante curso que data de los años 1928 y 1929. En “*Introducción a la Filosofía*”, Heidegger pone entre paréntesis, los clásicos conceptos de la verdad como *Adaequatio* y comienza a dar un sentido al concepto de verdad como desocultamiento y como ratificación, esta ratificación, sin embargo, no es algo que se da sin más, sino algo mucho más radical. En el texto, señala Heidegger, que la verdad como propiedad de un enunciado que se adecua a las cosas, presupone una verdad más radical que consiste en el estar junto (*Beisein*) a los entes que se nos desocultan. La verdad es en su raíz más radical, este desocultamiento (*Unverborgenheit*), en el cual nos encontramos abiertos a la realidad de los entes. No solamente los entes realizan esta apertura en el ámbito del *Dasein*, sino también nosotros nos encontramos predispuestos a recibir esta aperturidad, puesto que es con ellos con los que lidiamos en nuestra vida cotidiana. La vida por tanto, se realiza en la aperturidad radical del *Unverborgenheit*, esto

Cit. Por: Ibídem, Pág. 108.

²⁶⁸ Cf. Martín Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Cerval, 1987, Pág. 122. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs.

señala la idea de la verdad como juicio, la verdad como enunciación de la realidad <<desvelada>> en la aperturidad del *Dasein*.

Junto a esta idea de la verdad como juicio y enunciado, se encuentra la idea de la verdad como *patencia* de los entes junto a los que realizamos nuestra vida. Para Heidegger, pues los entes poseen un *Pathos* propio e interno que es el que permite el conocimiento del Ser de tales entes junto a la acción del intelecto, que posibilita la pre comprensión del Ser de los mismos. El Ser mismo, se realiza junto a la <<patencia>> de las cosas, esta <<patencia>> (*Offenbarkeit*) posibilita la aperturidad. “*La verdad en su sentido originario consiste en nuestra apertura a los entes que están ante nosotros (Vorhandenes) inicialmente como simples utensilios que nos sirven en nuestra vida cotidiana (Zuhandenes). Esta apertura, lejos de ser algo individual, es algo que funda nuestro Mit-sein, nuestro ser unos con otros*”²⁶⁹. Por este *Mit-sein*, es por lo que la pre comprensión del ser de los entes intramundanos es dada como naturaleza del ser social, esto es el sentido de la ciencia para Heidegger, la verdad en la ciencia se deriva de la pre comprensión de los entes como naturalezas de índole tal y específica, y el sentido de esos entes dentro de un ámbito de inteligibilidad, esta pre comprensión es el *Entwurf* o posibilidad de anticipación y de fijación del Ser de las cosas en el seno de su verdad ontológica. La verdad ontológica es pues, la fijación en la pre comprensión del ser de los entes espacio-temporales como sentido de un *mit-sein*, en la necesidad de elaborar respuestas con un carácter social. “*Esa pre comprensión del ser de los entes es la que posibilita el acceso científico a cada uno de ellos*”²⁷⁰. De este modo, “*la comprensión del Ser es aquella luz en cuya claridad podemos encontrarnos con el ente*”²⁷¹. El ente como algo manifiesto, es pues, el sentido de la búsqueda originaria de las distintas ciencias que ponen al descubierto no solo el haz de luz en el que el ente se nos hace manifiesto, sino, el sentido real y originario del ser de cada uno de ellos. En este sentido, la búsqueda de la ciencia, es ese-ncial (poniendo énfasis en el

1-33, Pág. 10.

²⁶⁹ C.f. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición, Págs. 83-148, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 110.

²⁷⁰C.f. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M, Págs.179-203, Cit. Por: Ibídem, Pág. 110.

²⁷¹C.f. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, a. M, Págs. 191-192, Cit. Por: Ibídem, Pág. 110

esse) y no solo óptica. Es por ello, por lo que afirmamos que lo más radical de la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*) consiste en el desvelamiento (*Enthülltheit*) de ser de los entes. Los entes se desvelan como siendo en el *Enthülltheit* a través del *Dasein*. Sobre este desocultamiento originario del Ser se funda el desocultamiento de los entes. “A esto, es a lo que Heidegger llama <<manifestación>> o <<Patencia>> (*Offenbarkert*) los entes se manifiestan, a través de la Patencia”²⁷², y en ese manifestarse podemos vislumbrar la manifestación de un ente como un todo.

En esta manifestación o *patencia* podemos distinguir dos aspectos: por un lado, el desocultamiento como manifestación que es ante todo manifestación de un ente. Es la verdad del ente en cuanto manifiesto. Heidegger llama a este estado del ente el <<estar descubierto>>, el <<descubrimiento>> (*Entdecktheit*) del ente. Este descubrimiento, sin embargo se hace posible porque la existencia humana, el *Dasein*, posee esta aperturidad descubridora, que se coloca junto a los entes y porque su esencia está abierta, su carácter es de aperturidad. Esta existencia humana que es el *Dasein*, es la condición necesaria para el dejar-ser a los entes, aspecto al cual Heidegger pasara revisión más adelante. Este es el otro aspecto de la manifestación: la manifestación como apertura de la existencia humana. Esta aperturidad, es una forma primaria de la verdad, en esta, el ente queda actualizado y desvelado pero no ante una conciencia (como en la clásica aseveración de la fenomenología) sino ante el *Dasein* mismo, la existencia humana en el sentido de *Alétheia*. Y a su vez, el *Dasein*, es el clarear mismo, la luz en la cual el ente toma conciencia de sus posibilidades. De hecho, “...es el que posibilita no solo la manifestación de los entes, sino también su condición originaria: el desvelamiento del Ser como forma primaria de la verdad”²⁷³. Y esta condición originaria es el *Pathos* del Ser, el estar fundado en la verdad y ser su fundamento. El Ser, es pues acontecer de la verdad de los entes en su <<estar siendo>> y además su manifestación como aperturidad. Y el desocultamiento como

²⁷² Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 110.

²⁷³ C.f. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 5a, edición 1965, Págs. 13, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 111.

desvelamiento del Ser, solamente es posible porque “...el *Dasein* es una *ex-sistencia constitutivamente abierta a entender el ser de los entes*”²⁷⁴. Por lo tanto, la manifestación de la verdad como desocultamiento es dual. Es a la vez desocultamiento y manifestación del ente también <<apertura>> desde el *Dasein*.

La estructura fundamental, del *Dasein* es un aspecto que se explora en la afirmación anterior y podemos decir, que esta consiste en un sentido de trascendencia en el estar volcada hacia fuera de sí misma, hacia la Desvelación del ser de los entes. En el desocultamiento de cualquier ente, por lo tanto, en nuestra existencia cotidiana está presupuesta la trascendencia de la existencia del *Dasein*, que ha trascendido los entes hacia una determinada pre comprensión del Ser. Por ello, es el *Dasein* el que trasciende hacia la comprensión del Ser y en ese trascender está supuesta la posibilidad interna de los entes para mostrarse en una apertura originaria. Esta es una apertura que trasciende, el *Dasein* trasciende el conocimiento del ente para mostrarnos el Ser en su apertura. Pero esta <<apertura>>, no se da en un espacio de abstracciones ni de imaginación, sino en una manifestación de algo muy concreto y determinado cuyos primeros esbozos pueden verse manifestados en *Ser y Tiempo*. Como Heidegger muestra, la índole originaria del *Dasein*, la posibilidad interna de la trascendencia, es la temporalidad. De modo que como afirma Manuel Garrido en su introducción a la conferencia *Tiempo y Ser*: “la pintura del hombre (la existencia humana, *Dasein*) en *Ser y Tiempo* es la de un ente constitutivamente mundano y moribundo, anclado en la finitud. Así pues, es el tiempo el que proporciona el horizonte trascendental para la pregunta por el Ser”²⁷⁵. Con ello Heidegger no hace sino mostrarnos cual es la íntima conexión entre la pregunta por la verdad y la pregunta por el Ser y remitiendo ambas cuestiones a la pregunta más radical nos muestra la temporalidad como estructura esencial del *Dasein*. Temporalidad y *Dasein*, son pues estructuralmente hablando los dos aspectos fundamentales en la radicalidad de esta pregunta por el Ser. En la última sección, del párrafo § 85 de *Ser y Tiempo*, Heidegger establece claramente este carácter temporal de la existencia humana: “La constitución ontológico-existencial de la

²⁷⁴C.F. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M 1996, Págs. 205-210, Cit. Por: Ibídem, Pág. 112.

²⁷⁵ Cf. Martín Heidegger, *Tiempo y Ser*; Madrid, Editorial Tecnos, 3ª edición, 2003, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuelo y Félix Duque, Pág. 10.

*totalidad del “Ser-ahí” tiene su fundamento en la temporalidad”*²⁷⁶. Esto sin embargo, deja abierta la pregunta por la conexión entre esta temporalidad y el sentido del Ser, planteamiento importante para su evolución posterior.

3.3.1.4 *Ser-hic Vrs Dejar-ser*

Pero para comprender esta radicalización posterior, es importante considerar algunos planteamientos que Heidegger acuña en su curso “Introducción a la Filosofía”. Habla de un Dejar-ser (*Sein-lassen*). Nuestro ser junto (*Bei-sein*) a los entes tiene el carácter de un dejar-ser en el sentido de posicionalidad. El “*Dejar-ser*”²⁷⁷, es un concepto que encontramos ya en *Ser y Tiempo*, pero se desarrolla más ampliamente en la *Introducción a la Filosofía* y en *Sobre la esencia de la verdad*. Heidegger, señala que en nuestro trato con los entes, dejamos que estos sean. “*Es una suerte de indiferencia (Gleichgültigkeit) metafísica que no hace nada para que los entes sean lo que son*”²⁷⁸. Esto implica, nuestra aperturidad hacia ellos como *Dasein*, y en esta aperturidad, la luz del entendimiento los ilumina sin agregar o quitar nada de su esencia, en cierto sentido, dejamos que su esencia sea sin más en una acción primaria de nuestra <<aperturidad>>. El *Sein-lassen*, puede interpretarse pues como el sentido de <<aperturidad>> y comprensión de los entes que encontramos en nuestro horizonte. Esto sin embargo, no indica una inacción por parte nuestra sino todo lo contrario, el dejar-ser es una forma de hacer, en cierto modo la más elevada, la que más íntimamente conecta con nuestra libertad. Libremente dejamos que las cosas sean, en libertad dejamos que las cosas sean en su *Thélos* originario y propio. Heidegger, recuerda también según la interpretación fenomenológica que hace de la filosofía de Aristóteles, el *Theoreîn* y el *Aletheúein* como formas de hacer manifiesto al ente, dando el sentido de la verdad como *Alétheia*. Si la verdad es *Alétheia* y forma de desvelamiento, es necesario pues que el ente

²⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M 1996, Pág. 218, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 111.

²⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición 1986, Págs. 84-85; 354, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 112.

²⁷⁸ En su lección de 1929, con motivo de la toma de posesión de su cátedra, Heidegger relaciona la angustia (*Angst*) que nos abre la nada (y por tanto a los entes como entes) con esta *Gleichgültigkeit* (*Suerte metafísica*),

se nos haga presente en su talidad propia, lo que implica para Heidegger un tipo de *praxís*. Pero esta *praxís* se presenta como teoría que consiste precisamente en un dejar acontecer el desocultamiento, un hacer acaecer la verdad. Esta *praxís*, es pues a su vez *Theoreîn* y *Aletheúein* en su doble aspecto de determinación teórica y de desocultamiento. Todo esto es una acción del *Dasein*, puesto que este es el único ámbito donde la verdad puede desocultarse, des albergarse.

“La verdad es el *Thélos* en el que llega a su plenitud la acción como un <<Ser en la verdad>>”²⁷⁹. El dejar-ser es la condición del desocultamiento, en el dejamos al ente como él mismo, como lo que es y en la manera en que lo es. Esto, para Heidegger representa una dimensión ontológica muy clara, puesto que la *patencia* de los entes requiere una proyección ontológica originaria en la que comprendemos su ser. Este es el objetivo del desocultamiento, la búsqueda de esta proyección ontológica originaria que es la comprensión más clara de su ser. Sin desocultamiento por lo tanto no hay comprensión del Ser y la comprensión del Ser no se hace patente a través del forzamiento del *Dasein* a revelarse, sino solo a través de la indiferencia metafísica, que es un dejamiento que permite al ente auto revelarse a partir de su *Thélos*. El *Dasein*, en este sentido, es también un *Thélos* ya que permite la luminosidad del ente, sin embargo, no posee una proyección ontológica como la de los entes, puesto que él mismo no es un ente. Pero, ¿Qué es para Heidegger o que implicaciones tiene esta trascendencia originaria?, es primariamente un *dejar-ser* como acontecimiento fundamental de la existencia humana (*Grundgeschehen der Existenz*). Heidegger, lo interpreta como un <<dejamiento>> usando un lenguaje tomista, en el que libremente hacemos o permitimos que los entes sean. Pero esto no implica una intromisión en la *Vis* propia y la talidad del ente lo que acontece únicamente, es que el ente se nos desoculta tal cual es. La indiferencia metafísica por lo tanto, presupone más radicalmente un <<dejamiento>> ontológico (*Gelassenheit*) respecto al Ser. Esto, desde luego, no es una inacción, sino una acción originaria del *Dasein* en aperturidad. El *Dasein*, pues trans-ciende por su misma aperturidad y esto es lo que constituye según Heidegger una protoacción

CF., Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 16ª edición, 1965ª, Pág. 32, Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 112.

²⁷⁹ C.f. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M, 1996, Pág. 177, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares, serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 112.

(*Urhandlung*) una acción originaria que traspasa los límites de la verdad del ente, y nos muestra sus límites más insospechados. Pero esta acción, implica como condición previa la libertad, no en el sentido de poder hacer esto o lo otro, sino en el sentido de una libertad originaria, libertad como <<indiferencia metafísica>>, libertad como *Gelassenheit*. La libertad, es pues en un sentido ontológico la conexión necesaria y ulterior entre la aperturidad del *Dasein* y los entes. La libertad ontológica, es la libertad de dejar ser los entes, de esta manera, la trascendencia es una acción originaria de la libertad del *Dasein*, más aún: “...es el suceder mismo del ámbito de la libertad del *Dasein*”²⁸⁰. El *Dasein*, trasciende por la libertad; pues se vuelve su *Thélos* originario y es la *Conditio sine qua non* de toda vinculación y de toda necesidad ulterior. La ulterioridad es justamente la trascendentalidad del *Dasein* respecto a los entes del mundo. En el año 1929, en un escrito de homenaje a Husserl, “*Sobre la esencia del fundamento*”, Heidegger, retoma el tema de la trascendencia del *Dasein* entendida como su ser-en-el-mundo, es un tema ya abordado en *Ser y tiempo*, pero que ahora es conducido hacia una mayor radicalidad; hacia la idea de mundo. Puesto que el mundo es el ámbito de realidad en el que el Ser ofrece su aperturidad para con los entes Heidegger tendrá que explorar esta idea, remontándose hasta los griegos y volviendo la vista hasta el presente, pasa por Kant, para mostrar que el mundo en su sentido originario, no es simplemente un conjunto de entes, sino mas bien aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da como entendimiento respecto a cuales entes pueden actuar y como pueden hacerlo, es el ámbito de las posibilidades del ente y el único donde cada uno manifiesta su *Thélos* de un modo originario. El mundo según Kant, entonces nos llevaría más allá de la idea puramente ontológica: el mundo es en Kant algo más originario. “*El mundo tendría más bien el carácter fundamental de ser aquello <<en consideración a>> (Worumwillen) lo cual existe el Dasein. Este es su carácter de Ser-en-el-mundo, solo en este ámbito puede manifestarse. El Ser-en-el-mundo, tiene pues el sentido de <<Essendum>> y no de <<Essen>>*”²⁸¹, ahora bien, esto significa que los entes, para

²⁸⁰ Cf. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M 1996, Pág. 214, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 113.

²⁸¹ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-

poder manifestarse tienen que entrar de alguna manera en este ámbito que es el mundo. Pero los entes, también tienen que *ser-en-el-mundo*, puesto que esto es lo que permite la trascendencia misma del *Dasein*, los entes pues irrumpen en el mundo para que suceda (*Geschehen*) el Ser. Un ente solamente se puede manifestar (*Offenbaren*) cuando irrumpe entre los entes un ente con el carácter de *ser-en-el-mundo*, y es la trascendencia del *Dasein* la que ahora tiene la función decisiva de posibilitar la manifestación de los entes y no el Ser, como venía siendo desde *Ser y Tiempo*.

El ser ahora, está siendo-en-el-mundo pero sin embargo debe trascender para garantizar la manifestación de los entes, y esta trascendencia nos conduce hacia las sendas vedadas del *Ereignis* como algo ulterior y más primario. Pero ahora Heidegger se comienza a preguntar por el fundamento mismo de la posibilidad de la verdad de la comprensión del Ser, esta verdad de la comprensión del Ser Heidegger la entiende primariamente como <<Agathón>> más allá del Ser, interpretando fenomenológicamente el concepto incorporado por Platón en la República. El concepto de “<<Agathón>>”²⁸² se entiende en Platón como el deber de los ciudadanos para con la República, para con el estado, pero en Heidegger, revela todo su valor y se presenta como un algo más allá de la *Ousia*. Lo interpreta como la trascendencia que hace posible la verdad, la comprensión e <<incluso el Ser>>. *Agathón* es pues trascendencia, comprensión y desvelación del Ser, el *Agathón* es justamente el ámbito de la posibilidad de manifestación del Ser radicalizado hasta un punto mayor, es un paso más allá de la comprensión real del *Dasein*. “*La comprensión real del Dasein, es pues <<Agathón>>*”²⁸³ pero los entes (su manifestación) siguen teniendo como condición necesaria para su revelarse el desvelamiento (*Enthültheit*) pero esto es algo puramente ulterior hacia la comprensión del Ser. No estamos por supuesto asistiendo a ningún cambio súbito en la línea del pensamiento de Heidegger, sino a un proceso de radicalización creciente y continuada, vale aclarar sin embargo, que estas ideas comienzan

190, Pág. 113.

²⁸² Cf. Platón, *La República*, VI, 509, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 114.

²⁸³ Cf. Platón, *La República*, VI, 510, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 114.

a perfilar el carácter filosófico propio del <<segundo Heidegger>>, no en un sentido meramente cronológico, como aclarábamos al principio, sino en un sentido de radicalización creciente y continua.

