



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

FACULTAD DE ESTUDIOS
ACATLÁN



**EL SER AHÍ, EL ESTADO DE ABIERTO
Y LA VERDAD, SEGÚN MARTIN HEIDEGGER**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
DAVID MONROY GUERRERO



ASESOR: DR. GUILLERMO GONZÁLEZ RIVERA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: David Montes Guzman

FECHA: 20-Sep-04

FIRMA: DG

*Pero así lo quiere nuestra especie;
y yo amo a los que no quieren
preservarse a sí mismos.
A quienes se hunden en su caso
yo los amo con todo mi amor:
pues pasan al otro lado.*

Nietzsche. Así habló Zaratustra.

Con humilde dedicatoria:

**Principalmente a mis padres Rocío y Gregorio, con amor y admiración;
gracias por su apoyo y paciencia. Gracias por todos estos años de enseñanza
ininterrumpida.**

A mis hermanos Verence y Josué, compañeros eternos.

A Verónica con inmenso cariño por estar conmigo. Gracias por todo.

Al doctor Guillermo González, asesor y escucha.

A mis profesores de la Fes Acatlán de quienes aprendí tanto: Oscar de la Borbolla, Jorge Negrete, Blanca Estela Aranda, Luz María Álvarez, Antonio Marino, Luis Antonio Velasco, Ernesto de Icaza, Raúl Alcalá.

A mis amigos y cómplices: Oscar Pérez, Lucero González, Gerardo Valero, Miguel Ángel Fragoso, Carlos, Rodolfo Muñoz, Ramón, Mauricio, Leonardo Soberanes. Y a todos los que faltan.

A mis profesores y amigos de un nuevo aprendizaje en mi existencia: Javier Aparicio Sánchez, Luis Luna Garay, Luis Ramírez Flores, Gladis Fuentes, Rodolfo Vázquez, Jesús Diazbarriga, Francisco Rodríguez. Gracias a todos por su estoicismo y perseverancia conmigo.

*Deberíamos destituir al ser de todos sus atributos,
obrar de tal modo que ya no fuese un apoyo, el lugar de todos nuestros
apegos, el eterno callejón sin salida tranquilizador,
un prejuicio, el más enraizado de todos,
aquel al que nos han acostumbrado más.*

*Somos cómplices del ser; o de lo que nos parece tal,
pues no hay ser, no hay más que ersatz de ser.*

*Y aunque lo hubiera verdadero,
aún haría falta desprenderse de él y extirparlo,
en vista de que todo lo que es se convierte en servidumbre y traba.*

*Prestemos a los otros un estatuto de sombras;
nos separaremos de ellos tanto más fácilmente.*

*Si somos lo bastante insensatos para creer que existen,
nos expondremos a incontables sinsabores.*

*Tengamos la prudencia de reconocer que todo lo que nos sucede,
todo acaecimiento, como todo lazo, es inesencial y que si hay un saber,
lo que debe revelarnos es la ventaja de desenvolvemos entre fantasmas.*

E. M. Cioran.

ÍNDICE.

Introducción.	I
Capítulo 1.	
Ser ahí: ser en el mundo.	1
1.1.- El ser: la pregunta por su esencia	2
1.2.- El ser en el mundo.	10
1.3.- El mundo en general.	15
1.4.- El estado de abierto del ser ahí.	22
1.5.- El método fenomenológico: posibilidad de captar la esencia de la ontología.	29
1.6.- Autenticidad e inautenticidad del <i>estar</i> o ser ahí.	34
Capítulo 2.	
El regreso a la verdad: crítica a la respuesta Acerca de la verdad en occidente.	39
2.1.- La historia del ser en la metafísica.	40
2.2.- Concepto tradicional de verdad.	44