*“Heidegger, señala ahora de un modo explícito y sistemático que la esencia de la verdad es la libertad”*²⁸⁴. Para explicar esto, Heidegger apela de nuevo a la idea Helénica de la verdad como <<Desocultamiento>> como *Alétheia*. Y en efecto, *“...la libertad a la cual se refiere, es aquella libertad del Dasein que permite quitar el velo de ocultamiento a los entes que están ante nuestra presencia”*²⁸⁵, por ello, el concepto habitual de la verdad como coincidencia entre nuestros enunciados y las cosas tiene que ser remitido a una relación previa y más radical, en la que nos comportamos (*Verhalten*) respecto a algo que se nos hace patente (*Offenbar*). La *patencia*, es justamente el carácter que posibilita junto con la libertad el encuentro del *Dasein* con la verdad del ente, esta coincidencia se circunscribe al plano de lo que se hace presente como <<manifestación>>. De nuevo la verdad es *Alétheia*, modo de desocultamiento y la manera de percibirla será siempre resultado de nuestro *Verhalten*, de nuestro modo de “percibir el mundo”. Y esto que se nos hace patente como algo presente ante nosotros es lo que la filosofía clásicamente llama el ente, lo presente. *“La observación que hace Heidegger, es que la Filosofía Clásica ha entendido siempre a los entes como presencia y no como Phýsis que viene a la presencia, un advenimiento”*²⁸⁶. Este estatismo es el que no permite ver que lo que posibilita la verdad (como *Alétheia*, como desocultamiento) es justamente el comportamiento que está abierto a los entes, y que pretende regirse por ellos. La libertad, en este sentido es *Patencia* para con algo abierto, en un proceso de <<dejamiento ontológico>> en el cual el ser se percibe como algo real, por ello Heidegger puede afirmar sin reservas que la esencia de la verdad es la libertad. Esta libertad a la que se refiere Heidegger, es en primer lugar una verdad originaria, una verdad más constituyente, que no se trata de una libertad que el hombre posea y de la cual pueda disponer a su antojo, sino mas bien, de una libertad que lo constituye como humano, que lo constituye como un *Dasein* real, porque es la que posibilita el desocultamiento de los entes.

²⁸⁴ C.f. M. Heidegger, *Vom Wesen des Wahrheit*, Frankfurt, a. M. 5a, edición 1967, Págs. 12-13, Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 115.

²⁸⁵ C.f. M. Heidegger, *Vom Wesen des Wahrheit*, Frankfurt a. M. 5a, edición 1967, Págs. 12-13, Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 115.

²⁸⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M. 5a, edición 1986, Págs. 25-26, Cit. Por: *Ibidem*, Pág.

Justamente esta libertad es el *Thélos* del Dejar-ser en la que todo ente se desalberga. La libertad a la que Heidegger se refiere como esencia de la verdad no es otra cosa que la <<dejación>> que nos introduce en el desalbergarse del ente en cuanto tal. “...*esta libertad, es pues Sein-lassen, precisamente porque es entregarse a la aperturidad del ente, lo constituyente del ser humano es la libertad y lo constituyente del ente es aperturidad, desocultamiento*”²⁸⁷. Es un *dejar-ser* al Ser en aperturidad, al mismo tiempo pues podría decirse además, que la misma aperturidad del ente es su libertad constituyente. “*Esta libertad constituyente es un Dejar-ser (Sein-lassen)*”²⁸⁸ al ente como el ente que es. Dejar-ser significa precisamente entregarse (*Sich einlassen*) en lo abierto y en su apertura, que es la apertura en la que está todo ente y que todo ente trae consigo. Esta apertura, además, nos lleva a retomar el tema de la verdad como desocultamiento y por lo mismo como una limitante; puesto que “...*si la verdad es desocultamiento, el ocultamiento es en alguna manera anterior y más radical que el desalbergarse de lo oculto, más radical incluso que el dejar-ser. Esto es de suma importancia, puesto que esto obliga a la filosofía y en particular a la metafísica a hablar no solo de lo que se desoculta y desalberga respecto al ente, sino también de lo que permanece oculto, puesto que no se conoce lo desoculto sin una referencia previa a lo que queda escondido, oculto*”²⁸⁹. La ocultación, pues debe tematizarse si no fuese así, el tema de la verdad perdería su carácter de *Ousía*, la verdad es *Ousía* en la medida en que al desocultar el carácter del ente, queda configurado un sentido de cual radical es lo que aún no ha sido desalbergado. Las diversas ciencias pues, tienen este carácter de *Ousía* puesto que al no acabar de configurar el carácter de sus respectivos objetos de estudio (los entes como determinadas realidades) se abren nuevas interrogantes a partir de otras previamente resueltas, y la misma esencia de la verdad exige esto según Heidegger, ya que el concepto de verdad inacabada está ya implícito en el concepto de verdad como desocultamiento, desvelamiento. La verdad pues, es un conato de in

115.

²⁸⁷Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 5a, edición 1967, Págs. 16-17, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 115.

²⁸⁸ Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 5a, edición 1967, Pág. 17, Cit. Por: Ibídem, Pág. 115.

²⁸⁹ Cf. M. Heidegger, *Introducción de 1949 a ¿Qué es metafísica?*, Frankfurt a. M. ,5ª edición 1965, Págs. 10-11, Cit. Por: Ibídem, P. 11.

conclusión en la que se manifiestan los entes a la aperturidad del Dasein. Por eso se dice que lo que permanece oculto, es precisamente lo que <<deja-ser>> a lo que se manifiesta. Esto implica importantes tareas, a las que Heidegger tendrá que prestar atención. En primer lugar, Heidegger tendrá que pasar revista a la historia de la filosofía occidental, para mostrar como en ella ha sido olvidado ese momento esencial, no accesible al pensar representativo, que constituye la raíz misma por la cual el ente pueda ser considerado como tal. En segundo lugar, Heidegger, tendrá que mostrarnos en forma positiva como acontece ese desocultamiento que la filosofía no ha podido conceptualizar adecuadamente. Y en tercer lugar, deberá decirnos en qué consiste la esencia misma del desocultamiento. En todos los casos, buscando esa esencia radical, esto oculto que es más radical que el *Dasein* mismo: esto es el *Ereignis*. Heidegger, pasará revista a la historia de la metafísica para luego decirnos que es en esencia y cuál es la estructura de este *Ereignis*.

3.3.2 La historia del olvido del Ser = Un recorrido por la historia de la metafísica

Para Heidegger, el repensar con radicalidad la historia de la filosofía (que es la misma historia de la metafísica), implica una vuelta a las posibilidades que estaban en los Griegos, que de un modo u otro se fueron olvidando en el transcurso de la filosofía occidental: “...lo que recubre el sentido del ser, las estructuras acumuladas unas sobre otras y que ocultan el sentido del Ser...la Destrucción apunta entonces a la puesta al descubierto del sentido inicial del Ser. Este sentido inicial es la *Anwesenheit*, el Ser llegado a la presencia. Sin saberlo, este sentido gobierna completamente la significación griega del Ser”²⁹⁰. Esto implica pues, un <<retomar>> el hilo conductor, a través del cual podemos descubrir las posibilidades que no fueron aprovechadas, en este sentido el volver a la historia implica una *Kehre*, un giro que posibilita y recoge los momentos más solemnes en el desarrollo de la filosofía occidental. Por ello, la historia de la filosofía occidental es para Heidegger, una <<repetición>> (*Wiederholung*) que <<retoma>> no solo lo que en ella ha sido mostrado, sino también lo que en ella ha permanecido oculto. Heidegger, explica este <<retomar>>, dentro de las posibilidades mismas de lo que está retomando: Un principio no es retomado

²⁹⁰ Cf. M. Heidegger, *Seminario de “Le Thor” 1969*, Madrid, Alianza, 1999, op. cit., p. 31. y M. Heidegger: *Ontología y Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 114. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en

(*Wiederholt*) cuando uno se vuelve atrás hacia algo anterior, ya conocido y simplemente imitable, sino cuando el comienzo es recommenzado de una manera más radical, y esto implica con todo lo extraño, desconocido e inseguro que tiene todo verdadero comienzo. El carácter pues de revisión de la historia, implica un recommenzar radical en el momento mismo del filosofar. “*Si se quiere que la pregunta misma por el Ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida [der verhärteten Tradition], y deshacerse de los encubrimientos [Verdeckungen] producidos por ella. Esta tarea [Aufgabe] es lo que comprendemos como la Destrucción [Destruktion], hecha al hilo de la pregunta por el Ser [Leitfaden der Seinsfrage], del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del Ser [Bestimmungen des Seins], que serían en adelante decisivas...*”²⁹¹.

3.3.2.1 Un punto de partida en Heidegger: la realidad primigenia de los griegos

Este comienzo radical en la consideración de la historia de la filosofía comienza con los primeros filósofos griegos, no por una mera constatación cronológica, sino, por la falta de radicalidad con la que fueron retomadas sus ideas. Esta falta de radicalidad implica pues un olvido de la idea de ser presente en los filósofos llamados presocráticos, esto incluye al mismo Aristóteles que no pudo entreverlo de un modo adecuado en el libro I de la *Metafísica*. Heidegger, afirma primeramente, que para los primeros pensadores griegos, el Ser se mostró originariamente como *Phýsis*, como *Arkhe*. Esta *Phýsis* no es la *Natura* de los latinos, sino un brotar que etimológicamente tendría un origen equivalente al de *Phainesthai*: aparecer, mostrarse, presentarse, manifestarse. Heidegger, entiende el Ser para los primeros pensadores griegos: “...*como un aparecer surgente, un presentarse desde el ocultamiento*”²⁹²; en este sentido el Ser tenía un carácter más originario, un sentido de ser

formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 7.

²⁹¹Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M., 5ª edición 1986, p. 46 Op. cit. El párrafo § 6 en esta edición se llama “*La tarea de una destrucción de la historia de la ontología*”, Págs. 43-50. Cit. Por: Ibídem, Pág. 9.

²⁹² Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Methaphysik*, Frankfurt a. M, 1983, Pág. 108, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 117.

Arkhe de los entes. Este Ser originario como *Phýsis* representa el surgir originario de los entes del mundo en el cual se desalberga toda la *Noergía* de los entes, esta *Noergía* es según Aristóteles el carácter oculto de la cosa que se revela. Pero el ocultamiento del cual nos aparta el ente su desalbergarse es también parte del aparecer. Esto significa que en el Ser no solamente se encuentra el aspecto de desocultamiento (*Unverborgenheit*) de los entes, sino también la ocultación, la apariencia (*Schein*) de lo que se presenta a sí mismo como lo que no es. Lo que es imposible, es que el Ser no se presente, retomando la ontología de Parménides. En este sentido, Heidegger retoma la sentencia de Heráclito: “*Phýsis Krýptesthai Filei, <<a la Phýsis le gusta ocultarse>>*”²⁹³.

En este sentido, la verdad es aparecer surgente y es el ocultamiento del cual procede lo que se manifiesta: la verdad para los primeros griegos era *Alétheia*. La *Alétheia* hace devenir el ser de los entes, pero ella no deviene, la *Alétheia* era justamente entendida por los griegos como desocultamiento o Desvelación pero es aquello que por su propia índole no se desoculta, es aquello que queda oculto en el desocultarse de lo que viene a la presencia. Es por ello mismo por lo que el Ser es *phýsis* y no *Natura*, la *phýsis* es lo que adviene y la *Natura* es algo dado, lo que está presente una vez que se ha manifestado. Esto tiene sentido, si se toma en cuenta, que pronto la filosofía griega pasó por alto esta determinación más originaria del Ser, para entenderlo cada vez mas como lo que está presente una vez que se ha manifestado de *Phýsis* paso a ser mera natura, ya en el periodo Helénico de la Filosofía. Heidegger, lo explica en base a su análisis de la <<*Lichtung*>>: “...al principio de su historia el Ser clarea (*lichtet*) como surgir (*Phýsis*) y como desalbergarse (*Alétheia*). A partir de ahí recibe el carácter de presencia (*Anwesenheit*) y de permanencia en el sentido de un durar (*Ousía*), con ello comienza la autentica metafísica”²⁹⁴. Este comienzo, deberá entenderse no en un sentido cronológico, sino como el inicio del sentido del Ser como presencia y como *Ousía*. Los responsables de esta transición son según Heidegger: Platón y Aristóteles. En Platón, asistimos a una idea del Ser como *Idéa*, precisamente porque ellas representan la *Ousía* como permanencia. El mito de la caverna platónico, devela

²⁹³C.f. M. Heidegger, *Diles-Kranz*, Frankfurt a. M., edición 1986, Fragmento 123, Vol. 1, Pág. 178, Cit. Por *Ibídem*, Pág. 117.

²⁹⁴ C.f. M. Heidegger, *Diles-Kranz*, Frankfurt a. M., edición 1986, Fragmento 123, Vol. 1, Pág. 179, Cit. Por *Ibídem*, Pág. 117.

precisamente esto, la idea como *Ousía*. En ella, el desocultamiento es pensado en cuanto hace accesible aquello que aparece (*Das Erschene*) en su aspecto de *Eidos* y hace visible la *idéa*. El *Eidos* es pues, lo común en la Idea (*Konón*) de aquello que se manifiesta. El Ser de las cosas está para Platón por lo tanto en lo que estas son, en el sentido de *Eidos*, lo que más adelante será llamado su *essentia* en sentido de *quidditas*: la idea es lo que le ofrece a la vista algo visible, lo que se deja ver en el sentido de ser lo divisado. Esto es lo que se muestra en el mito de la caverna, el ofrecer a la vista algo que se encontraba escondido bajo el velo del *Eidos*, el mostrar las ideas a la luz de ese aspecto desocultador. Esto conlleva al concepto de *Agathón* que no se interpreta en sentido moral como la idea del <<bien>> general al que tiende el hombre, sino en el sentido de ser la idea que hace validos a los entes del mundo y también a las otras ideas. El *Agathón*, es pues, sentido de validez, realización del Ser y la idea, y la idea tiene como sustrato al *Eidos* que es precisamente lo que se hace accesible a través de los sentidos.

Pero esto tiene una importante implicación para Heidegger, puesto que si este presta demasiada atención a la idea, el ente queda relegado, y si las ideas nada más son los verdaderos entes, los entes singulares son rebajados al papel de no-entes. La realidad, por lo tanto es un desdoblamiento imperfecto de la idea en la cual el desocultamiento pasa a ser *orthótes* (corrección) de la visibilidad de la idea. Por lo tanto, la *Alétheia* cae bajo el yugo de la idea y nuestra mirada se vuelve el *orthótes* bajo el cual divisamos la idea. Es innegable, pues, que para Platón la verdad sigue siendo de algún modo un carácter de los entes, pues lo presente tiene el Ser que se desoculta en el aparecer. La verdad en Platón, es pues corrección (*Orthótes*) ya que la intelección es un *Ideín* que debe alcanzar una coincidencia (*Homoíosis*) con la idea. Heidegger valora luego, el hecho de que en Aristóteles la verdad aun se sigue entendiendo como <<desocultamiento>> pero en un sentido ambiguo respecto al Ser. El desocultamiento sigue siendo una característica fundamental en el libro IX de su Metafísica, y así por delante, afirma que el error o verdad se encuentra en el entendimiento y no en las cosas. Considera por lo tanto que en su metafísica quedan ecos de la primigenia concepción del Ser como *Phýsis*. Más adelante, en el capítulo tercero del libro IV como en el primero del libro II de su física afirmará sistemáticamente que la *Phýsis* es un género de la *Ousía*. La *Phýsis* es pues, Ser en tanto Ser y por tanto algo contrapuesto a la *Tékhne* que es algo volátil y no permanente. La

Phýsis es *Arkhé Kinéseos*, algo contrapuesto a la *Ousía* que se presenta como lo permanente de algo que sustituye el aparecer surgente de lo que brota. El Ser es pues ahora, *Ousía*, presencia, <<permanencia>>. La física de Aristóteles, explica esto en términos de movilidad, en términos de reposo en función de la presencia. Esta presencia (*Anwesenheit*), fue pensada por Aristóteles como *Enérgeia*, como lo que actualiza lo presente en su desocultamiento, y cuyo *Thélos* es el final en el cual el movimiento llega a su plenitud. *Enérgeia*, es pues <<actualidad>> del ente en presencia de su desocultamiento. Aristóteles utiliza también la palabra *Entelékhēia*, que demarca todo el proceso del devenir del Ser. *Enérgeia* sería por tanto, la pura presencia del *Tóde ti* de lo que está-ahí. “*El Ser es presencia de lo que permanece, Ousía, y la Ousía en sentido primario es Entelékhēia, lo que está ahí terminado como enérgeia, solamente en un sentido secundario como Ousíai, es decir como presencia secundaria y se considera el Eidos como el aspecto general en virtud del cual decimos lo que las cosas son, es decir, aquello que Platón había designado con el nombre de <<ideas>>*”²⁹⁵. El Ser es pues, a partir de Platón y Aristóteles *Idéa* y *Enérgeia* respectivamente, y ellos han entendido efectivamente al Ser como presencia de lo que se muestra a sí mismo. Estos conceptos, serán retomados y manipulados en momentos posteriores y ya en los Helénicos encontramos la *Enérgeia* como <<Actus>> y de este se deriva posteriormente, *actus=agere*, naciendo *actualitas*: la realidad (*Wirklichkeit*). El *Érgon* de Aristóteles, por lo tanto, ya no es apertura, sino mas bien la realidad de lo presente, lo efectuado y producido por el *Actus*. Del *Actus*, pasamos pues a la idea del Ser como realidad, realidad como efectividad en el sentido de una actualidad causada. Con ello llegamos de un solo tajo hasta la idea de un hacer causal que enlaza con la idea cristiana de un Dios creador. La metafísica se convierte así en una *onto-teo-logía*, es la metafísica medieval propiamente hablando, en la cual las cosas como esencias posibles tiene una *Res extra causas* que las origina. Esta *res*, es el objeto de la *onto-teo-logia*, o sea Dios, Dios es pensado en términos del *Érgon* de la realidad que se origina. Esta realidad, se encuentra aparentemente separada de su causa, pero no es así, puesto que no puede ser explicada más que desde ella. El Ser como acontecer (*Ereignis*) se pierde pues en el mundo medieval para

²⁹⁵C.f. M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. II, Pfullingen 1961, Págs.404-407, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de

dar paso al Ser como realidad, con ello se pierde el carácter originario del Ser como *Alétheia* y abre paso al mundo moderno en el cual todo se disuelve como subjetividad.