2.2.1.- Sobre la verdad en Heráclito y Parménides.	48
2.2.2.- Sobre la doctrina de Platón acerca De la verdad.	59
2.2.3.- Sobre la verdad en Aristóteles.	65
2.2.4.- La verdad kantiana: la constatación del error acerca de la verdad.	70
 Capítulo 3.	
El regreso a la verdad: El camino heideggeriano a la verdad.	76
3.1.- Verdad y existencia.	77
3.2.- El ocultamiento del ente en total.	82
3.3.- La verdad como desocultamiento.	88
3.4.- Verdad y no-verdad como movimiento veritativo.	96
Conclusiones.	108
Bibliografía general.	119

*Preguntar es querer saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer está decidido...
Estar decidido no consiste en llegar a una mera conclusión, sino que es el principio del obrar que decide, anticipa y atraviesa toda acción.*

Martin Heidegger.

Introducción.

A lo largo de la historia de la filosofía uno de sus temas fundamentales, sino es que el más importante, es el problema del Ser. La filosofía es, en palabras de Heidegger, el decir que cuestiona desde el fundamento del Ser en cuanto que el Ser del fundamento de todas las cosas. Esta afirmación es una evocación del inicio del propio filosofar, inicio que ningún planteamiento por más completo que parezca ha acabado, antes bien, toda nueva filosofía es una repetición de otra antigua; de tal manera, que acercarse a un pensamiento y captarlo en su fundamento implica un vuelto a lo anterior en que está inmerso.

El único tema de fondo en la filosofía heideggeriana es el tema del ser. El inicio de su pensamiento estaba en aquella sospecha del olvido del ser por la tradición filosófica enmarcada desde Platón hasta Nietzsche. Ya fuera por considerar al ser como tema resuelto o como tema sin solución, la metafísica tradicional colocó al ser como presencia alejando de esta manera su origen en el proceso de iluminación, tal proceso es el acontecer del ser que al dejar que los entes se muestren se retrae en segundo plano, de ahí que no pueda

ser tomado como cosa o como presencia; la metafísica tradicional significa, en este sentido, lo que permite el estudio del ente en cuanto tal y por ello deja fuera todo acercamiento al iluminar oculto del ser. La metafísica tradicional quiere decir, de esta manera, la culminación en la filosofía moderna de un pensamiento griego iniciado con Platón.

Sin embargo, la culminación en la filosofía moderna del abandono del ser, no significa dejar de pensar en la propia metafísica. Esta postura de la metafísica tradicional sirve a Heidegger para postular uno de sus planteamientos más interesantes en el estudio del ser, el retorno al fundamento de la metafísica. La manera en que el filósofo alemán postula su estudio, es realizando una aguda crítica acerca de los planteamientos que arrojaron el ser al abandono. Tal crítica, busca retomar el problema del ser y mostrar las limitaciones de la ontología griega desde Platón y en las cuales se encuentra toda la ontología.

Si hacemos caso a la imagen cartesiana de la metafísica como las raíces del árbol de la filosofía, la verdad del ser puede considerarse como el suelo sobre el que se funda dicho árbol. Ubicar al ser como aquello que ha permanecido oculto a la metafísica tradicional, permite a Heidegger disponer del fundamento del pensar original, es decir, propone no la fundamentación, sino la superación de la metafísica. Este alejamiento a manera de una superación se logra gracias al asomo crítico de Heidegger sobre la tradición; a medida que se va comprendiendo el error del discurso tradicional se pone de manifiesto el alejamiento de la verdad del ser, y de ahí la necesidad por retomar el problema original. Este era ya un elemento de la destrucción de la

historia de la ontología por razón de un desmontaje crítico de la tradición que presentaba *Ser y Tiempo*.

Entendiendo desde el inicio el planteamiento acerca del ser en *Ser y tiempo* como pregunta por el sentido del ser, tal pregunta deviene posteriormente en la preocupación por la "verdad del ser"; es decir, el tema de la pregunta por el sentido, devino en pregunta por el tema de la verdad. En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger ofrece una visión acerca del tema de la verdad y su importancia en relación al tratar el problema del ser. Identificando la palabra ser con verdad, el filósofo alemán lleva a cabo la pregunta sobre el ser en la pregunta por la verdad. Ubicándola como una pregunta rectora en la historia de la metafísica, Heidegger la coloca como pregunta fundamental; es la pregunta que permite ver la diferencia entre el ente y el ser.