3.3.2.2 De la realidad “Arkhe” de los griegos a los modernos.-

En la Filosofía Moderna, el panorama cambia radicalmente, de la *onto-teo-logia* como verdad de una actualidad causada, pasamos a una concepción de la verdad como una propiedad del entendimiento. En efecto, Heidegger afirma que en la época moderna la verdad ya no era pensada como un desocultamiento del Ser, sino como una adecuación del entendimiento en cuanto coincidente con los entes. Ahora bien, ¿Quién es el portador de esta verdad, que no depende ahora tanto de una acción reveladora, como también de una acción racional del hombre?; para Heidegger, toma un papel preponderante el hombre en cuanto ser dotado de racionalidad, racionalidad que le es concerniente en cuanto *Actus*. Tanto Dios como el hombre son pensados como portadores de la verdad, pero la verdad que solo Dios posee es un *Actus purus*, Dios por ende sería no solo la causa de la verdad, sino también la pura realidad y la causa de todo lo real. Solo Dios posee la *Puras Veritas* y solamente Él es el portador de la verdad eterna respecto a las cosas. E aquí según Heidegger, resquicios de la vieja idea de un *Deus ex machina* como motor inmóvil que moviliza la realidad y eleva las cosas a la categoría de acto. Esto era muy importante en Aristóteles, que hablaba de este motor inmóvil que movilizaba la realidad de la pura potencia al acto. Dios es pues, el *Actus Purus* en el cual se condensa toda la manifestación esencial de la realidad. Pero el hombre necesita de algún medio por el cual pueda relacionarse con Dios y con su realidad, esta sería según Heidegger la fe, a través de la cual el hombre recibe la certeza de su salvación. Esto significa entonces, que la idea de verdad se vuelve cada vez más una certeza abandonando así su carácter de *Homoíosis* y mera *adaequatio*, tiene un fundamento por el cual se concibe, que traspasa las barreras de la mera razón: esto es la fe, la verdad adquiere pues un carácter de *Certatum*. La modernidad como <<tiempo nuevo>> (*Neuzeit*) dice Heidegger se aferra, pues a la cultura como garantía para asegurarse a sí misma, quedando abocada cada vez más a asegurarse mediante los productos de su acción. Es una sed continua de nuevos resultados, de nuevas vivencias, de

nuevos productos que aumenten la seguridad de esta certeza tan anhelada. En cualquier caso y abandonando la idea de verdad como *Homoíosis*, lo verdadero ya no es una simple coincidencia, sino aquello que el hombre se representa de manera clara y distinta ante sí mismo y ante su intelecto. La seguridad de esta representación es la certeza. Esta transformación, implica un cambio en la idea misma de la realidad, la realidad por lo tanto no es ahora lo que existe en cuanto es causado por la causa primera *Ex machina*, sino lo representado con certeza. Esta certeza debe tener un sustrato firme y seguro, deberá ser algo que entendido como lo presente, como *Ousia*, sea el término de una predicación, precisamente porque la verdad era *Homoíosis* y su ámbito de inteligibilidad propio era el *lógos*. En la Edad Media este fundamento evolucionó desde el *Hypokeimenon* aristotélico como soporte de cualidades hacia la idea de *subjectum* como *substantia*. El Ser es pensado ahora pues en términos de *substantia* como *Hypokeimenon* que adviene a ser aquel fundamento real que se basta a sí mismo para existir. El *Hypokeimenon*, implicaba para Aristóteles el *Legómenon Kath Auto*, y al transformarse en *subjectum* se aleja definitivamente de venir a la presencia, concepción que operaba en el Medioevo como lo co-presente en cuanto predicado por los <<accidentes>>. Es por ello, por lo que el *subjectum*, es ahora *substantia*, algo muy alejado ya del pensamiento griego.

El fundamento es pues ahora algo inconcluso y absoluto es la búsqueda de un *subjectum*. El *Ego cogitan* de Descartes es pues un *subjectum* que se fundamenta por ser portador de certeza y fundamenta todo representar en el intelecto. Es un soporte de cualidades intelectuales. El Ego es el *subjectum* cuyo Ser como presencia (*Anwesen*) satisface a la esencia de la verdad entendida como certeza. El *subjectum* va a ser monopolizado ahora por el *Ego* que está siempre presente en el representar y que por tanto, es más firme y más real que cualquier otro Ser. El *subjectum*, es pues la única realidad supra-estante que tiene firmeza y certeza. La *actualitas* de este *Ego*, su realidad, no es ahora otra cosa que el *Actus* propio de tal sujeto: el acto de *cogitar*. La actualidad del *cogito* sustituye al *actus purus* de la Filosofía Medieval. El *cogito* es pues actualidad, es pensado en términos de *subjectum* como actualizador de la verdad del ser de los entes, contrapuesto a las meras representaciones por parte de un sujeto que se las representa, el *subjectum* es por tanto actualidad de la verdad en términos de *Anwesen*. Pero el *Anwesen*, es algo más allá del mero presentar representativo, puesto que es la condición misma de lo que está actualizado

en lo que está frente al sujeto como objeto. En la Filosofía de Kant, se da un paso importante en este aspecto según Heidegger, en ella no se afirma que la realidad sea un puro producto representacional, sino que se delimita la firmeza y permanencia de lo real al ámbito del *Anwesen* para una representación. Ahora bien, Kant rompe nuevamente con la tradición onto-teológica, puesto que en su análisis cambia radicalmente el enfoque de la pregunta por el Ser y en la historia del Ser mismo: si en la tradición onto-teológica la búsqueda central era la de un Ente supremo, un Ser puro, a partir del cual se podía explicar el ser de los entes y de la *realitas*, en Kant el Ser se distancia radicalmente de este planteamiento y deja de ser *extra causas*. En Kant, el Ser es *Anwesen*; pero no *actus purus* extra causas, puesto que no es causado y por ello no es un predicado real. Cuando afirma esto, lo que sostiene es que el Ser no es una propiedad más entre las propiedades de la cosa; el Ser en este sentido es *noemático*, pero más radical que esto, es el hecho de que no representa ningún contenido material en el ente.

El Ser dice Kant, es posición (*Setzung*) del entendimiento. Al convertir el Ser en posicionalidad, Kant reafirma el sentido de este como un permanente estar presente asumiendo la herencia cartesiana de una metafísica de la subjetividad, quedando el Ser contenido dentro de la actividad del representar. El Ser en Kant es representado y posicionado, no ubicado; es lo que pone a una cosa real fuera del estado de la pura posibilidad. Pero esta posibilidad depende justamente del hecho de que antaño el ser fue pensado como *Hypokeímenon* y como *Ousia*, puesto que con ello se abre la posibilidad de representación de los entes. “En la tesis de Kant sobre el Ser como posición, y también en todo el ámbito de su interpretación del ser de los entes como objetividad y como realidad objetiva, Está rigiendo (*Waltet*) el Ser en el sentido de un permanente estar presente (*Währendes Anwesen*)>>”²⁹⁶. El *Anwesen* del ser, es pues representacionalidad objetiva y realidad objetiva como presencia. La presencia en Kant, por lo tanto debe interpretarse en términos de posicionalidad (en el sentido de que el Ser es el objeto de conocimiento del *subjectum*). Si en la tesis de Kant sobre el Ser, Heidegger descubre un elemento de distancia con lo que él llama onto-teología no lo verá en las posiciones de Hegel mas

²⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, Pág. 476; Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid,

apegadas a esta tradición. Hegel, asume a razón de Heidegger, toda la filosofía precedente, pero este lo hace a partir de un elemento de distancia que le separa de toda ella: “*Hegel fundamenta la pregunta del Ser en términos de búsqueda de un ente que funda a todos los demás*”²⁹⁷. Hegel asume por lo tanto la filosofía precedente de un modo que no lo podía hacer Kant, puesto que este ponía una condición gnoseológica como la base del Ser.

Para Heidegger, pues, la filosofía de Hegel puede entenderse a sí misma como una <<Ciencia de la lógica>> precisamente porque en ella tiene lugar la búsqueda de un ente que sirva como fundamento absoluto. “...lo que sucede es que, por otra parte, Hegel asume la herencia cartesiana, para Hegel, la filosofía solamente llega a tierra firme a partir del cogito cartesiano”²⁹⁸. Para Hegel pues el *cogito* es la condición gnoseológica para el avistamiento del Ser, en él se encuentra implícita la logificación y al mismo tiempo la manifestación del Ser. Ese ente por lo tanto que puede ser pensado como fundamento absoluto no es otro que la subjetividad y no un universal abstracto como nos dijeron los griegos. Este fundamento absoluto en Hegel, Está mediado por el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta como *gracia eternis*. La subjetividad absoluta, por lo tanto, tiene un carácter divinal y no meramente causal. “*Esto nos muestra el hecho de que la verdad, para Hegel, no es ya un modo de desocultamiento de la Alétheia, sino certeza absoluta de un sujeto absoluto que se sabe a sí mismo*”²⁹⁹. Esta concientización que el sujeto absoluto adquiere de sí mismo es la culminación de la Fenomenología del Espíritu en la cual asistimos al plano de la conciencia absoluta y del Ser. El Ser pues, en Hegel no es un *ephy fenómeno* sino una certeza que se funde en el conocimiento absoluto que el sujeto tiene de sí mismo. El hecho de que este sujeto absoluto sea en Hegel Dios, muestra el hecho de que Hegel sigue inmerso aun en la tradición *onto-teo-lógica* que caracteriza a toda la filosofía occidental que le precede. Hegel rompe pues en la modernidad con el sentido de la verdad

España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 124.

²⁹⁷ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, Págs. 432-433, Cit. Por: Ibídem, Pág. 124.

²⁹⁸ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, Págs. 432-433, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 124.

²⁹⁹ Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, Págs. 438-439, puede verse también el trabajo *Sobre el concepto de experiencia en Hegel*, 1952, Págs. 105-192, allí Heidegger interpreta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como una <<Parusía del absoluto>> es decir, como la llegada del mismo a la pura presencia, Págs., 188-189. Cit. Por: Ibídem, Pág. 125.

como *Alétheia* para pasar a describirla como una manifestación de la verdad del sujeto; Hegel es por ello, la manifestación más alta del Idealismo Alemán, en la cual el *subjectum* pondera de un modo importante.

3.3.2.3 *La finalización de la visión reductiva de la metafísica.-*

Pero para Heidegger, Hegel no representa una culminación de la Metafísica occidental al romper vínculos con la *Alétheia*, para él, la verdadera culminación se encuentra aunque con resquebrajos en Nietzsche. En efecto, el carácter constituyente que Nietzsche proporciona a los entes es pensado como <<Voluntad de poder>>. La estructura ontológica de la realidad de las cosas, está pues determinada por la voluntad de poder en el sentido de una actividad inmanente extendida a todos los entes. Según Heidegger, Nietzsche puede hablar de voluntad de poder por el hecho de que la modernidad pensó la verdadera realidad como subjetividad, la estructura ontológica de los entes del mundo es pues una estructura subjetual. Es muy notable señalar que para Nietzsche, al igual que Zubiri, es Parménides el iniciador de este tipo de filosofar que conquistó y devoró el pensamiento frutivo de la unidad: *“Parménides escindió limpiamente los sentidos de la facultad del pensar y abstraer como si se tratara de dos actividades dispares; incluso destruyó el intelecto como tal y alentó la tan errónea distinción entre ‘cuerpo’ y ‘espíritu’ que, sobre todo desde Platón, pende como una maldición sobre la filosofía”*³⁰⁰. Este texto brillante de Nietzsche nos parece que fuera un texto de Zubiri; esto se debe, a que ambos pensadores están en una misma línea crítica ante la historia de la filosofía. El pensamiento zubiriano es, en cierta forma, una respuesta afirmativa a la gran crítica nietzscheana a la historia del pensamiento. Los puntos de contacto entre ambos modos de pensar son notables. Nótese también la escisión establecida en el siguiente párrafo: *“Goethe y Nietzsche han sido, en el siglo XIX, quienes más violentamente se han apartado de todo formalismo para hacer de su pensamiento visión de las cosas. Toda autentica filosofía nace de este contacto. Pero a la filosofía no le basta con nacer; el cautivo que se evadió de la caverna platónica sintió en*

³⁰⁰ Cf. F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, Pág. 85. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 7.

sus ojos, heridos por la luz, ‘un gran dolor’ y volvió la vista hacia el fondo de la prisión, justamente porque no era aun filósofo. La filosofía se mueve en visiones e ideas; pero no se contenta con alumbrarlas, sino que requiere la íntima violencia de permanecer en ellas. Por propensión natural, en lugar de limitarse el hombre a la visión misma, resbala sobre ella para ir a las cosas”³⁰¹.

Ahora bien, Nietzsche piensa la voluntad de poder en términos de una *Vis* propia que caracteriza a las diversas manifestaciones de la realidad, tiene un carácter de eticidad es una cualidad que el sujeto manifiesta efectivamente por ser sustancialmente un *subjectum*. Heidegger, lo manifiesta así: la subjetividad solamente se entiende desde la idea moderna de la realidad como una *substantia* situada *extra causas*, y por lo tanto capacitada por sí misma para existir, en Nietzsche como *voluntas*. La modernidad comenzó pensando que la verdadera realidad (*Wirklichkeit*) estaría en el sujeto, en cuanto portador de certeza, y en cuanto fuente de toda actividad. La realidad es pues un conato de la de la subjetividad y frente a ella todo estaría relegado a ser mera objetividad. En la Metafísica Moderna, fue Leibniz el que llevo a una radicalidad mayor esto al dotar a los entes de estructuras subjetuales muy específicas, esto culmina en su teoría de las monadas. En efecto, todos los entes son monadas dotadas no solo de objetividad, sino también de subjetividad y un *thélos* propio. Este *Thélos* propio representa una *vis* y esta *vis* debe ser repensada nuevamente como *enérgeia* a pensar de Heidegger. La *enérgeia*, es pues lo que en Nietzsche produce que el ser este determinado a partir del *subjectum*, aunque este no sea necesariamente un yo *solipsista* y anclado en su mismidad. El Ser sería pues, voluntad; se interprete esta como voluntad de la razón, como voluntad del espíritu o como voluntad de poder. Podríamos decir, que el Ser tiene como estructura anímica la voluntad que es una incondicionada objetivación del ser mismo. La caracterización de los entes por lo tanto, como voluntad de poder los descubre como aquello que se pone a sí mismo y que se pone ante sí mismo. El ser permanece entonces oculto y ausente, esta ausencia del ser, más que la transvaloración de todos los valores, es la verdadera esencia del Nihilismo occidental. Al final de la historia del Ser, nos encontramos con el primado de lo real (*Wirklich*) como único ente, lo que

³⁰¹ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, Alianza, 2002, Pág. 132. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de

implica el desprecio y el olvido del ser. El Nihilismo, sería propiamente hablando una atenuación del Ser en los claroscuros de la subjetividad y al haber un primado de la realidad por sobre el Ser, se produce una trastocación de la verdadera esencia de la metafísica occidental.

Por eso Heidegger, puede afirmar que la Nihilidad como culminación de la metafísica de la subjetividad es el comienzo de la época de la objetivación del ser en todo lo que consiste; esto es una cosificación del ser, del ser como *res*, se vuelve un puro <<recurso humano>>, un <<material humano>> e incluso todas las cosas humanas pierden su calidad como tales. El Ser se objetiviza en la realidad, pero al final esta termina tragándose hasta convertirlo en un *minimum* casi imperceptible, esta es la esencia de la nihilidad. Pero el nihilismo, precisamente por ser la culminación de la metafísica occidental, no es algo que se pueda superar en el interior de esa metafísica, mediante una simple inversión de los valores. Nietzsche, en la interpretación de Heidegger, pertenece a la historia de esa metafísica y la conduce a su máxima expresión. Ahora bien, la idea de verdad como justicia (no en sentido moral) que consiste en la capacidad ontológica que tienen los entes de desarrollar esa voluntad de poder no sería posible, si antes no se hubiera pensado la verdad como *Homoíosis* de la *Alétheia*. Pero los entes poseen una expansión vital que les permite desarrollar esta voluntad de poder y los hace trascender, estos efectivamente solo trascienden por causa de la creatividad (el arte), “*Nietzsche, posee pues una idea de verdad como corrección de la representación de los entes según ideas*”³⁰². Cuando Nietzsche pretende una <<transmutación de todos los valores>> permanece según Heidegger dentro de la concepción platónica del *agathón*, pues entiende el valor como condición puesta por la vida para posibilitar la vida misma. Y el *agathón* era la idea que posibilitaba todas las demás ideas. En este sentido, Nietzsche es según Heidegger “...*el platónico más desbocado dentro de la historia de la metafísica occidental*”³⁰³. La concepción metafísica Nietzscheana, se encuentra pues subsumida muy profundamente en la idea platónica del

Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 11.

³⁰² Cf. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus Bern*, 2ª edición, 1954, Pág. 37, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 127.

³⁰³ Cf. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1954, Pág. 37, Cit. Por: Ibídem, Pág. 127.

Agathón y por lo tanto posee una concepción claramente ética en su análisis de la voluntad de poder. En definitiva, la metafísica se ha aferrado a los entes que tenemos delante, y ha entendido el Ser como presencia, el Ser es lo presente en el ente pero subsumido en él. Al final, encontramos que el primado de lo real como único ente es lo que ha privado a la filosofía occidental de la verdadera y originaria pregunta por el sentido del Ser. El Ser pues, ha quedado en el olvido y se ha confundido de un modo esencial lo que es la <<esencia>> y lo que es la <<existencia>>. “*Lo mismo ha sucedido con la idea del tiempo, que ha sido pensado como una sucesión de <<ahoras>> y de <<ya no ahora>> dándole un sentido puramente cronológico y no ha sido pensado como temporalidad*”³⁰⁴. La temporalidad, es de por sí el ámbito donde <<se da>> el Ser de un modo originario, por lo tanto no sería justo entender la historia de la metafísica como una simple sucesión de errores, el error yace en la búsqueda de la fundamentación misma de la pregunta por el Ser.