El cambio acerca de la idea de la verdad en Heidegger significa un cambio en la forma de *manifestarse* la realidad. La forma en que el filósofo alemán aborda el problema de la verdad conduce a la *certeza*, lo que significa quitar el velo de la concordancia entre lo que se dice y lo que es presente a lo largo de la tradición y que suponía el camino a una metafísica de la subjetividad. En la tradición es la constatación de una idea errónea sobre el ser iniciada con Platón cuando se toma al ser mismo como simple presencia, lo visible e inteligible de algo, y que con Descartes tiene su perfecta continuidad en el principio cartesiano de la evidencia, lo claro y distinto.

A razón del estudio del ser y por lo tanto de la verdad, Heidegger instala la historia como su eje en la destrucción de la ontología tradicional; es decir, la propia revisión histórica del ocultamiento del ser y la verdad procede de la

historicidad como una dimensión interna de la existencia humana en que se va gestando. Ontológicamente el hombre se realiza, valga la expresión, en la historia, de la misma manera que el ser se retrae y se muestra. Ante esto la propuesta heideggeriana no es asomarse a la historia como un mero proceso de tiempo que transcurre, sino que es donde el ser se ha mostrado y se ha sustraído.

Atendiendo a lo anterior, y partiendo de la importancia de un estudio crítico del filósofo alemán acerca del problema del ser, el presente escrito constituye una aproximación a tal empresa. El designio cuyo logro alienta las páginas que a continuación se presentan, no es otro que, por una lado, mostrar las insuficiencias de la llamada tradición metafísica en torno al ser; y por otro, indicar una nueva postura acerca de lo que significa el ser y la verdad.

Para llevar a cabo tal tarea, he resuelto introducirme en las reflexiones del filósofo alemán Martin Heidegger, plasmadas en varias de sus obras, siendo el primordial su libro *El ser y el tiempo*. Como he apuntado líneas arriba, uno de los problemas centrales en todas las obras de este pensador es el problema del ser, por lo que también resultó enriquecedor penetrar a sus otras obras como son *Introducción a la metafísica*; *Introducción a la filosofía*; *Ser, verdad y fundamento*; entre otras; en donde me he visto en la necesidad de mostrar de manera unitaria el problema del ser en la metafísica tradicional teniendo en cuenta los riesgos de mi propia carencia intelectual.

En la lectura de algunas obras de Heidegger, la revisión de diversos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía es de manera permanente. Si bien es cierto que no se trata de que el filósofo alemán hiciera una mera

historia, o repetición de lo dicho por los anteriores pensadores, se trata de un diálogo permanente de Heidegger con los planteamientos diversos y que otorgan la constatación del error en el estudio del ser con miras a su propuesta filosófica.

Así pues, la vuelta de Heidegger hacia lo anterior acerca del estudio del ser corresponde más a lo que ha sido como parte de lo que ahora es, es decir, el pasado no debe entenderse como algo estático sino como algo que se hace en lo presente. Hacer una revisión de la historia del ser corresponde a quien desea penetrar al origen del problema. Se trata de emprender un diálogo con los pensadores, que por mucho, debe ser con los griegos por ser el inicio del pensar occidental. El remontarse al principio de la metafísica es acercarse al comienzo del pensamiento. La historia comienza propiamente con el olvido del ser y es precisamente ese olvido el que rige el desarrollo de la pregunta errónea por el ser. Para Heidegger no es tan sólo que el ser no esté presente en la propia metafísica, sino que los pensadores se quedaron pasmados ante el ente sin cumplir con aquel movimiento de ir más allá del *meta*. Lo que debidamente no ha sido pensado es la diferencia entre ser y ente. Analizar y localizar la verdadera metafísica reside en cuestionar lo que ha permanecido oculto y olvidado.

Además la tarea de Heidegger de mostrar la superación de la metafísica, cobra singular importancia cuando muestra la absoluta pertenencia del hombre al ámbito del ser. Es desde *Ser y tiempo* donde el hombre es el ente al que *le va* su ser, y en la posterior interpretación, donde la *ex-sistencia* es la apertura a la iluminación. Eso es quizá, lo que se puede denominar como la

esencia originaria del hombre; también tarea a elucidar en este escrito, debido principalmente a un enriquecimiento personal sobre el papel real del hombre en la filosofía heideggeriana y como comprensión de la *realidad*.

Tal propuesta, me parece, otorga singular importancia al hombre para que la captación de la verdad sea posible así como el despliegue del ser. Propuesto el término *Dasein* por Heidegger para referirse al hombre y traducido al español como *ser ahí* o *estar*, es en ese *ahí* donde también se *da* la verdad y el ser. Esa forma de interpretar al hombre, es la que permite a Heidegger colocar la importancia del ser del hombre en el *proyectarse*, que significa la superación de toda subjetividad del despliegue del ser, y que la metafísica tradicional no observó con suficiente valía cuando colocó al hombre al valor de las cosas como algo adelante.

No obstante por lo dicho antes, la lectura de Heidegger no es tarea sencilla. Es por esto que lo propuesto aquí es adentrarme a los temas título de esta tesis, "*El ser ahí, el estado de abierto y la verdad, según Martin Heidegger*", con la finalidad de alcanzar una amplia comprensión sobre lo dicho por el filósofo alemán; apelando, además, a que la lectura y escritura de tales temas ofrece tal enriquecimiento.

Debo aclarar que este trabajo está justificado en razón de mostrar la visión unitaria de la crítica de Heidegger a la metafísica tradicional; así como plasmar con una sencillez, sin por esto demeritar el trabajo, los temas de, el ser ahí, el estado de abierto y la verdad. En aproximaciones a diversos textos acerca de Heidegger, la forma de tratar estos temas es por demás difícil, incluso, me atrevo a decir, más difíciles que acercarse y comprender a Heidegger mismo.

No intento con esto decir que este escrito sea por demás completo, tal afirmación además de ser mentira mostraría tal petulancia insoportable, sino que ofrezco en los límites de mi conocimiento comprender un pensamiento tan importante de los últimos tiempos. Además, de que este trabajo obedece a no hallar ningún otro escrito, a manera de tesis, que intente dilucidar tales temas.

El desarrollo de tales temas se realizará a lo largo de tres capítulos. En el primero, se busca precisar los distintos términos generales utilizados por Heidegger en sus planteamientos, con la finalidad de que el lector pueda alcanzar la comprensión de los posteriores temas. Todos estos términos, es necesario comprenderlos, en razón de que a través de ellos Heidegger despliega un pensamiento más agudo. Es en este capítulo donde además se podrá observar la propuesta heideggeriana acerca del método para abordar el problema del ser.

El segundo capítulo trata acerca del regreso a la verdad y la crítica a la respuesta de occidente acerca de la verdad propuesto por Heidegger. Para esto, se muestra lo que significa la metafísica tradicional para el filósofo alemán; lo que en tal caso exige el acercamiento a la relectura de distintos planteamientos en diversos autores, acerca de la verdad o del ser, por supuesto a través de la visión heideggeriana. Así, si bien es cierto que la propuesta de Heidegger era la de dialogar con los pensadores en sus escritos, para así mostrar sus carencias o sus debilidades y por esto sus errores en la comprensión de la verdad; también resulta cierto un dialogo que se realiza en este escrito con lo planteado por el propio Heidegger, es decir, que solamente el conocimiento que ofrece tal dialogo permite captar la fuerza e importancia

de su pensamiento, y que se percibe desde la crítica a la historia de la metafísica.