La historia de la metafísica es desde el punto de vista de Heidegger, pues, la historia misma del Ser. Es una historia en la que está implicada la humanidad, porque el Ser, para fundar su verdad en los entes, recurre a los hombres. Esto implicará, por supuesto, que esta relación tiene lugar y acaecimiento solamente en el sentido de que el hombre, a partir del Ser, puede asumir o no su propia esencia, al final nos encontramos nuevamente con el primado de lo real como resultado. Pero no basta con distinguir entre esencia y existencia (que son las categorías históricas de la metafísica) para resolver el problema, sino más bien, hay que diferenciar entre el Ser y los entes para esenciar (*Das wesende*) el ser mismo cuyo origen es ahora acontecer apropiatorio, es *Ereignis*. Este <<acontecer apropiatorio>> es ahora el más allá del Ser, es la búsqueda de un sentido originario y apropiatorio. Si la historia de la metafísica ha sido por mucho tiempo la deconstrucción apropiatoria del Ser, es momento para volver a este acontecer apropiatorio que ha sido olvidado poco a poco, es momento para volver al sentido originario de <<esencia>> y <<existencia>> como fundamentos que no se distinguen más que por el modo de cómo se da el acontecer apropiatorio en ellos. “*La metafísica no es otra cosa que este acontecer de la historia del Ser. En esta historia, el Ereignis se muestra a sí mismo como un cambio en la esencia de la*

³⁰⁴Cf. M. Heidegger, *Was heibt Denken?*, Tübingen 1954, Págs. 66-67, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de

verdad; la verdad es pues ahora *Das Ereignis*, que es el modo originario en el que tiene lugar el Ser. Es por ello, por lo que lejos de haber una <<superación>> de la metafísica al modo hegeliano, lo que hay realmente es un volver hacia el origen un dar <<un paso atrás>>” ...³⁰⁵, para descubrir lo que ha permanecido oculto pero inmanente en la verdad, que no es otra cosa que el *Ereignis* en que ella misma consiste. Solo se supera la metafísica, cuando se descubre que el *Ereignis* es la radicalidad última a la que puede aspirar en la comprensión del ser. Eso es precisamente lo que la metafísica no ha podido tematizar, ¿Cómo entender el *Ereignis*?, ¿Qué es? y aún más importante ¿Cómo se revela? La historia de la filosofía, por lo tanto, tal como se ha venido analizando, nos enseña algo muy relevante: “...es el hecho de que ella no es simplemente la historia de un olvido, el olvido subsume pero no es lo único que sale a la superficie cuando analizamos la historia de la metafísica”³⁰⁶. Para Heidegger, ciertamente en la historia de la metafísica y de la filosofía en general se ha olvidado el sentido primigenio del ser como *Phýsis* y de la verdad como *Alétheia*, mas sin embargo, esto implica una forma positiva en la cual ella se ha desenvuelto, ya que se ha desocultado pero a la vez en ese desocultamiento ha quedado algo desoculto, algo que por su carácter etérico, casi inmanifiesto: el *Ereignis* propiamente hablando. Pero, ¿Cómo entender el *Ereignis*?, este es el tema que tomará radical importancia en el análisis Heideggeriano, sobre todo el del segundo Heidegger, más maduro y cuyas bases fueron sentadas claramente en *Ser y Tiempo*. Ya en *Ser y Tiempo*, encontramos pequeñas pistas acerca de algo que se presenta como un más allá tanto en el Ser como en el tiempo. Pero Heidegger, se preguntara ahora por la búsqueda de la estructura real de este *Ereignis*, y una primera aproximación la da según él, el mundo de la técnica moderna. La técnica es expresión clara de la situación a la que nos ha conducido esta historia de la metafísica incluyendo la conversión del hombre en cosa útil para la realización de sus fines. “La técnica es sin embargo, una posibilidad de restauración del

Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 127.

³⁰⁵ Cf. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe de Arturo Leyte, Barcelona, Cerval, 2ª edición 1990, Págs. 110-112, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 128.

³⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe de Arturo Leyte, Barcelona, Cerval, 2ª edición 1990, Págs. 110-112, Cit. Por Ibídem, Pág. 128.

Ereignis en el seno mismo de la cosificación del hombre”³⁰⁷, en ella puede el hombre por tanto restaurarse y volver a reencontrar su propia esencia, ver la verdad como lo que realmente ella es. La técnica, a su vez es fundada y funda el acaecer de la verdad pero solo desde la perspectiva de que debe liberar al hombre de las ataduras de la cosificación.

3.3.3 Un breve repaso a la idea de Heidegger sobre la técnica

*“El pensamiento de Heidegger sobre la técnica se caracteriza por situar el “tema”, la técnica, en el núcleo mismo de su pensamiento. Esto quiere decir que su reflexión sobre la técnica no es ni periférica ni derivada dentro de su filosofía; es, por el contrario, central y básica. Por otra parte, dicha reflexión está íntimamente ligada con “asuntos” decisivos que Heidegger abordó: el Ser, la verdad, el Dasein (el Ser-ahí, el hombre), el pensar, el lenguaje, la naturaleza, el ente en general, el tiempo, el espacio”*³⁰⁸.

La técnica, funda una verdad y esta verdad tiene un carácter muy específico por ser la verdad que se funda en la culminación de la historia de la metafísica. La historia de la metafísica, funda pues a la técnica que es resultado agotador y agotante de la verdad fundada. Y es que la historia de la metafísica, se caracteriza principalmente por el primado de la realidad sobre el ser, lo que implica a su vez la reducción del mundo entero, incluido el hombre a entes manipulables por la técnica. Pero el hombre, puede emerger de esta cosificación hacia una *Héxeis* de la verdad, es decir, rompiendo esas ataduras y viendo a la técnica como una oportunidad de salvación dentro del seno de lo que sería un modo de desocultamiento en el que tiene lugar la verdad. La técnica es entonces para Heidegger, un modo de desocultamiento, como un modo en el que tiene lugar la verdad, puesto que implica siguiendo el análisis fenomenológico de Aristóteles la <<realización de la *Alétheia*>>. Y esto es posible únicamente, por el hecho de que para Aristóteles mismo, la técnica era uno de los modos en los que acontece la verdad puesto que la interpreta como *Poíesis* (producción), el <<realizar la verdad>> se traduce como el verbo *Aletheúein* en presente continuo, algo así como sacar a la luz la verdad, o el <<verdadear>> del Ser.

³⁰⁷ Cf. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1954, Pág. 88, Cit. Por: Ibídem, Pág. 129.

³⁰⁸ Cf. Julián Marías, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1967, Pág. 13, Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 7.

El Ser pues tiene como uno de los modos de “verdadar” a la técnica, y a su vez el alma racional posee disposiciones específicas según las cuales se produce la verdad. Pero el alma humana <<verdadea>> según sea el tipo de cosas con las que tratan unas que poseen principios que no pueden ser de otra manera (*Episteme*) y otras que si pueden serlo (*Doxa*): <<verdadea>> (*aletheúei the psyché*) de cinco modos fundamentales y distintos: la técnica o arte (*Tékhne*), la ciencia (*Episteme*), la prudencia (*Phrónesis*), la sabiduría (*Sophía*) y la inteligencia (*Nous*). Con la palabra *téchne* los griegos nombraban no sólo el hacer y saber artesanal, sino el arte más elevado y las bellas artes. Más aún: hasta el pensar de Platón, las palabras *téchne* y *episteme* se presentan unidas; ambas designan el conocer en el más amplio sentido. Un ejemplo significativo: “Entre los griegos circulaba un viejo relato, según el cual Prometeo habría sido el primer filósofo. Es a Prometeo a quien Esquilo hace decir la sentencia que enuncia la esencia del saber [das Wesen des Wissens]: “*τεχνῆ δ αφνα. γκη αφσθενεστε. ρα μακρω (El arte [tekhné] es, con mucho, más débil que Necesidad)*”³⁰⁹ equivalente a Saber [Wissen]. Según Heidegger, el conocimiento del Ser entra dentro de la inteligencia *Nous*, que es el máximo desarrollo del alma en su búsqueda de la *Sophía*. “La producción por lo tanto consiste en el sacar algo a la luz en un desocultar que pone delante de nosotros la idea de lo que estaba oculto, Heidegger traduce esto como paso de lo que no está presente (*Nicht-Anwesenden*) a la presencia (*Das Anwesen*)”³¹⁰. Es como la concepción platónica en la que la producción es lo que ocasiona que algo pase del no ser al ser. La producción de la técnica, es pues desocultamiento de la *Alétheia*, y la producción (*Her-vor-bringen*) verdadea la luz de lo que se nos pone delante como algo presente.

³⁰⁹ Cf. M. Heidegger. “*Discurso de rectorado*”: *escritos sobre la Universidad alemana*, ed. cit., pág. 9 s. “L’Université allemande envers et contre tout elle-même” [La Universidad alemana, contra viento y marea, ella misma]; en *Écrits politiques*, Éd. Gallimard, Paris, 1995; p. 101. Presentación, traducción y notas de François Fédier. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 21990; p. 11. Edición de Hermann Heidegger. Bernardo Perea Morales traduce: “*El arte [tekhné] es, con mucho, más débil que Necesidad*”. «Prometeo Encadenado»; en: Esquilo: *Tragedias*, Ed. Gredos (Colección Biblioteca Básica), Madrid, 2000; p. 291. Introducción General de Francisco Rodríguez Adrados. Cit por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 11.

³¹⁰Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze Pfullingen*, Frankfurt, 5ª edición 1954, Pág. 15, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 130.

Pero Heidegger piensa que el ser se ha configurado en la historia de la metafísica occidental como presencia. Sin embargo esta presencia hunde sus raíces en algo más originario, que es precisamente <<desocultamiento>> en virtud del cual lo oculto y olvidado se hace presente. Claro que, la técnica contemporánea tiene para Heidegger un sentido muy distinto del que tuvo en el mundo griego, precisamente porque la realidad de ese entonces era muy distinta a la de nuestros días. En nuestra época asistimos a un sentido de la técnica alejado por completo del sentido de *poíesis*, puesto que no es producir, sino hacer producir. La técnica se ha vuelto un desafío a la naturaleza, en el cual se extraen sus riquezas, se almacenan y reparten. La naturaleza es provocada (*Stellen*) y las cosas dejan de ser los objetos (*Gegenstände*) del mundo moderno para convertirse en <<existencias>> (*Bestände*) que pueden ser encargadas en un proceso amenazante, convirtiendo al hombre en mero <<recurso humano>>, en simples <<existencias>> en el interior de un proceso. En este sentido, puede hablarse de un proceso apropiador del hombre por la técnica y viceversa el hombre mismo es apropiado por el mismo proceso técnico, y determinado por él. En este sentido, la técnica se convierte en *Gestell* en la cual se muestra la mutua imbricación entre el hombre y el proceso técnico. La técnica es pues, <<ejecutada>> y <<maniobrada>> por el hombre y toma el sentido de *Téckhne* puesto que consiste en un producir a través del cual toma forma algo que era simple <<existencia>> y trae a culminación la *Bestände* producida. Pero la *Bestände*, no es el simple producto como resultado del proceso técnico que resulta como <<manufactura>>, en la *Bestände* misma está implícita una forma de desocultamiento de la *Alétheia* y por ende del ser, la técnica es pues formalmente una forma de <<desocultamiento>>. La técnica como *Gestell* (palabra que toma muchas acepciones entre las cuales tenemos: caballete, pedestal, estante, montaje, etc.) presenta a la técnica, al mismo tiempo que como un <<desafío>>, también como un <<presentar>> y un <<producir>> presentes en la *poíesis* de los griegos, pero destacando que ya no se trata de un simple producir, sino de un proceso más originario. Sin embargo, Heidegger es mucho más optimista que negativo respecto a la técnica y piensa que el hombre nunca se reduce completamente a ser un simple recurso, pues el proceso de la técnica contemporánea sigue siendo una forma de <<desocultamiento>> de los entes, y el hombre participa en ese <<desalbergarse>> ontológico en la medida que ejecuta la técnica. Lo decisivo de la *téckhne* [τεχνη] no estriba en el hacer y manipular, tampoco en aplicar medios; lo decisivo en ella

consiste en ser el modo del desocultar (*aletheúein* [αφληθευπειν]) de aquello que no se produce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros: la *téchne* [τεχνη] ostenta, a la par, un carácter *poiético*. La *téchne* es pues, ante todo, una modalidad de la verdad, o como dice Heidegger, en una nota marginal que escribió en su ejemplar de «La pregunta por la técnica», “...*el modo determinante [o decisivo] del desocultamiento*”³¹¹.

La técnica desalberga a los entes en la medida en que son producidos por ella, pero a su vez les obliga a presentarse, sacándolos de su ocultamiento. También ella por lo mismo, consiste en un desvelar, en un desocultamiento. Pero la técnica contemporánea, presenta un carácter constitutivamente ambiguo, por un lado el hombre está enfrentado con la *Bestände* que la técnica produce y que finalmente acaba convirtiéndole a él en un recurso más. Pero por otro lado, Heidegger ve en la técnica, una posibilidad más que tiene el *Dasein* para encontrarse consigo mismo puesto que el comprender de la técnica va más allá de la comprensión como un simple hacer humano, o como un simple medio de ese hacer, puesto que es a su vez una comprensión del mundo. En nuestra época el Ser se manifiesta de una doble manera: 1. Como lo dispuesto, la im-posición, la posición-total (*das Ge-stell*) esto es, dirá Heidegger, “...*como la esencia de la técnica moderna, la cual —como ya establecimos—, pone su impregnante sello en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información*”³¹². Y acerca del advenimiento no negativo del acaecer de la técnica Heidegger argumenta en otro texto: “...*por eso, no se trata en absoluto, de ver el advenimiento de la técnica como un acontecimiento negativo pero, menos todavía, como un acontecimiento positivo, en el sentido de paraíso en la tierra. El negativo fotográfico de lo Ereignis es lo Ge-stell*”³¹³. A lo que se arguye que: “*La técnica misma, en cuanto forma histórica concreta del desocultamiento, contiene siempre en sí*

³¹¹ Cf. M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Frankfurt, 1967, Pág. 35, nota b: *oder jetzt die maßgebende Weise der Entbergung*, Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolos: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 11.

³¹² Cf. M. Heidegger, *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, Madrid, Cerval, 1992, Pág. 100 e *Identidad y Diferencia*, ed. cit., págs. 114 ss. Cit. Por: Ibídem, Pág. 13.

³¹³ Cf. François Fédiér y otros: “*Protocolo a Seminario de Le Thor, 1969*”: incluido en Martín Heidegger: *Tiempo y Ser*, ed. Cit.; p. 110. (*Questions*, IV, pp. 301 s. GA, 15, p. 366), Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolos: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 13.

misma la posibilidad de que el hombre se encuentre consigo mismo, con su propia esencia que no consiste en otra cosa que en proteger el desocultamiento y con él también el desocultamiento de todo ser en la tierra"³¹⁴. La estructura del *Dasein*, es pues ejecutora de la técnica y funda en ella la posibilidad del desvelar de los entes.

Por lo tanto, como formas del desocultamiento de lo presente tanto la técnica antigua como la contemporánea son modos de la *Alétheia*. El hombre no es un mero ejecutor de la técnica, ni un mero instrumento de la misma, sino que su propia esencia humana se deriva de ese desocultamiento. Desocultamiento significa pues la verdad implícita en los *Bestände* producto de la técnica como un producir. Pero, ¿Cuál es realmente la posición que ocupa el hombre respecto a la técnica?; o ¿Es un mero ejecutor a la vez que se deja ejecutar por ella?... a estas preguntas deberá dar respuestas para poder seguir justificando a la técnica como un modo del desocultamiento. Heidegger responde de forma enfática, el hombre no es un mero ejecutor de la técnica, ni un simple instrumento al servicio de esta, sino que su propia esencia humana que se deriva de ese desocultamiento que ella persigue. Esto significa, que, allí justamente donde el hombre amenaza con ser convertido en un mero ingrediente de la técnica es donde también puede recuperar su propia esencia, precisamente en la medida en que se vuelve sobre ese desocultamiento que en la técnica moderna permanece oculto. Dirá Heidegger Allí donde está el peligro crece también la salvación, pero a donde reside ese peligro según Heidegger, la respuesta, en el Ser mismo este es el gran tema inicial de su filosofía, y para ello, plantea un regreso, un giro, una *Kehre*. La *Kehre* es necesaria puesto que el peligro es la época presente del Ser, en la cual aparece como pura presencia, esenciando como *Gestell* en la técnica moderna. La *Kehre* es pues, una vuelta, un regreso retrorayendo al Ser en su estado de desocultamiento, cuyo término es la búsqueda de aquello que ha quedado oculto en el ser, puesto que la *Kehre* se da, se desenvuelve dentro del ser mismo.

La *Kehre*, es la vuelta desde el Ser que se ha desocultado en el pensamiento occidental hacia el origen mismo de ese desocultamiento, hacia lo que ha quedado oculto, es la

³¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze Pfullingen*, Frankfurt, 5ª edición 1954, II parte, Págs. 30-34, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro "*Balance actual de la filosofía de Zubiri*", dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 131.

búsqueda de la esencia humana inmersa en ese desocultamiento, es por ello, por lo que la *Kehre* no representa un simple episodio en la filosofía de Heidegger, sino más bien el ir hacia atrás necesario para encontrar el sentido del Ser inmerso en la historia y en los confines del quehacer humano, y eso es justamente la técnica, un quehacer humano. Pero el desocultamiento es según Heidegger algo que acontece (*Sich ereignet*). “*La verdad, entendida como un <<desalbergarse>>, es un Ereignis*”³¹⁵. En el fondo pues, la técnica termina conduciéndonos hacia el fondo del Ser junto con el acontecer apropiatorio que es el *Ereignis*. Esa proyección del Ser —no de la subjetividad—, de la que el pensador hablaba de una manera relativamente abstracta en 1929, aparece cuarenta años más tarde en una de sus concreciones —muy precisa—, como proyecto físico-técnico, se trata de la esencia de la técnica moderna, figura del ser que está por pensar, que llama a su meditación. Respecto de ella hay que poner en juego lo que denomina “paso atrás”. Así como en Hegel el diálogo con la filosofía anterior a él tiene un carácter de superación (*Aufhebung*), para Heidegger el diálogo con la historia del pensar occidental —la metafísica—, tiene el carácter de paso atrás (*Schritt zurück*). En el paso atrás: “...*el pensar retrocede ante su asunto, el Ser, y con ello lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de la historia del pensar occidental (la metafísica), al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar occidental (es decir, de la metafísica)*”³¹⁶. En *Ser y Tiempo* nos dice: “*El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra (es decir, como fenómeno), (1) el ser del ente, (2) su sentido, (3) sus modificaciones y (4) derivados*”³¹⁷. El fenómeno que hay que abordar es la esencia de la técnica moderna —*das Ge-stell*—, y lo que con ella se relaciona decisivamente: ante todo y sobre todo, es el des-ocultar pro-

³¹⁵Cf. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 5ª edición 1954, Págs. 31 y 36-39, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares, serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 132.

³¹⁶ Cf. M. Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*) en *Identidad y Diferencia (Identität und Differenz)*, Edición bilingüe de Arturo Leyte, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, España. 112 s., Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 15.

³¹⁷ Cf. F.-W. Von Herrmann, *El método fenomenológico de la investigación*, Parte C: El concepto preliminar de la fenomenología, Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, Pág. 58. Cit. Por: *Ibidem*, Pág. 16.

vocante (*herausforderndes Entbergen*) como modo histórico de la verdad que le es inherente, el ente como lo constante (*Bestand*) o la existencia (*Bestände*), el ser como la Unicidad (*das Geviert*), el hontanar del ser como acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), y lo que más adelante procuramos esbozar.