En el tercer capítulo se encontrará lo que a mi parecer requiere mayor importancia, sin dejar de lado los capítulos anteriormente mencionados y sin los cuales tal capítulo no sería posible, es en este capítulo donde se hallará la propuesta heideggeriana acerca del estudio de la verdad y por lo tanto del ser. Es decir, que ahí se mostrarán los planteamientos para la superación de la metafísica propuestos por el filósofo alemán y que rompen con la tradición metafísica que permaneció por muchos años.

Por último, se expondrán a manera de conclusiones las ideas más significativas del planteamiento de este escrito. Se pretende con esto mostrar los alcances obtenidos en el estudio de las ideas de Martin Heidegger, así como puntualizar lo que se considere más importante.

1
Ser ahí:
ser en el mundo.

1.1

El ser: la pregunta por su esencia.

Para Heidegger el hecho de que la pregunta por el ser esté inmersa en el pensamiento de grandes hombres en la historia de la filosofía, es implicación de la propia importancia de esa pregunta. Por esto debemos acercarnos a lo que significa primeramente la filosofía o el filosofar para llegar a comprender la pregunta por el ser, y el ámbito que ella implica como la metafísica y propiamente la ontología.

“La fundamentación de la metafísica debe ser conducida en el planteamiento de su tarea, en su punto de partida, en el curso y fin de su realización únicamente y con una precisión cada vez mayor por la pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica.”¹ La tarea real de la metafísica consiste en la pregunta que para Heidegger cayó en el olvido, la pregunta por el ser. En rigor podríamos afirmar que todo el pensamiento de Heidegger radica en ese problema, lo único digno de pensar es el ser.

“Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser”² pero dicha pregunta no puede salir de la nada sino de donde ella surge, en los filósofos griegos, y que derivó en el olvido de la pregunta misma. Sin embargo formular de nuevo la cuestión del ser tiene que ver en el fondo con el planteamiento de lo que es la propia filosofía. Así debemos explorar qué significa la filosofía en sus orígenes hasta encontrar el camino que guió a Heidegger, no sólo a retomar sino a fundamentar, la pregunta por el ser.

¹ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 195

² Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 14.

“La filosofía es filosofar”³ afirma Heidegger y ese filosofar significa trascender en el sentido estricto de la palabra como ir más allá de un límite. Dicho límite a la filosofía se le fijó en el ente cuando de lo que debe tratar la filosofía según Heidegger es de ir no al ente sino al ser.

Pero vayamos por partes. Filosofar pertenece a la esencia del existir, del Dasein, del *estar*, del hombre. La filosofía no puede definirse desde otros ámbitos sino desde sí misma y ésta es su tarea más original. Filosofía para Heidegger no significa poseer habilidad o técnica ni mucho menos ocurrencias, sino que filosofía significa filosofar y nada más.

La palabra filosofía *φιλοσοφία* para los griegos tenía un uso característico de manera plural como filosofías *φιλοσοφίαι*, lo cual significa que la matemática y la medicina fueran consideradas como tipos de filosofías. Filosofía es la palabra compuesta por *σοφία* y *φιλεῖν* (*φιλοσ*) *sophia* y *philos*, sabiduría y amor, traducidos por amor a la sabiduría, definición que para Heidegger no significaba nada, y es que para el filósofo el verdadero sentido de la filosofía debe encontrarse en lo que quería significar de verdad para los griegos en la antigüedad.

Tres cosas puede significar el término *sophia*: primero el entender a fondo, que significaba estar en el sentido de los oficios manuales lo que en la antigüedad ocupaba un lugar central muy distinto a lo que ocurre en nuestros días; el segundo significado del término tiene que ver con que sólo después de ese entender los oficios manuales en el conjunto de mundo, el entender logró ampliarse a cualquier entender; y por último, el tercer alcance de ese término tiene que ver con la formación como un entender de las posibilidades básicas de la existencia en conjunto, que es el conjunto de las cosas que se manifiestan al hombre. “Y así constata Cicerón en relación con la primera formación del concepto <filosofía>: < Se llamó filosofía a todo lo que es una comprensión de las cosas en lo que éstas propiamente son y a todo entenderse a fondo en ellas>”⁴

Pero Heidegger precisará que este entender necesita de algo que se debe dar antes de su realización, y tiene que ver con una original “inclinación hacia las cosas”, ésta es la que se designa como *philia* que es la íntima amistad que, para Heidegger, como tal sugiere una “pelea por aquello que ama”.

³ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 31.

⁴ *Ibid.* p. 36-37

Para observar el verdadero significado de la importancia de la ontología, Heidegger pretende llevar a cabo una revisión histórica de la filosofía, ya que ésta se desarrolla ahí en la historia y por lo que **“sería un elemental error suponer que podríamos hacer filosofía...rechazando por completo la tradición histórica.”**⁵ Heidegger muestra que Heráclito fue el primero que ofreció la expresión de filósofos en su fragmento 35: **“Es menester que los amantes-de-la-sabiduría estén mucho y bien instruidos en multitud de cosas.”**⁶ Así como en los siglos V y VI d.C. en las escuelas de exegetas de Alejandría en las introducciones a la filosofía existían seis definiciones de la misma: **“1) conocimiento de los entes en cuanto entes. 2) conocimiento de las cosas divinas y humanas. 3) meditación sobre la muerte. 4) asimilación de lo divino en cuanto que es posible al hombre. 5)técnica de las técnicas y ciencia de las ciencias. 6) amor de la sabiduría.”**⁷ En donde las definiciones 1) y 2) tienen que ver con el objeto de la filosofía, las definiciones 3) y 4) con su fin, y las definiciones 5) y 6) con su excelencia.

Esta libertad de definiciones de la filosofía tiene como consecuencia fatal el mal uso de ella a manera de afirmarse como una filosofía cuando no es tal, o que se determine alguien como filósofo cuando no es así. Para Heidegger el trascender, como se afirmó arriba, es el filosofar que significa el preguntarse por el ente como tal: **“El trascender expresamente, en tanto que filosofía, es un preguntarse se-repitiente (que se *re-petit* a sí mismo) acerca del ser del ente; preguntar acerca del ser como tal, interrogar al ser como tal, significa tratar de ponerlo en conceptos, tratar de conceptualarlo, es decir, tratar de entenderlo en términos expresos, expresamente.”**⁸

Obtenemos entonces que la labor de filosofar para Heidegger significa fundamentar la ontología. **“Que la filosofía es ontología significa a lo sumo: la filosofía es en su esencia un problema que brota de aquello que constituye el fondo de la esencia de la existencia o ser-ahí.”**⁹

“La ontología es la disciplina filosófica que trata del ser. *On* es un nominativo de un participio griego que significa *lo que es, lo ente, y cuyo genitivo es ontos.*”¹⁰ Dicho trato del ser fue la preocupación en el meditar de Platón y Aristóteles, preocupación de una tajante

⁵ Ibid. p. 20

⁶ Varios. *Los presocráticos*. Traduc. De Juan David Garcia Bacca. p. 242

⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 37.

⁸ Ibid. p. 230.

⁹ Ibid. p. 231.

¹⁰ Gaos, José. *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE. p. 19.

primacia. Esta primacia indudablemente estuvo en los orígenes; sin embargo, las investigaciones de aquellos filósofos, según Heidegger, dieron respuestas erróneas a la pregunta por el ser, lo que devino en el propio olvido de la pregunta misma, de ahí que Heidegger afirmara que **“La mencionada pregunta está hoy caída en olvido.”**¹¹

Heidegger encuentra esa importancia del camino emprendido por la filosofía griega, sin embargo no aprueba la falta de seguimiento de ese camino correcto que derivó en el cambio de dirección. Para Heidegger toda filosofía creada posteriormente y que continúa en el error sólo nubla las verdades que se veían en un principio.

Ser y tiempo es la reivindicación de ese camino verdadero. La pregunta cayó en el olvido y Heidegger tratará de recobrar ya no la ontología que se desarrolló en la época de los filósofos griegos y hasta Hegel, sino que tratará de formular la ontología fundamental preguntando por el sentido del ser.