*“Para este querer, todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se auto impone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la auto imposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica”*³¹⁸. Pero la crítica a la técnica misma es en su seno algo sumamente criticable, puesto que implica esta constante auto imposición en aras de la destrucción del *Dasein* como estructura ontológica, esta *Destruktion* es analizada a partir de los resultados directos de la técnica respecto al desarrollo científico-técnico. En *Tiempo y Ser* dice Heidegger: *“Después que la técnica moderna ha erigido su dominio y poderío sobre la Tierra, no sólo ni principalmente giran en torno a nuestro planeta los spútniks y aparatos semejantes, sino que el Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables [Berechenbaren Bestandes], habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que aquellos que habitan los continentes extra europeos sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser o, pues, puedan saber y quieran saber. (Y menos que nadie desean tal saber, evidentemente, los ocupados desarrollistas, que empujan hoy a los llamados subdesarrollados hacia el campo auditivo de aquella interpelación del Ser que habla desde lo más propio de la técnica moderna.)”*³¹⁹. El *Ereignis*, es pues un acontecer apropiatorio pero no en el sentido de la *Alétheia*, puesto que esta se encuentra vinculada directamente con la verdad y el *Ereignis*, es algo que se encuentra más allá del ser y por lo tanto de la verdad misma.

³¹⁸ Cf. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Cerval, Ed. de 1998, Pág. 215. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 15.

³¹⁹ Cf. M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Trad. de Manuel Garrido, Madrid, Editorial Ténos, 1999, Pág. 26 ss. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 9.

3.3.4 Arte y Verdad en la estética de Heidegger

Pero la *Tékhne*, posee otro aspecto fundamental por el cual <<realiza la verdad>>, este es el arte. El arte, nos transporta en su aspecto fundamental a un análisis similar al de la técnica, pero en él, se destaca mucho más y de un modo radical el problema ontológico de la cosa y su diferenciación directa con la obra y específicamente la obra de arte para el caso de la estética. Considera pues Heidegger que la estética del siglo XIX con excepción de Hegel, considero preferentemente la creación artística como una actividad subjetiva, dejando en un segundo plano el análisis directo de la obra de arte, el análisis de la obra de arte como un ente más entre las cosas del mundo. Heidegger, en todo caso, no echa en saco roto lo que afirmaba el anti-romántico Hegel, y por eso en el Epílogo de su opúsculo escribe: “... *sigue abierta la pregunta de si el arte sigue siendo todavía un modo esencial y necesario en el que acontece una verdad decisiva para nuestro existir histórico o si ya no lo es*”³²⁰. Una pregunta que nos pone ante una encrucijada: aquella que define nuestra época y respecto a la cual la filosofía está llamada a aportar una parte de la respuesta, aquella que le corresponde en razón del tipo de saber en qué consiste. En *El origen de la obra de arte*, Heidegger comienza preguntándose acerca de la calidad ontológica de la obra de arte, desde un cuadro hasta una partitura, son unas cosas más entre las cosas del mundo o bien al modo de los antiguos una sustancia portadora de accidentes. Pero esto trae otras dificultades, si se considera que la idea de sustancia es una idea mucho más amplia que el sentido de cosa portadora de accidentes, las cosas no pueden ser simplemente puras unidades de propiedades sensibles, pues esto resulta ser una mera abstracción: no percibimos colores, olores, sonidos, sino cosas que poseen esos caracteres. Tampoco la idea Aristotélico-Kantiana de una composición entre materia y forma (*Ilhe-morphé*) es aplicable puesto que cabe solo dentro de la visión onto-teológica del mundo como creación y a las cosas que son creadas de *Factum*. “*El problema de el origen de la obra de arte está en la más íntima conexión con la tarea de superación de la estética (Überwindung des Aesthetiks), es decir, la tarea de una captación determinada del ente como aquello que es objetivamente representable. Por otro lado, la superación de la estética es el resultado necesario de la*

³²⁰ Cf. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Cerval, Ed. de 1998, Pág.

*disputa historial con la metafísica como tal, la superación de la metafísica significa una renovación de la prioridad de la pregunta por la verdad del Ser, frente a toda explicación ideal, causal, trascendental y dialéctica del ente*³²¹.

¿Qué es entonces una cosa?, si la ciencia pulveriza las cosas en su estructura atómica o molecular no puede decirnos lo que la cosa es en cuanto totalidad ya que su estructura nos remite a otras cosas, a otros elementos que son de por sí otras cosas. Por lo tanto, la ciencia solo puede brindarnos un concepto fraccionado de lo que las cosas son remitiéndonos hacia otras. En obras posteriores a su texto sobre el arte, Heidegger nos mostrara como las cosas más sencillas hacen presente el mundo en una unidad estructural interna que él llama la <<cuaterna>> (*Das Geviert*) como unidad del cielo, de la tierra, de los divinos y de los mortales. En este sentido, pues las cosas hacen presente todo un mundo tal como la palabra alemana *Ding* para cosa que significa originalmente reunión. En esa reunión de las cosas, ellas convocan hacia un significado de mundo mostrando lo más originario de él, lo que más retrotrae hacia lo que nos concierne como seres humanos. La palabra alemana *Ding* es por lo tanto, similar a la palabra latina para cosa *Res* en el sentido de que tiene el significado de ser aquello que concierne a todos, la cosa pública para los latinos. Del concepto de *Res*, pasamos al sentido de *realitas* como lo causado por una causa eficiente, por el *ontos ón*, asumiendo la tradición platónica y aristotélica de la sustancia como presencia. La cosa se vuelve pues, sinónimo de presencia y esta presencia pasó a ser entendida como un objeto puesto ante un sujeto, es el *súmmum* de la subjetividad. Pero antes de toda presencia (dirá Heidegger) la cosa es aquello que reúne y que concierne a cualquier presencia ulterior, por lo tanto las cosas poseen aperturidad, convocan no solo en el sentido de que están presentes, sino también por el hecho de que atañen a nuestra esencia como humanos (este planteamiento, posibilitara también el hecho de que Zubiri entienda posteriormente a la presencia de la cosa como <<actualidad>>). La obra de arte, por lo tanto puede distinguirse de la cosa, en su nuda realidad, precisamente por el hecho de que la obra de arte posee una *Lichtung* que ilumina la verdad de las cosas presentes en su

69, Cit. Por: Ibídem, Pág. 22.

³²¹ Cf. Martín Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt a. M., 1989, Págs. 503-505, Cit. Por: Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 23.

composición, no es solamente un conjunto de colores, formas, lienzos, etc. Ellas representan un mundo, se abren a la aperturidad del *Dasein* en la medida en que las cosas se manifiestan como lo que verdaderamente son. Las cosas, son en la obra de arte precisamente instrumentos (*Zeug*) que nos sirven en la cotidianidad del mundo, nuestro mundo. Al respecto afirma: “...la obra de arte es puesta como un “objeto” para y por (al menos en las estéticas “idealistas”) un “sujeto”. La relación sujeto-objeto, en cuanto relación sentimental, se vuelve determinante para su consideración. La obra se convierte en objeto en su cara girada a la vivencia”³²² y luego nos dirá: “Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia, y, en consecuencia, el arte pasa a ser expresión de la vida del hombre”³²³. Eso es lo que Heidegger encontró en el cuadro de los zapatos de Van Gogh, precisamente el mundo de la persona que uso esos zapatos, su cotidianidad, su aperturidad al mundo, su *vis*, su *modus vivendum*. En el cuadro se comprende pues, por que las cosas son instrumentos de nuestro mundo, pues toman sentido solo cuando las vemos contextualizadas en el mundo. Lo que hace el arte es por lo tanto, mostrarnos la verdad de las cosas, lo que ellas son en verdad. Estamos por lo tanto de nuevo ante una <<Desvelación>> y ante un <<desencubrimiento>>, ante un modo de la *Alétheia*. Al ser pues, el arte un modo de desocultamiento de la *Alétheia*, queda este pues determinado como un modo de saber en el que algo oculto llega a la presencia, y en este llegar a la presencia, la obra de arte nos abre precisamente al mundo contenido en la obra misma y el *Lichtung* que hace clarear a los entes. Pero el mundo que se abre está en constante aperturidad por lo que podemos afirmar que el sentido originario de la obra de arte está íntimamente relacionado a la aperturidad presente en el *Dasein*. La obra de arte pone en obra la verdad de los entes, de tal manera que su Ser viene a la permanencia de un aparecer. Ella nos abre el ser de los entes, y por ello puede decirse que la obra de arte es el acontecer (*Geschehnis*) de la verdad.

³²² Cf. M. Heidegger, *Nietzsche, Vol. I*, ed. Destino, 2000, Pág. 83. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 11.

³²³ Cf. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1995, Págs. 75-76. Cit. Por: Ibídem, Pág. 18. Aclaración: el contexto de este fragmento es un ‘listado’ que el Profesor Ricardo Lolas hace de los principales fenómenos (o procesos históricos) que para Heidegger constituyen la época moderna o como suele llamarla, “la época de la imagen del mundo”.

El arte está pues íntimamente ligado a la verdad, la belleza no es algo que se añade a la verdad (en un sentido de accidente), sino que consiste simplemente en el aparecer del ser en una obra de arte y como tal obra. La belleza pues no consiste en un carácter agregado subjetualmente y de forma azarosa a la obra, sino el carácter con el cual el Ser da a entenderse en la obra como tal, por ello también la belleza aparece de un modo particular talante con el espíritu de la época. Es por ello, por lo que nos dirá que el arte es un modo de la *Tékhne*. El gran arte helénico permaneció sin una reflexión nocional a su época y no tenía ninguna necesidad de ello, la estética no comienza en los griegos sino en el momento en que el gran arte, y también la gran filosofía, llegan a su fin, y es en esta época – la de Platón y Aristóteles- que se elaboran los conceptos fundamentales que determinarán en el futuro la esfera de cualquier interrogación sobre el arte y, antes que nada, aquella de la “*hilê-morphê*” o la *materia-forma*. Para los griegos el arte es *teknê*, yacente en el seno de la *physis* siendo esta “el nombre esencial del ente en totalidad”. El cuadro se relaciona pues, a la “eclosión del ente”, a su desvelamiento –aquello que los griegos llamaban *Alétheia*-verdad como develamiento: *Unverborgenheit*. Es pues la “verdad” como desvelamiento lo que se realiza en la obra de arte, la obra de arte es el “constituirse de la verdad”. Aquí el arte no es ni ilustración de algo, ni embellecimiento de la existencia –ni “copia” de una naturaleza, ni “alegoría” de una naturaleza *extra causas*, ni manifestación sensible de lo bello, sino que es el advenimiento de la verdad, lo que realiza la obra de arte es el advenimiento de la verdad. Como vemos, las diversas posibilidades registradas por la estética son invalidadas. ¿Pero de qué verdad estamos hablando?, pues de la verdad como “*Alétheia*” y el procedimiento circular de Heidegger no se termina aquí, pues es necesario plantear la pregunta misma por la esencia de la verdad.

Puesto que el artista es el hacedor de una obra, de una *Ding*, y esta cosa a su vez nos desvela la verdad oculta de lo que llega a la presencia en nuestro interactuar con la obra, en este sentido la obra de arte nos abre siempre un claro, un camino en la comprensión del ser, este es su *Lichtung* originario. “*El paso atrás desde la filosofía al pensar del Ser [Seyn] podemos arriesgarlo en cuanto nos hayamos hecho íntimos con el origen del pensar / El decir del pensar no descansaría en su esencia hasta que se volviera incapaz de decir aquello que debe quedar impronunciado / Tal incapacidad podría al pensar en presencia de la cosa / Lo pronunciado, nunca y en ningún lenguaje, es lo dicho / Que de siempre y de*

súbito un pensar sea, eso ¿el asombro de quién podría sondearlo? / El carácter poético del pensar Está aún embozado / Donde se manifiesta, semeja por largo tiempo la utopía de un entendimiento a medias poético / Empero, el poetizar pensante es en verdad la topología del Ser / Ella dice a éste la localización de su esencia / Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar / Ellos brotan del Ser y eclosionan en su verdad / Su relación hace pensar en lo que canta Hölderlin acerca de los árboles del bosque: ‘Y permanecen desconocidos el uno al otro, en tanto se yerguen, los troncos vecinos’”³²⁴.

El origen de la obra de arte nos remite pues directamente al Ser, pero lo que hace no es un simple obrar (*Wirken*) en el sentido de haceduria, sino más bien mostrar el claro y el clarear de lo que queda oculto y de lo que se manifiesta, puesto que la obra de arte también oculta la verdad del ser en alguna manera, ya que todo desocultar del ser implica un ocultamiento. Esto debido a que el *Lichtung* que la obra pone en medio de los entes, es al mismo tiempo un ocultamiento. Pero lo esencial sería, el claro que se abre con la realización de la obra, pues en él se pone en obra (*Ins-werk-setzen*) la verdad de las cosas. Por esto es por lo que Heidegger, pudo afirmar anteriormente que la verdad acontece en el arte de un modo diferente a como lo hace en la técnica. Ahora bien, ¿En qué consiste el clarear propio y originario del Ser en el arte?; según Heidegger, este carácter solo puede ser la composición poética (*Dichtung*). En el análisis de la *Dichtung*, Heidegger utiliza sendos escritos entre los cuales cabe destacar *Hölderlin y la esencia de la poesía* que vio a la luz junto al del *Origen de la obra de arte*. Así pues la *Dichtung* es sinónimo de la *Tékhne* griega puesto que engloba todos los modos de la creación artística. El arte por lo tanto, es en su esencia poesía, pero la poesía acontece al igual que en la obra de arte y solo puede hacerlo a través del lenguaje, en el lenguaje ella puede poner a los entes en la aperturidad que muestra su verdad. El lenguaje guarda pues en sí el carácter de la *Dichtung* por ser el único medio a través del cual puede manifestarse. Pero el lenguaje, es algo más que un simple medio de comunicación, es además, aquello que trae a los entes a la aperturidad en la que se muestra su verdad. No es que la verdad solo sea comprendida lingüísticamente, sino que el lenguaje

³²⁴ Cf. M. Heidegger, “*De la experiencia del pensar*”, en Jornadas de Homenaje a Martín Heidegger en el centenario de su nacimiento, Edición limitada de Guillermo Porrini, Rosario, 1989, págs. 12-15. Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: “*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*”, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso editorial, 1997, Págs. 1-33, Pág. 20.

es el “claro” o ámbito en el cual se hace patente la verdad de la creación artística en un sentido poético. Y así, pues puede afirmarse que el arte, en cuanto poner en obra la verdad es una composición poética (*Dichtung*). Dejando advenir la verdad del ente como tal, todo arte es esencialmente *Dichtung* nos dice al referirse a esta importante vinculación de la obra de arte con la *Dichtung* y con el acaecer del ente en cuanto *Alétheia*.

3.3.5 Lenguaje y Verdad en la ontología de Heidegger.-

Pero si la verdad en el arte, se revela a través de la *Dichtung* y a su vez la *Dichtung* solo puede manifestarse a través del lenguaje, es necesario decir pues cual es la esencia del lenguaje como forma de desocultamiento de la verdad. Y esta comprensión, comienza considerándolo ya desde *Ser y Tiempo* como algo centrado en el *Dasein*. Pero el lenguaje se funda también desde la *Dichtung*, y para ello Heidegger tendrá que interrogar los textos de Hölderlin para determinar cuál es el lugar que ocupa el lenguaje en la *Dichtung*. El lenguaje distingue ciertamente al hombre, pues este debe testimoniar en el lenguaje quien es él, mediante él, el hombre tiene una historia. En este sentido, pues, podemos decir que el ser del hombre se funda en el lenguaje, aunque el lenguaje este determinado por la *Dichtung*. La perspectiva cambia en el lenguaje cuando este se considera desde el *Ereignis* de la conversación (*Gespräch*); la conversación es el ámbito donde el *Dasein* se hace más latente en el lenguaje. El ser del hombre se funda pues en el lenguaje, y este sucede primariamente como conversación, y esto significa que la palabra humana (*Wort*) es siempre una respuesta a una apelación previa que el hombre recibe de fuera de sí mismo, de <<los dioses>>. En este sentido, el lenguaje es apelación puesto que el hombre puede verse apelado siempre para dar una respuesta y a la vez esta respuesta es manifestación originaria del decir (*Sagen*) en el sentido de que en el lenguaje encontramos constituida una idea de verdad. Por lo tanto, por ser el lenguaje algo que constituye al hombre, y que es a su vez una interpelación que procede de fuera, es por lo que decimos que es el más alto acontecimiento (*Ereignis*) de la existencia humana, el lenguaje es una forma de acontecer del *Ereignis*. Ahora bien, es necesario aclarar, que para Heidegger el lenguaje no es un puro instrumento de la subjetividad interpelativa, puesto que podría tomarse como algo superficial, con lo cual se pierde la esencia misma del lenguaje, el decir (*Sagen*). Heidegger nos advierte también del hecho de que el lenguaje hace visibles y presentes a los entes, ofreciendo con

ello la opción de poner al hombre ante la posibilidad de alejarse del Ser. La razón de esto es que en el lenguaje, el hombre la realidad humana (*Dasein*), recibe algo que no es pura creación humana, sino algo que recibe la justa interpretación de la realidad de un modo lingüístico. Heidegger, además, relaciona el lenguaje como un decir (*Sagen*, vocablo que proviene de la alusión a las viejas formas literarias arcaicas de las <<sagas>> germánicas) con el señalar (*Zeigen*), no para introducir algún tipo de consideración sobre los signos, sino para mostrar que todo signo es posible en virtud de un señalar originario en el que las cosas se hacen presentes. Podemos por lo tanto, afirmar, que el lenguaje tiene la finalidad de señalar con el objetivo de mostrar el carácter originario de la signitividad de la realidad, los signos por lo tanto no tienen el carácter de *Semeíon* que el Medioevo les diera, sino que ahora estos hacen presente la realidad que desvelan de un modo originario a través de la actividad del decir (*Sagen*) que es la manera en la cual el lenguaje es comprensible. El signo tiene pues un carácter de señalización originario y no puede pensarse únicamente bajo ese carácter signante que subyace a la idea de signitividad. Estas ideas son perfectamente acaparables con las ideas de Zubiri, acerca de la volición signitiva de la realidad, y puesto que se afirma que la función del signo es signar y no <<señalizar>> dirá Zubiri: *“La significación en sentido estricto es propia tan sólo del lenguaje, en él, la significación está añadida (en la forma que fuere...) a algunos sonidos (no a todos). Pero el signo, no está añadido a nada sino que es la nota en el modo mismo de presentarse como tal nota, ...por tanto, lo propio del signo no es, pues, ni señalar ni significar, lo propio del signo es pura y simplemente ‘signar’”*³²⁵. Sentado esto, indagemos brevemente en este signar tan propio del signo y desde ese signar el *Wink* que adquiere lo mentado propiamente por Heidegger para un modo radical de quedar el *Ereignis* y, si se quiere del “En propio”. ¿Qué es signo en tanto que signar? Siempre, desde los medievales, se ha entendido el signo como un “llevar” la intelección de un algo a otro algo. Aquí lo esencial es entender ese “llevar”. Pero hablar, no es solo decir algo, es dejarse decir algo (*Sichsagenlassen*) hablar es por ello también y ya por adelantado un oír. Y eso solamente puede suceder en la medida en que nuestra propia esencia está ya introducida (*Eingelassen*) en el lenguaje mismo. Solo

³²⁵ Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*, Madrid, Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Alianza, 1984, Pág. 50, Cit. Por: Ricardo A. Espinoza Lolas: *“Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”*, Versión electrónica en formato PDF, Valparaíso, Pontificia

entonces, el lenguaje puede traer las cosas a la presencia, haciéndolas por tanto salir de su ausencia. La esencia del hombre, es pues algo introducido en el lenguaje y que acontece como *Sagen* pero al mismo tiempo como *Sichsagenlassen* por su función apelativa previa, sin esto es imposible la *Gespräch* pues ella misma es una acción ínter subjetiva en la cual hacemos presente la realidad de los entes de un modo originario a manera de una realidad lingüística. Esto nos brinda claves precisas para entender el carácter de la *Dichtung*, que es lo que permite efectivamente entender las cosas que están presentes ante nosotros.

Su presencia es pues un devenir, y este devenir solo es posible de un modo lingüístico a través de la *Dichtung*. La *Dichtung*, es además del ámbito, la esencia de ese desocultamiento. El ser de las cosas es pues presencia y solamente lo entendemos a partir de ese estar viniendo a la presencia. La *Dichtung* en este sentido tiene una importancia fundamental, ya que si bien solamente puede entenderse en el ámbito del lenguaje, es también la única que nos muestra en que consiste verdaderamente ese lenguaje. Pero el Ser, se encuentra en un ámbito muy específico, el cual llega a su aperturidad a través de la *Dichtung*. Los poetas tienen también una importancia fundamental en el ámbito del lenguaje pues lo que hacen según Heidegger, al nombrar las cosas es precisamente abrir el ámbito del Ser para que los entes se hagan presentes. El *Sagen* del componer poético tiene por lo tanto el carácter de una fundación, funda el ámbito de la aperturidad del ser de los entes. La *Dichtung*, es fundante por el mismo hecho de que el lenguaje en sí es poético, esto es precisamente lo que más destaca Heidegger de la poesía de Hölderlin. La poesía de Hölderlin es fundante, en el sentido de que en ella se funda un tiempo nuevo, el tiempo de la *Dichtung*. Este tiempo es doblemente carencial ya que en él, los dioses antiguos ya no están, es ausencia de lo divinal y un resurgir de la palabra. La *Dichtung* por lo tanto nos muestra cual es la proyectividad del lenguaje, la cual consiste en fundar un mundo, trayendo las cosas a la presencia. El lenguaje implica pues una íntima relación con la verdad, una relación esencial. Se entiende la verdad del lenguaje pues ya no como una propiedad de los juicios en sentido *apofántico*, sino de la verdad como una desvelación o descubrimiento: el lenguaje es un modo de la *Alétheia*. En este sentido, Heidegger habla del regir de la *Alétheia* como elemento principal en el cual se funda el aparecer del Ser. El

regir de la *Alétheia* es pues el mismo carácter desvelativo que Heidegger encontró en la técnica y en el arte. Pero este análisis lingüístico de Heidegger, nos lleva mucho más allá del análisis hermenéutico, nos lleva al ámbito del Ser, y es precisamente lo que le interesa señalar: el lenguaje configura nuestra experiencia del Ser y esto parte radicalmente de las lecturas hermenéuticas hacia un acontecer originario. Gadamer sostiene que tanto el poeta como el pensador juegan en el pensar de Heidegger el papel de “preparadores” en el sentido de que muestran la posibilidad de otro habitar humano, el habitar poético, la posibilidad propia del hombre. Todo hombre vive poéticamente, aclara Gadamer, aunque no sea ‘poeta’ ni ‘pensador’, esto implica una procesualidad propiamente hermenéutica, más allá de los límites del lenguaje propiamente. La hermenéutica hace una interpretación lingüística de la realidad, pero el lenguaje nos sumerge en el mundo del Ser que es precisamente el punto hacia el cual quiere llevarnos Heidegger. El lenguaje, al traer las cosas a la presencia, solamente es posible a partir de un acontecer originario (*Ereignis*), que no se funda en nada anterior. No hay ninguna otra cosa presente que pueda servir de fundamento a este llegar a la presencia, pues este llegar a la presencia es algo infundado. Ni siquiera el mismo Ser es capaz de fundarlo, pues tiene un carácter de apropiación, el hombre apropia el lenguaje, pero al mismo tiempo el lenguaje hace del hombre su propiedad. Es por eso, por lo que el *Ereignis* es una apropiación, algo muy parecido a lo que sucedía en la técnica, pasa aquí: en ella el carácter era doblemente apropiado ya que no era un simple instrumento al servicio del hombre, sino también una determinación del hombre por algo que le advenía de fuera de sí mismo, el hombre está también subordinado por la técnica. El lenguaje es el carácter que hace posible el traer las cosas a nuestra presencia a través de lo constituyente del *Ereignis*. El *Ereignis* está relacionado pues con una mutua apropiación (*Eignen*), que nos remite siempre a algo más radical que el Ser. Pero al llevarnos más allá del Ser, Heidegger deberá explicar en qué consiste exactamente este acontecer originario que es el *Ereignis* bajo el cual encontramos determinada y explicada la esencia del desocultamiento. El desocultamiento, está determinado justamente por el carácter apropiatorio y por una semántica que nos revela el sentido del ser.

3.3.6 Consideraciones finales de este capítulo

“...hemos llegado a un punto, en el que podemos afirmar que la gran pretensión de ambos pensadores es la búsqueda de algo que está más allá del ser”³²⁶. Pero ambos le buscan de modos distintos y divergentes, lo que si podemos afirmar con plena seguridad es que este algo está en ambos mas allá de la presencia, es la radicalidad de lo ya presente. El camino de Zubiri es metafísico y le lleva desde el Ser, hacia la realidad: “...es el <<de suyo>> que llega a estar presente con independencia de su presentación”³²⁷. El camino de Heidegger va en otra dirección, que no puede ser puramente ontológica puesto que nos lleva más allá del Ser y de los entes intramundanos. Heidegger se mueve en el ámbito del <<desencubrimiento>> y pasa del Ser como desvelación, hacia el *Ereignis* entendido como una mutua pertenencia entre el pensar y el Ser. Por ello decimos, que Heidegger ha realizado una <<radicalización de la fenomenología>>, puesto que lleva la fenomenología misma a un punto en que no habla puramente de fenómenos y del aparecer mismo, sino que conceptúa de un modo radical este aparecer. Esta conceptualización tiene como punto culme justamente al *Ereignis* en que toda la metafísica finalmente converge. Por eso, aquello que en el desocultamiento se mantiene oculto es el mismo hecho de que las cosas se desocultan, el desocultarse es el ámbito donde tiene lugar la mutua pertenencia del Ser y el pensar: estamos en el ámbito del *Ereignis*. “...pero esta radicalización en Zubiri, solo puede ser pensada en términos de <<actualidad>>, si entendemos que la intelección sentiente es la mera actualización de realidad, debemos decir por tanto que la actualización designa el <<hacerse presente>> y la actualidad el <<estar presente>>”³²⁸. Pero esto no sucede de forma enfática en la noología general de Zubiri, ya que al tratar de decirnos en qué consiste <<la índole esencial de la intelección sentiente>> la define únicamente en términos de <<actualidad>> y no de actualización. Zubiri pues, al no decirnos cual es la índole formal de la actualización descuida el <<hacerse presente>>,”

³²⁶ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190,, Pág. 183

³²⁷ Cf. *Ibidem*, Pág.183.

³²⁸ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “Balance actual de la filosofía de Zubiri”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-

cosa que Heidegger recalca con su análisis de la *patencia* contenida en la cosa cuando está en su momento desvelativo. La actualidad (que si conceptúa muy bien sin embargo), sería a lo sumo un aproximado de la *Alétheia* de Heidegger en la cual encontramos no solo la posibilidad del <<estar presente>> sino también del <<hacerse presente>> propio del ser de la cosa. Lo que Zubiri entiende por actualización, sería a lo sumo un equivalente del *Ereignis*, ya que estaríamos ante algo que está antes de toda presencia y antes de todo estar presente (actualidad), el hacerse presente por tanto, funda la actualidad. Pero la actualización de Zubiri, presentaría algunas ventajas sobre el *Ereignis* de Heidegger. En primer lugar, Heidegger al conceptualizar al *Ereignis* como la mutua dependencia entre el pensar y el Ser interpreta al *Ereignis* no como un suceso, sino como un *eignen* apropiatorio, el *Ereignis* presenta un carácter apropiatorio. “...en Zubiri, esta mutua pertenencia existe, pero él habla de una congeneridad entre inteligencia y realidad y no de Ser y pensar”³²⁹. Para Zubiri, es imposible la idea de una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad y de la realidad sobre el saber, el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente <<congéneres>>, en el proceso de actualidad de Zubiri pues no solo existe congeneridad sino también una constitutiva alteridad, cosa que no se da en el pensamiento de Heidegger, y eso le permite a Zubiri afirmar el hecho de que hay inteligencia aún donde las notas más elementales son aprehendidas en la formalidad de realidad, pero solo la inteligencia es capaz de aprehenderlas con un carácter de realidad, por eso, “...la actualización como un hacerse presente lo real, sería la fórmula estricta de la congeneridad”³³⁰. Ahora bien, la congeneridad, más que una pertenencia es ante todo la apertura co-radical de la diferencia en la que se da el <<de suyo>>. Al pensar Heidegger por tanto al Ser desde esta mutua dependencia de pensar y Ser, no puede de un modo preciso plantear la congeneridad entre saber y realidad, es decir, Heidegger no escaparía de las ataduras de la metafísica en el sentido de que está proyectando una logificación de la realidad. En segundo lugar, la actualización posee otra ventaja sobre el *Ereignis* de Heidegger: “...y es que a diferencia del *Ereignis*, esta puede ser pensada como acto, es

190, Pág. 184.

³²⁹ *Ibidem*. Pág. 185.

³³⁰ *Ídem*.

decir, en el sentido de actualización de lo real”³³¹, <<la plenitud de la realidad de algo>> al modo de la comprensión aristotélico-escolástica de acto. Pues bien, así es como la desvelación termina siendo considerada por Heidegger como *Ereignis*, del mismo modo, la impresión de Zubiri es, en lo que tiene de intelección, una actualización de la realidad. A su vez pues, la actualización modula a la realidad, cosa que no sucede en Heidegger ya que el *Ereignis* no posee relación alguna con la realidad es por así decirlo: <<plenitud metafísica>>, que no sería un principio subjetivo al modo como Heidegger termina entendiendo <<el principio de todos los principios>> de Husserl: un principio subjetivo, sino el hecho de hacerse presente lo real en la intelección. Es por ello, por lo que Zubiri atribuye al *Ereignis* de Heidegger una evanescencia que solo puede encontrarse en reflexiones sumamente abstractas como una actividad de la intelección. Por eso, “...*el principio de todos los principios pretendido por Husserl y Heidegger en distintas maneras, sería ahora conceptuable como actualización. La filosofía primera sería una filosofía de la actualización, el principio de Husserl adquiere nueva vigencia*”³³². Pero Zubiri, requiere hacer una relectura de la filosofía primera de Aristóteles, debido principalmente al hecho de que para él, esta filosofía primera fue entendida como una reflexión sobre el ente, y al mismo tiempo como una reflexión sobre el ente primero el *Theós on*. Este *Theós* se vuelve según Zubiri algo que en su radicalidad está más allá del ser, pero no como evanescencia, sino como actualización. Y ciertamente de este *Theós*, deriva su concepto de *Alétheia* como el tema más radical de la filosofía primera de Heidegger. Pues bien, esto es precisamente lo que los griegos habían pensado, la *Alétheia* para Aristóteles es un *érgon*, un acto. Ahora bien, Zubiri deduce esto del hecho de que Aristóteles sostenía en la *Ética* a Nicómaco que la *Alétheia* es el *érgon* (o sea el acto) de las dos partes intelectivas: *amphotéron dé ton noetikon morion Alétheia tó érgo*. Pero este *érgon*, no consiste según Zubiri en una *enérgeia* como pura presencia que adviene al final del proceso del devenir, como *entelékheia*, sino que es simple actualización como el mero hacerse presentes las cosas. Pero tampoco es un *actus* como los latinos concibieron la *enérgeia*, ni mucho menos alguna

³³¹ Cf. Antonio González Fernández, *Ereignis y Actualidad*, artículo extraído del libro “*Balance actual de la filosofía de Zubiri*”, dirigido por Juan Antonio Nicolás, editado por Diego Gracia y publicado por la Fundación Xavier Zubiri de Madrid, Madrid, España, editorial Comares, serie filosófica hoy, 2004, Págs. 103-190, Pág. 185.

³³² *Ibíd.* Pág. 186.

efectividad (*Wirklichkeit*) al modo heideggeriano, es simplemente el <<hacerse presente>> de la *Alétheia* en su inmediatez; esto abre pues inmensas posibilidades. Heidegger, descubrió que lo que Husserl conceptuaba como el manifestarse de los fenómenos a la conciencia ya había sido pensado por los griegos como *Alétheia*, como el desocultamiento o desvelación. Por ello, el camino del pensamiento de Heidegger nos ha conducido a entender ese desocultamiento como un *Ereignis* que nunca llega a la presencia porque es el ámbito mismo de este llegar, y por lo tanto algo muy cercano a nosotros mismos como *Dasein*. Por tanto, el dialogo entre Heidegger y Zubiri nos ha posibilitado entender al *Ereignis* como un acto, como una actualización. Pero esta discusión filosófica tiene también la virtualidad de ponernos de manifiesto la posibilidad de preguntarnos por el *érgon* en el que la *Alétheia* consiste. La *Alétheia* es pues, un *érgon*, es un acto, es una reflexión que busca liberar a la *Alétheia* misma de sus connotaciones subjetivistas. Pero existe, una bifurcación teórica entre los pensamientos de Heidegger y Aristóteles, sobre todo en su curso “*Introducción a la filosofía*” de los 1928-1929 y esta gira en torno al concepto de praxis, recuerda Heidegger que para Aristóteles la *theoria* es una forma de praxis que tiene su fin en sí misma y no fuera. Es decir, es una forma de *aletheúein*, una forma de desencubrimiento. Esto recuerda el *sein-lassen*, en el cual <<dejamos-ser>> a los entes, dejamos que estos se desoculten. En este sentido el desocultamiento es una forma de praxis ya que consiste en un <<dejar-ser>> efectivo. Como se sabe, pues, el <<dejar-ser>> enuncia un camino que nos acaba conduciendo al *Ereignis*, en este caso, la relación del desocultamiento con la praxis es abandonada y con ello se pierden grandes posibilidades entre las cuales, la más importante es esta: la posibilidad de pensar el *Ereignis* como un acto, situándolo en el ámbito de una filosofía primera que pudiese conservar el rigor y la radicalidad del planteamiento fenomenológico. Esto implica, claro está, la pérdida de la idea de praxis como *aletheúein* en el cual se piensan los actos como actualizaciones y las actualizaciones como un <<hacerse presentes>> las cosas.

CONCLUSIONES

- ☞ Podemos ahora comprender como la filosofía de Heidegger, está orientada de un modo peculiar a desarrollar y responder la pregunta por el sentido del ser y su relación con los demás ámbitos de la realidad.
- ☞ Habiendo dado a conocer el carácter sobresaliente que en la obra de Martín Heidegger posee la existencia humana, el *Da-sein* cuya morada es precisamente el ser que persigue desvelar, nos damos cuenta de cuánto implica la relevancia que en su pensamiento tiene la famosa frase aristotélica según la cual el ente se dice de muchas maneras.
- ☞ Efectivamente, podemos afirmar con toda seguridad que Heidegger dirá siempre que “hay verdad” o que la verdad “es posible” en cuanto que el *Dasein* es, es decir, la verdad está ligada de modo inmediato a la realidad entificada en un conjunto de cosas, la entificación de la realidad es también el fundamento en el cual la ciencia patentiza el ‘*ontos on*’ de su objeto de estudio.
- ☞ Lo que Heidegger intenta poner al descubierto, es pues, el modo de ser de la verdad en tanto que esta se especifica en un determinado ente que se coloca al alcance de la mirada a través del dirigir que enfoca el *Dasein* en su constitutiva aperturidad, Heidegger, sin embargo, deberá ser más enfático en este punto y decirnos como y bajo qué condiciones se proyecta esta aperturidad y la forma en que se presenta la verdad efectivamente, puesto que no basta con decir que al surgir una determinada ciencia, también surge un nuevo grupo de entes que se encontraban en ocultación y que por lo tanto son de algún modo producidos por la conciencia de un determinado *Dasein* en determinadas fechas históricas, sino que hay que explicar mas bien, como es que efectivamente surge la aperturidad del ente bajo determinadas facetas de la aperturidad de la ciencia, si la ciencia es aperturidad del ente, debemos especificar porque motivo lo es.
- ☞ Heidegger, al analizar la aperturidad y su constitución como un momento estructural en el actuar del *Dasein*, nos reitera el hecho central de toda nuestra reflexión de que este es el que bosqueja el modo de presuponer de que “hay verdad” es más, él también es el modo por el cual podemos suponer que “hay el ser” o que se “da el ser” en aperturidad constitutiva, poniendo énfasis en el “hay” deberemos considerar también que la verdad tiene un modo de ser, explícito e implícito pero que se encuentra de un modo puramente esencial dentro de la existencia del ser.
- ☞ La verdad, no puede ser demostrada en su necesidad, al igual que el *Dasein* no se somete a sí mismo para demostrarse; esto muestra el hecho de que ambos no pueden estar sometidos bajo ningún tipo de arbitrio, ni ningún tipo de demostración, por ello no se demuestra nunca la verdadera existencia de “verdades eternas” .
- ☞ La facticidad del *Dasein*, no pertenece a una dimensión noética ni subjetual dentro

del conocer mismo, sino que posee una dimensión fáctica y ontológica muy importante.

- ☞ Aperturidad es comprensión (nos dirá Heidegger), la comprensión se vuelve una interpretación hermenéutica de la realidad y del ser mismo: solo el *Dasein* puede comprender al ser de este modo, solo el *Dasein* se funde en aperturidad. Pero no debemos afirmar solamente que el ser “es”; sino que además que “hay el ser” y no debe confundirse además con el ente intramundano –diferencia ontológica-. Ser solo lo “hay” en tanto que la verdad es, la verdad es desde el ser, únicamente se comprende en íntima conexión con él.
- ☞ Heidegger, al hablarnos acerca de la pregunta por la *esencia de la verdad* nos lleva a pensar de muchos modos que podemos concluir con toda seguridad que esta, surge directamente de la pregunta por la verdad de la esencia. La verdad, posee para Heidegger sin embargo un carácter enteramente gnoseológico, ya que cuando nos dice que la esencia posee un sentido de *quidditas* (*Washeit*) o de unas *realitas* (*Sachheit*) nos estamos refiriendo enfáticamente a categorías que proceden directamente de un conocimiento altamente categorial.
- ☞ La pregunta por la esencia de la verdad por lo tanto, encuentra su respuesta más acertada en la proposición: **la esencia de la verdad es la verdad de la esencia**, aunque en el fondo pueda resonar un poco paradójica e inverosímil, paradójica ya que el fundamento (Adgrun) resulta ser algo en el fondo enteramente incomprensible e inverosímil ya que Heidegger no termina nunca de explicarnos cual es esta esencia que en el fondo subyace a toda la metafísica occidental.
- ☞ Cobra presencia (*Wesen*) en toda la reflexión de *De la esencia de la verdad* además la coincidencia entre el conocimiento y ente, puesto que a este, corresponde además un cobijar que despeja a partir de la visión del ser como una luz de una sustracción ocultadora: aquí estamos en los albores del concepto de la ‘*Lichtung*’ de la cual ya hemos tenido oportunidad de hablar y que es al mismo tiempo el concepto inicial de la verdad como Alétheia. La pregunta por la esencia de la verdad (y esto es por demás, esencial) es el relato (*Sage*) de la *Kehre* dentro de la historia del ser: el giro o *Kehre* es a su vez lo que fundamenta la historicidad de la idea del ser, el ser para Heidegger posee desde siempre, ahora y para siempre una dimensión enteramente fáctica e histórica.
- ☞ Nos aclara Heidegger además, el hecho de que la pregunta decisiva además, acerca de la patencia o la verdad del ser sigue sin desarrollo a pesar de los importantes esfuerzos desarrollados en *Ser y Tiempo*, Heidegger dirá, que el pensamiento sigue esforzándose para seguir en la vía de la metafísica, pero sin embargo, este proceder que va desde la verdad como conformidad hacia la libertad ex-sistente fiada en el dejar-ser como liberalización del carácter ontológico del ente mismo, va hacia la verdad como ocultación y error, realizando con ello una transformación importante en el campo de la metafísica.

- ☞ Al querer discurrir sobre la verdadera esencia de la verdad, Heidegger pretende de muchas maneras discurrir acerca de la esencia del ser como aquello que subyace e introyecta el carácter totalizante de la realidad como una referencia única y siempre dirigida a la búsqueda del ser, el ser es pues el fundamento de la verdad y al buscarle tan decididamente, se está buscando además este fundamento último y más inveterado en toda la historia del ser. La verdad y todos sus fundamentos ontológicos se encuentran sin embargo, anclados en esta visión.

APÉNDICES O ANEXOS

MI CAMINO EN LA FENOMENOLOGÍA

Martín Heidegger

Traducción de Félix Duque, en M. HEIDEGGER, *Tiempo y Ser*, Madrid, Técnos, 2003.

Mis estudios académicos comenzaron en el verano de 1909-1910, en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. Pero el trabajo principal, dedicado a la teología, dejaba aún espacio suficiente para la filosofía, que pertenecía desde luego al plan de estudios. Así que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las **Investigaciones lógicas** de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad. El plazo de devolución podía prorrogarse fácilmente una y otra vez. Se veía que la obra era poco solicitada por los estudiantes. Pero, ¿cómo es que vino a parar al entorno, tan extraño para ella, de mi pupitre? Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 **Del múltiple significado del ente según Aristóteles** había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: «Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?» El último año de mi época del Bachillerato había tropezado con el escrito del por aquel entonces catedrático de Dogmática de la Universidad de Friburgo, Carl Braig: **Del ser. Compendio de ontología**, que había aparecido en 1896, cuando su autor era profesor extraordinario de Filosofía en la Facultad friburguesa de Teología. Las secciones principales del escrito llevaban siempre al final largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, a más de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología.

Lo que yo esperaba de las **Investigaciones lógicas** de Husserl era un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano. Pero mis esfuerzos eran vanos porque, como sólo mucho más tarde habría de darme cuenta, yo no buscaba en la dirección correcta. Y, sin embargo, estaba tan afectado por la obra de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que meataba a ella. El encanto emanado de esa obra se extendía hasta el exterior de las guardas y la portada. Sobre ésta -cosa que hoy me salta a la vista tanto como entonces- me encontraba

con el nombre de la editorial Max Niemeyer, un nombre que se vinculaba con otro para mí extraño: el de «Fenomenología», que aparecía en el subtítulo del segundo volumen. Y así como poco sabía yo por aquellos años de la editorial Max Niemeyer y de su quehacer, en igual escasa medida y de un modo igual de vacilante tenía yo comprensión del título «Fenomenología». Sin embargo, pronto debía verse con mayor claridad hasta qué punto se correspondían ambos nombres: el de la editorial Niemeyer y el de Fenomenología.

Tras cuatro semestres dejé los estudios teológicos y me dediqué por entero a la filosofía. No dejé con todo de asistir a un curso de Teología en los años posteriores a 1911: el de Dogmática, impartido por Carl Braig. A ello me veía determinado por mi interés por la teología especulativa y, sobre todo, por ese penetrante modo de pensar que el citado profesor hacía presente en cada lección. Gracias a él tuve por vez primera noticia, en algunos paseos a los cuales pude acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis pesquisas la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica. Por un tiempo se difuminaría ciertamente este ámbito, pasando a un segundo plano -en comparación con lo tratado por Heinrich Rickert en sus sesiones de seminario- los dos escritos de su discípulo Emil Lask, que ya en 1915 había caído como soldado raso en el frente de Galitzia. Rickert dedicaría «al amigo querido» su obra, aparecida en el mismo año, y que era la tercera edición, completamente reelaborada, de *El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental*. La dedicatoria debía dar testimonio además del estímulo que el docente había recibido del discípulo. Por su parte, los dos escritos de Emil Lask -*La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías. Un estudio sobre el ámbito de vigencia de la forma lógica* (1911) y *La doctrina del juicio* (1912)- daban claramente fe del influjo en ellas de las **Investigaciones lógicas** de Husserl. Esta circunstancia me forzó a volver a trabajar sobre la obra husserliana. Pero también este renovado asalto hubo de resultar infructuoso, dado que yo no podía encontrar salida a una dificultad fundamental, concerniente al sencillo problema del modo en que habría de llevarse a ejecución ese proceder del pensar que se llamaba «fenomenología». Lo inquietante de este problema saltaba a la vista por la ambigüedad que ya de primeras mostraba la obra de Husserl. El primer volumen de la obra, aparecido en 1900, refutaba el psicologismo en la lógica mediante la prueba de que la doctrina del pensar

y el conocer no se podía fundar en la psicología. Frente a esto, el segundo volumen, aparecido al año siguiente y como tres veces más extenso, contenía la descripción de los actos esenciales de la conciencia, dirigidos a la edificación del conocimiento. O sea: con todo, una psicología. ¿A qué vendría si no el § 9 de la quinta Investigación, sobre «El significado de la delimitación brentaniana de los “fenómenos psíquicos”»? Según eso, Husserl recaía con su descripción fenomenológica de los fenómenos de conciencia en la posición psicologista antes refutada. Y sin embargo, si un error tan de bulto no podía serle imputado a la obra de Husserl, ¿qué sería entonces esa descripción fenomenológica de los actos de conciencia? ¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología? ¿Acaso venía aquí a salir a la luz una disciplina filosófica toda ella de nuevo cuño, y encima una disciplina de valor y eminencia propios? Yo no acababa de encontrar solución a estas preguntas y me veía perplejo y sin salida, sin ser apenas siquiera capaz de captarlas con la precisión con que aquí han sido mencionadas.

El año 1913 me aportaría una respuesta. En la editorial Max Niemeyer empezaba a aparecer el **Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica**, editado por Husserl. El primer volumen se abría con el tratado de Husserl cuyo título daba ya indicación de la excelencia y peso de la fenomenología: «Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica». La «fenomenología pura» es la «ciencia fundamental» de la filosofía acuñada por aquélla. «Pura» quiere decir «fenomenología trascendental». Pero con «trascendental» se alude a la «subjetividad» del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, «subjetividad» y «trascendental», indican que la «fenomenología» se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna, aunque de un modo tal, ciertamente, que la «subjetividad trascendental» accedía a una determinabilidad más original, universal. La fenomenología conservaba las «vivencias de la conciencia» como su ámbito temático, sólo que ahora lo hacía sondeando sistemáticamente, proyectando y consolidando la estructura de los actos vivenciales, junto con el sondeo de los objetos -vivenciados en los actos- en vista de su objetualidad. En este proyecto universal de filosofía fenomenológica podía adscribirsele también su lugar sistemático a la **Investigaciones lógicas**, que habían permanecido, por así decir, filosóficamente neutrales. Estas aparecieron en el mismo año, 1913, en una segunda edición y en la misma editorial. La mayoría de las investigaciones habían sido sometidas desde luego entre tanto a

«profundas reelaboraciones». La sexta Investigación, la «más importante en el respecto fenomenológico» (Prólogo a la segunda edición), había sido de todas formas retirada. Pero también el artículo con el que Husserl había contribuido al primer volumen de la recién fundada revista **Logos**, a saber: «La fenomenología como ciencia estricta» (1910-1911), hubo de esperar a las **Ideas relativas a una fenomenología pura** para que sus tesis programáticas alcanzaran una fundamentación suficiente.

En el mismo año de 1913 apareció en la editorial Max Niemeyer la importante investigación de Max Scheler **Contribución a la fenomenología de los sentimientos de simpatía y de los relativos al amor y al odio. Con un apéndice sobre la razón para aceptar la existencia del otro yo**. Gracias a las citadas publicaciones se alzaría el quehacer editorial de Niemeyer al primer puesto de las editoriales filosóficas. Por aquel entonces se tenía frecuentemente la convicción de que con la «fenomenología» había venido a darse una nueva orientación en el seno de la filosofía europea. ¿Y quién habría pretendido negar la justeza de esa afirmación?. Pero esta cuenta meramente histórica no acertaba a dar razón de lo que había acontecido gracias a la «fenomenología», es decir, gracias a las **Investigaciones lógicas**. Eso seguía sin ser formulado, sin que tan siquiera hoy quepa apenas formularlo correctamente. Las propias declaraciones programáticas y las exposiciones metodológicas de Husserl reforzaban más bien el malentendido de que mediante la «fenomenología» venía a reivindicarse un inicio de la filosofía que renegaba de todo el pensar precedente.

Aun después de la aparición de las **Ideas relativas a una fenomenología pura** seguía siendo yo presa de la fascinación que sobre mí ejercían las **Investigaciones lógicas**. Esa fascinación no hacía sino renovar una inquietud desconocedora de sus propias razones, aunque bien que hacía presentir su origen en la incapacidad de alcanzar por la mera lectura de la bibliografía filosófica la cumplimentación de esa manera de pensar que se llamaba «fenomenología». Sólo lentamente fuese desvaneciendo la perplejidad y disolviendo esa confusión desde el momento en que me fue permitido encontrarme personalmente con Husserl en su propio lugar de trabajo. **Husserl** había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la «visión» fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto dejar a un lado el uso no probado de

conocimientos filosóficos como la renuncia a introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles.

Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las **Investigaciones lógicas**, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el «múltiple significado del ente». Por eso es por lo que nosotros, amigos y discípulos, rogamos una y otra vez al maestro que hiciera reimprimir la sexta Investigación, por entonces difícilmente accesible. En probada disponibilidad para la causa de la fenomenología, haría publicar de nuevo la editorial Niemeyer en 1922 esa última parte de las **Investigaciones lógicas**. Husserl observaba en el prólogo: «Dado el estado actual de las cosas, y cediendo a la presión de los amigos de la obra presente, he tenido que decidirme a hacer de nuevo accesible su parte conclusiva en su antigua forma.» Con el giro «amigos de la obra presente» quería decir Husserl simultáneamente que él mismo, desde la publicación de **Ideas**, ya no encontraba satisfacción en las **Investigaciones lógicas**. Y es que más que nunca empleaba su pasión y denuedo de pensador, dado el lugar nuevo de su quehacer académico, a la edificación sistemática del proyecto avanzado en las Ideas. Por esa razón escribiría Husserl en el citado prólogo a la sexta Investigación que: «También la actividad docente friburguesa ha impulsado la orientación de mis intereses hacia las universalidades conductoras y hacia el sistema.». Igualmente por ello observaría Husserl, magnánimo, pero en el fondo reprobando el asunto, cómo yo, además de mis cursos y clases prácticas, estudiaba semanalmente en grupos de seminario y con alumnos más avanzados las Investigaciones lógicas. La preparación de ese seminario resultaría fructífera sobre todo para mí. Allí es donde me percataría -llevado primero más por un presentimiento que por una inteligencia fundada de la cosa- de lo único esencial, a saber, que lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los

fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *Alétheia*, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su «desalbergarse», su mostrar-se. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían encontrado de manera nueva como sustentación del pensar se probaba como el rasgo fundamental del pensamiento griego, si es que no de la filosofía en cuanto tal. Y cuanto más clara se me hacía esa intelección, con tanta mayor fuerza surgía la pregunta: ¿De dónde viene y cómo se determina aquello que ha de ser experimentado, de acuerdo al principio de la fenomenología, como «la Cosa misma»? ¿Se trata de la conciencia y de su objetividad, o del ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse?

Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Eso, tras lo que iban los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo, muestra el camino de un modo sólo indirecto. «Querido colega *Heidegger*, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?» Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «Pero ha de ser impreso a la carrera.» Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *único loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entretanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años. Ahora se trataba de entregar al público un trabajo largamente guardado. El editor Max Niemeyer se mostró dispuesto, por mediación de Husserl, a imprimir enseguida los primeros quince pliegos de un trabajo que debía aparecer en el *Anuario* de Husserl. Al punto se enviaron al Ministerio, a través de la Facultad, dos ejemplares de las galeradas. Pero pasado un tiempo fueron devueltos los pliegos a la Facultad con la observación: «Insuficiente». En febrero del año siguiente (1927) apareció el texto completo de *Ser y tiempo* en el volumen octavo del *Anuario* y en tirada aparte. Para entonces, el Ministerio había retirado su juicio negativo -después de medio año- y ratificado mi nombramiento. Sería con ocasión del extraño modo en que se publicó *Ser y tiempo* como

entraría en relación directa por vez primera con la editorial Max Niemeyer. Eso que en el primer semestre de mis estudios académicos era un mero nombre sobre la portada de la fascinante obra de Husserl se me mostraba ahora, y así lo haría en el futuro, en toda la solicitud, digna de confianza, en toda la magnanimidad y sencillez del quehacer editorial. En el verano de 1928, durante mi último semestre en Marburgo, se preparó el escrito de homenaje a Husserl por su septuagésimo aniversario. A principios del semestre había muerto inesperadamente Max Scheler, uno de los coeditores del *Anuario* de Husserl, y que había publicado en el primer volumen y en el segundo (1916) su gran investigación *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, una obra que, junto a las *Ideas* de Husserl, debe ser considerada como la contribución más importante del Anuario, y que por su prolongada influencia arrojó una nueva luz sobre la amplitud de miras y la productividad de la editorial Niemeyer. El escrito de homenaje a Edmund Husserl aparecería puntualmente el día de su cumpleaños y como suplemento del *Anuario*. Yo tuve el honor de hacérselo llegar el 8 de abril de 1929 al festejado profesor en el círculo de sus discípulos y amigos. Durante los diez años siguientes fue suspendida toda publicación de importancia, hasta que la editorial Niemeyer se atrevió en 1941 a publicar mi interpretación del himno de Hölderlin *Como cuando en día de fiesta...*, sin indicación del año de publicación. Yo había impartido esa conferencia en mayo del mismo año en la Universidad de Leipzig y como profesor invitado a una lección pública. El propietario de la editorial, Hermann Niemeyer, había venido de Halle para asistir a la lección, y luego hablamos a propósito de la publicación. Cuando, doce años más tarde, me decidí a sacar a la luz cursos tenidos con anterioridad, elegí para ello a la editorial Niemeyer, ya no localizada entre tanto en Halle del Saale. Después de grandes pérdidas y múltiples dificultades, su propietario de entonces, duramente castigado por aflicciones personales, había levantado de nuevo la editorial en Tubinga.

Halle del Saale: en esa misma ciudad enseñaba en los años noventa del siglo pasado, en la Universidad local, Edmund Husserl, por entonces **Privatdozent**. Con frecuencia hablaría posteriormente en Friburgo de la génesis de las **Investigaciones lógicas**. Nunca olvidaría al respecto recordar agradecido y admirado la actitud de la editorial Max Niemeyer, que a principios de siglo se había arriesgado a publicar una obra extensa de un profesor apenas conocido y cuyo pensamiento transitaba por caminos desacostumbrados cuya extrañeza

había de chocar a la filosofía contemporánea. Y eso es lo que sucedería durante años tras la aparición de la obra, hasta que Wilhelm Dilthey reconociera su importancia. La editorial no podía saber por aquel entonces que en el futuro quedaría vinculado su nombre al de la fenomenología, que pronto determinaría al espíritu de la época en los ámbitos más diversos -la mayoría, no formulados-. ¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio.

ADICIÓN DE 1969

En el sentido de la última frase se dice ya en Ser y tiempo (1927), p. 38 [ed. Gaos, México, 1962, p. 49]: «lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser real [en ser efectiva, surtir efectos] como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] Está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.»

Martín Heidegger

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**



Anteproyecto de trabajo monográfico de graduación a presentar para aspirar al título de Licenciado en Filosofía con el tema:
“Aproximación a los conceptos de Verdad y *Ereignis* en el pensamiento de Martín Heidegger y su rectificación posterior”

RESPONSABLE:
SALVADOR KRSNALY ROMERO AYALA

**ANTEPROYECTO Y PLAN, DE TRABAJO MONOGRÁFICO DE GRADUACIÓN
ELABORADO POR ÉL ESTUDIANTE PREVIO A LA REALIZACIÓN DEL
MISMO, PARA OPTAR AL GRADO DE: LICENCIADO EN FILOSOFÍA
(PLAN CURRICULAR 1998)**

DOCENTE DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LIC. JOSÉ RICARDO ADÁN MOLINA MEZA

COORDINADOR GENERAL DEL PROCESO DE GRADUACIÓN:
DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO

DOCENTE DIRECTOR:
DR. JOSÉ ARMANDO OLIVA MUÑOZ

OCTUBRE DE 2009

SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTRO AMÉRICA

Anteproyecto del trabajo monográfico
De graduación

Tema: Aproximación a los conceptos de Verdad y *Ereignis* en el pensamiento de Martín Heidegger y su rectificación posterior

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 Objetivos del tema a investigar

***.- Generales**

1. Alcanzar la comprensión en términos generales de la filosofía de Martín Heidegger, sobre todo en lo concerniente al tema de la verdad y el ser como dos temas que constituyen el motor de todo su pensamiento.
2. Comprender como la filosofía de Heidegger, está orientado de un modo peculiar a desarrollar y responder la pregunta por el sentido del ser y su relación con los demás ámbitos de la realidad.
3. Dar a conocer el carácter sobresaliente que en la obra de Martín Heidegger posee la existencia humana, el *Da-sein* cuya morada es precisamente el ser que persigue develar, esto implica la relevancia que en su pensamiento tiene la famosa frase aristotélica según la cual el ente se dice de muchas maneras.
4. Alcanzar una comprensión legítima y clara de los temas principales del pensamiento de Martín Heidegger, siguiendo como hilo conductor el tema de la verdad que se encuentra íntimamente ligado al tema del sentido del ser, esto nos llevara al tema del sentido de la trascendentalidad implícita en este ser.
5. Alcanzar una comprensión clara de los conceptos utilizados por Heidegger en todos sus textos, dando las debidas acepciones a todos los términos tanto en su sentido en alemán, latín y castellano.

***.- Específicos**

1. Alcanzar una comprensión profunda de los temas principales inmersos en la metafísica y en la ontología Heideggeriana, teniendo como base los escritos desarrollados en la etapa propiamente fenomenológica rastreados desde 1986, con la aparición de *Ser y Tiempo*, aportes a la filosofía acerca del evento, sobre la esencia de la verdad, etc.
2. Rastrear de un modo más o menos exacto el hilo conductor del tema de la verdad en ser y tiempo y de un modo específico en el parágrafo 44: *Dasein, aperturidad y verdad* en donde Heidegger trata en su máxima profundidad este tema. Rastrear el tema de la verdad, en el texto de 1930 *Sobre la esencia de la verdad* y desde aquí tomar como base el punto de partida de su evolución hasta el máximo desarrollo alcanzado: El Ereignis.

4. comprender de un modo más o menos específico, la relación conceptual entre la comprensión heideggeriana de la verdad como aperturidad del *Dasein* que alcanza su radicalidad en el Ereignis; y la concepción zubiriana de la verdad que se presenta como actualidad, sobre todo en el texto Ereignis y Actualidad de Antonio González.
5. Detectar de un modo exacto la relación esencial que existe entre el tema de la verdad y la esencia de la verdad y como esta se encuentra dentro de la *poiesis* como sinónimo de la *teckhne*, que engloba un modo de desocultamiento de la verdad como *Alétheia*.
6. Es importante, además alcanzar una comprensión profunda de cuál es la relación del pensamiento de Heidegger, con la fenomenología de su época y de sus contemporáneos, sobre todo su relación y divergencias con la fenomenología de Husserl y la continua evolución de la hermenéutica como una forma de filosofía irreductible a la fenomenología; detectada además en el texto “Mi camino en la fenomenología” incluido como apartado en la conferencia de 1962 Tiempo y Ser.

1.2 Delimitación del tema.-

El trabajo monográfico de graduación, pretende dar una visión más o menos exacta acerca del problema de la verdad en el pensamiento de Martín Heidegger, teniendo como punto de partida el Heidegger de *Ser y Tiempo* en el cual el *Dasein* tiene una relevancia indiscutible, *Dasein* significa un ente que en su ser mismo consiste en comprensión del ser. Específicamente en el párrafo §44 “*Dasein*, aperturidad y verdad”, luego en el paso hacia la facticidad se tocara el problema del giro (*Kehre*) hacia la transcendentalidad del ser y de la verdad como *Alétheia* en el texto Ereignis y Actualidad de Antonio González, hasta llegar a la máxima radicalidad en este tema: El *Ereignis* como acaecimiento apropiatorio en Tiempo y Ser y en el texto “Identidad y diferencia” de 1957. Se abordara a grosso modo el tema de la verdad en la técnica y en el lenguaje... Se trabajará en base a diversos artículos y textos directos del autor como: Párrafo § 44 de Ser y Tiempo: “*Dasein*, aperturidad y verdad”, Sobre la esencia de la verdad (1930), *Ereignis* y Actualidad (Antonio González), Aportes a la Filosofía acerca del evento apartado c) la esencia de la verdad párrafos 204 a 233, textos anexos a la conferencia Tiempo y Ser (1962), así como diversos textos todos interpretaciones de autores contemporáneos.

1.3 Breve justificación del tema

1.3.1 Justificación subjetiva:

Heidegger ha resultado ser una pasión creciente y continua durante el transcurso y desarrollo de mi formación en el área de la filosofía y aunque no he tenido un contacto directo con este pensamiento me resulta atractivo asumir el reto de descifrar sus vericuetos y resaltar su importancia para la reflexión filosófica contemporánea. La ontología heideggerina en particular me resulta de especial interés puesto que el tema del ser ha resultado ser uno de los principales campos de reflexión de la filosofía heideggeriana. Además me resulta de especial interés la metafísica desde una perspectiva filosófica en la cual puede encontrarse sumergida una seria reflexión filosófica emprendida por Heidegger y su importancia dentro del campo de la hermenéutica del siglo XIX.

1.3.2 Justificación objetiva

El para qué de la investigación se mueve principalmente dentro de tres ejes: recalcar la importancia a nivel filosófico y sistemático del pensamiento de Heidegger, sobre todo en lo referente a su pensamiento ontológico, metafísico y estético. Por otro lado, es preciso hacer una evaluación y esquematizar el tratamiento que diversos autores hacen de la filosofía de Heidegger en la actualidad, con el objetivo de esclarecer esta importancia sistémica que tiene para la reflexión filosófica actual, Heidegger es el referente obligado de muchos de los temas actuales de la filosofía en lo referente al problema de la verdad como tema recurrente en su reflexión tanto ontológica como epistemológica. Considero además, que el tema ha sido poco tratado en las facultades y universidades que tiene a su cargo la formación de profesionales en el área de la filosofía en nuestro país y por lo tanto considero que este fortalecerá teóricamente la investigación en esta área para futuros trabajos. En la Universidad sobre todo, se ha trabajado muy poco este tipo de autores resultando casi desconocidos, creando en torno a ellos una mistificación que provoca un alejamiento y por lo tanto un análisis estéril que no ayuda en el fortalecimiento de la cátedra con un enfoque crítico. Mi monografía intentará dar un aporte importante a todo lo que ya ha sido escrito respecto al tema a tratar, con ayuda de un enfoque que no fije su mirada solamente en pseudos aseveraciones sin criterio, sino buscando dar un enfoque lo más crítico posible. El aporte debe darse además para resaltar el papel de la filosofía, en el campo académico no solo universitario, sino además en todas las áreas de estudio que utilizan un enfoque filosófico para estructurar sus análisis.

2. EL BOSQUEJO DEL TRABAJO

Acá se define de un modo específico el conjunto de contenidos que constituirán el trabajo a realizar en base a un modelo decimal de apartados y sub-apartados

*.- Prólogo

*.- Introducción

Capítulo 1. Martín Heidegger en perspectiva

1.1 Vida y personalidad

Capítulo 2: Martín Heidegger y la Fenomenología

2.1 Influencias directas en el pensamiento de Heidegger: Su relación con la fenomenología

2.2 Divergencias entre los pensamientos de Husserl y Heidegger

2.2.1 Premanifestidad en Husserl y conciencia en Heidegger

2.3 La idea de mundo en Husserl y Heidegger

2.3.1 Husserl y su "mundo-de-la-vida-de"

2.3.2 El mundo según Heidegger= realidad ontológica como totalidad

CAPITULO 3: EL PROBLEMA DE LA VERDAD: HERMENÉUTICA Y EREIGNIS

3.1 El problema de la verdad en el párrafo § 44 de Ser y Tiempo

3.1.1 Introducción al párrafo § 44 Dasein, aperturidad y verdad

3.1.2 Para Heidegger el concepto de verdad en un sentido tradicional ontológica posee una fundamentación

3.1.3 Según Heidegger el Fenómeno originario de la Verdad es un carácter que proviene del concepto de verdad en un sentido tradicional

3.1.4 Heidegger nos plantea la verdad de acuerdo a un modo de Ser en Aperturidad

3.2 El problema de la Esencia de la verdad en el texto *"De la Esencia de la Verdad"*

3.2.1 Introducción

3.2.2 La idea de verdad concebida por Heidegger en la filosofía tradicional

3.2.3 *La coincidencia de la verdad posee una posibilidad más interna.-*

3.2.4 *Para Heidegger: la conformidad de la verdad
y su fundamentación posibilitante.-*

3.2.5 *La Verdad como forma de Libertad: su esencia .-*

3.2.6 *Heidegger y la idea de verdad última: su esencia.-*

3.2.7 *Para Heidegger Ocultación=No Verdad .-*

3.2.8 *No-Verdad = error .-*

3.2.9 *La filosofía para Heidegger = Pregunta constante por la verdad*

3.2.9.1 *Consideraciones finales de este capítulo*

3.3 El problema del Ereignis

.-Introducción

3.3.1 *El Ereignis como radicalidad de la verdad,*

¿Una guía o un camino en Heidegger

3.3.1.1 *Desvelación y Verdad en Heidegger*

3.3.1.2 *Heidegger propone una radicalidad del concepto de Verdad .-*

3.3.1.3 *El Dasein de Heidegger y su concepto de aperturidad*

3.3.1.4 *Ser-hic Vrs Dejar-ser*

3.3.2 *La historia del olvido del Ser = Un recorrido*

por la historia de la metafísica

3.3.2.1 *Un punto de partida en Heidegger: la realidad
primigenia de los griegos*

3.3.2.2 *De la realidad "Arkhe" de los griegos a los modernos.-*

3.3.2.3 *La finalización de la visión reductiva de la metafísica.-*

3.3.3 *Un breve repaso a la idea de Heidegger sobre la técnica*

3.3.4 *Arte y Verdad en la estética de Heidegger*

3.3.5 *Lenguaje y Verdad en la ontología de Heidegger.*

3.3.6 *Consideraciones finales de este capítulo*

4. CONCLUSIONES

5. APÉNDICES O ANEXOS

6. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

3. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE LIBROS

1. RUIZ DE AZÚA, Javier Bengoa, “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, editorial Herder, s.a, Barcelona 1997, Págs. 42-53 Capitulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger.
2. GONZÁLEZ, Antonio, *Ereignis y Actualidad*. Págs. 103-190, artículo extraído de *Balance actual de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Madrid, 2004.
3. VIGO, Alejandro; “*Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930*”. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera, Fondecyt de Chile, 2001, Págs. 143-188
4. María José Frápolli y Juan Antonio Nicolás (Editores): “*El valor de la verdad; Hermenéutica, semántica, política*”, Editorial comares, granada 2000, Artículo: *La verdad implícita en Ser y Tiempo* por Jorge Eduardo Rivera. Universidad Católica de Chile 1999. Págs. 10-32
5. M. Heidegger, “*De la esencia de la verdad*”, Traducción y Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, Págs. 400-418.
6. Nicolás, Juan Antonio, “*Noología y/o Hermenéutica*”, Universidad de granada, 2004, Artículo.
7. M. Heidegger, “*Mi Camino En La Fenomenología*” Traducción de Félix Duque, extraído de *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos S.A., 3ª edición 2003, Madrid, traducción de Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Félix Duque.
8. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Vigésimo cuarta edición 1972, Manuales de la Revista de Occidente, S. A., Madrid, Págs. 413-414

TEXTOS DE MARTÍN HEIDEGGER

1. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*. Págs. 233-250
2. M. Heidegger, *Tiempo y Ser*; Editorial Tecnos S.A., 3ª edición 2003, Madrid, traducción de Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Félix Duque. Págs. 9-18

TEXTOS TOMADOS DE INTERNET DE Y SOBRE MARTÍN HEIDEGGER

1. M. Heidegger, *DE LA ESENCIA DE LA VERDAD*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, Págs. 151-171, Versión electrónica formato PDF.
2. ESPINOZA LOLAS, Ricardo A., 1997, "*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*", Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Pág. 1-33, versión electrónica en formato PDF.
3. Greta Rivara Kamaji, "*Heidegger desde Gadamer: Una lectura de El origen de la obra de arte*", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, Págs. 55-72, Julio-diciembre 2003, Versión electrónica formato PDF.
4. Ángel Xolocotzi Yáñez, Albert-Ludwigs Universidad Freiburg (Alemania)/CIDHEM (México), 2000, "*Historiografía Fenomenológica: Filosofía Del Siglo XX. Actualidad Y Perspectivas*", Págs. 1-13, versión electrónica formato pdf,
5. Jorge Acevedo Guerra, "*Meditación Acerca De Nuestra Época: Una Era Técnica*", Publicado en *Cuadernos de Filosofía* N° 21, Concepción (Chile), 2004, pp. 7-45. Este texto es resultado del Proyecto de Investigación "En torno al concepto de verdad en Heidegger", patrocinado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
6. Savater, Fernando, "*Heidegger en la historia*", editorial siglo XX, Madrid, 1995, Págs. 92-99. Versión electrónica en formato PDF.
7. Frederic de Towarnicki / Jean-Michel Palmier, "*Conversación Con Heidegger*", L'Express, n° 954, 20-26, octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. Revista Palos de la Crítica, n° 4 ½; abril-septiembre de 1981 (México). Conversatorio llevado a cabo en octubre de 1969 en Paris Francia.

4. CRONOGRAMA DE ACTIVIDADES

Actividades	Agosto2007 Semana 1 2 3 4	Sept.2008 Semana 1 2 3 4	Nov.2008/ S. Semana 1 2 3 4	Marzo 2009 Semana 1 2 3 4	Junio 2009 Semana 1 2 3 4
Entrega de Anteproyecto	X				
a) Entrega borrador apartado 1 b)Entrega borrador apartado 2		X			
Entrega borrador trabajo final: al asesor		X			
Trabajo Final en base a correcciones de asesor			X		
Entrega trabajo final al coordinador				X	

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARTÍCULOS EXTRAÍDOS DE LIBROS

1. RUIZ DE AZÚA, Javier Bengoa, “*De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*”, editorial Herder, s.a, Barcelona 1997, Págs. 42-53 Capítulo segundo: de la fenomenología a la hermenéutica: Martín Heidegger.
2. GONZÁLEZ, Antonio, *Ereignis y Actualidad*. Págs. 103-190, artículo extraído de *Balance actual de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Madrid, 2004.
3. VIGO, Alejandro; “*Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930*”. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera, Fondecyt de Chile, 2001, Págs. 143-188
4. María José Frápolli y Juan Antonio Nicolás (Editores): “*El valor de la verdad; Hermenéutica, semántica, política*”, Editorial Comares, granada 2000, Artículo: *La verdad implícita en Ser y Tiempo* por Jorge Eduardo Rivera. Universidad Católica de Chile 1999. Págs. 10-32
5. M. Heidegger, “*De la esencia de la verdad*”, Traducción y Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid, 1997, Págs. 400-418.
6. Nicolás, Juan Antonio, “*Noología y/o Hermenéutica*”, Universidad de granada, 2004, Artículo.
7. M. Heidegger, “*Mi Camino En La Fenomenología*” Traducción de Félix Duque, extraído de *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos S.A., 3ª edición 2003, Madrid, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.
8. Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Vigésimo cuarta edición 1972, Manuales de la Revista de Occidente, S. A., Madrid, Págs. 413-414

TEXTOS DE MARTÍN HEIDEGGER

1. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, Parágrafo §44: *Dasein, aperturidad y verdad*. Págs. 233-250

2. M. Heidegger, *Tiempo y Ser*; Editorial Tecnos S.A., 3ª edición 2003, Madrid, traducción de Manuel Garrido, José Luís Molinuevo y Félix Duque. Págs. 9-18

TEXTOS TOMADOS DE INTERNET DE Y SOBRE MARTÍN HEIDEGGER

1. M. Heidegger, *DE LA ESENCIA DE LA VERDAD*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, Págs. 151-171, Versión electrónica formato PDF.

2. ESPINOZA LOLAS, Ricardo A., 1997, "*Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis*", Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Pág. 1-33, versión electrónica en formato PDF.

3. Greta Rivara Kamaji, "*Heidegger desde Gadamer: Una lectura de El origen de la obra de arte*", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, Págs. 55-72, Julio-diciembre 2003, Versión electrónica formato PDF.

4. Ángel Xolocotzi Yáñez, Albert-Ludwigs Universidad Freiburg (Alemania)/CIDHEM (México), 2000, "*Historiografía Fenomenológica: Filosofía Del Siglo XX. Actualidad Y Perspectivas*", Págs. 1-13, versión electrónica formato pdf,

5. Jorge Acevedo Guerra, "*Meditación Acerca De Nuestra Época: Una Era Técnica*", Publicado en *Cuadernos de Filosofía* N° 21, Concepción (Chile), 2004, pp. 7-45. Este texto es resultado del Proyecto de Investigación "En torno al concepto de verdad en Heidegger", patrocinado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

6. Savater, Fernando, "*Heidegger en la historia*", editorial siglo XX, Madrid, 1995, Págs. 92-99. Versión electrónica en formato PDF.

7. Frederic de Towarnicki / Jean-Michel Palnier, "*Conversación Con Heidegger*", L'Express, n° 954, 20-26, octubre de 1969. Traducido por Julio Díaz Báez. Revista Palos de la Crítica, n° 4 ½; abril-septiembre de 1981 (México). Conversatorio llevado a cabo en octubre de 1969 en Paris Francia.

TESIS O MONOGRAFÍA APROBADA POR:

COORDINADOR (A) PROCESO DE GRADO: _____

FIRMA

FECHA: _____

DOCENTE-DIRECTOR: _____

FIRMA

FECHA: _____

DOCENTE-ASESOR: _____

FIRMA

FECHA: _____