Para Heidegger tres fueron los prejuicios que impidieron la realización de la ontología en los filósofos griegos desde Sócrates, (esto por poner un inicio ya que ciertamente ubicar un tiempo donde se dio tal desvío se argumentará en este trabajo) a saber: 1.- El de que el ser es el más universal de los conceptos; 2.- El que el concepto de ser es indefinible. Y 3.- el que el ser es al mismo tiempo el más comprensible de todos los conceptos. La única manera de recobrar el sentido del ser es realizando de nuevo la pregunta así como escapando de los términos tradicionales que es como Heidegger denomina a la filosofía y el estudio del ser desde Platón y hasta Hegel.

La definición del ser realizada por los griegos no logró consumir la importancia de éste, gracias en parte a que sus definiciones se realizaban a manera de la lógica por medio de lo llamado género próximo y la diferencia específica como ocurre con la definición de “el hombre es un animal racional”, en donde animal es el género próximo y racional es la diferencia específica. Sin embargo el concepto ser es más general ya que es el concepto supremo en donde, en algún sentido, no hay nada que no sea ser. Es el término que está más allá de todos los géneros, es decir, que los trasciende.

Así la pregunta por el ser tiene que formularse de nuevo pues la respuesta no tuvo un fin satisfactorio, además de propiciar el abandono de la ontología. Esta pretensión de recobrar la

¹¹ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. FCE. p. 11.

pregunta no corresponde a otra cosa sino a que es la actividad del filosofar de la que se habló anteriormente.

Ahora bien, la palabra ser es de manera general ya que se encuentra en todo y sin embargo esto no aleja a Heidegger de preguntarse por su significación, esa generalidad del ser lo torna en un problema para su definición, pero ese problema no puede encontrarse si antes no se sabe hacia donde dirigirse.

Para Heidegger toda posible respuesta debe tener como correspondencia la pregunta planteada, es decir que toda pregunta debe estar predeterminada de alguna manera por la respuesta que se espera. Toda demanda ya implica un cierto conocimiento de lo que se demanda. La interrogación del ser no se salva de esto e indica que el que la pregunta por el sentido del ser pueda realizarse se debe, por el sólo hecho de que la pregunta es posible, a que el hombre posee ya señales acerca del ser; si estas señales no existieran, entonces ni siquiera se podría plantear un objeto de investigación. **“La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser.”**¹² Una forma de comprender mejor esto es asomarnos a lo que ocurre en la vida cotidiana de los individuos, los cuales siempre se refieren al ser en sus palabras aunque nunca se detengan un instante a lo que involucra utilizar ese término, por ejemplo la manzana *es* una fruta, sin embargo casi nadie se detiene a indagar lo que ocurre con ese *es* y sin embargo se entiende, y además así ocurre con todo, incluso con el hombre de quien se dice que *es* Pedro o Juan.

Ahora un hecho importante en relación con la palabra ser es que la poseen naturalmente todos los hombres; consiste en saber de qué se habla cuando se pronuncia la palabra ser. Ser es en todo caso el ser de un ente, esto lo afirma Heidegger en *Ser y Tiempo*, pero ya en *Introducción a la metafísica* propone apartarse de la palabra ser y acercarse a las especificaciones del ente mismo con el fin de llevar a cabo la pregunta por el sentido del ser. Lo que significa abordar el alcance del ser, con el que primero se tiene un contacto por lo ente **“en el desocultamiento del ente reside ya el de su ser.”**¹³

Ente son todas las cosas más próximas, las que están a la mano, entes son el auto, el mar, la tierra, la montaña, los árboles, los pájaros, las piedras, la luna e incluso hasta los hombres

¹² Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 190.

¹³ Heidegger, Martin. *Ser, verdad y fundamento*. Monte Avila editores. P. 20.

misimos; el hecho de que todo esto se sepa que son entes, impide poner en duda eso, pues podemos constatar que todo ente es indudable.

En cualquier lugar podemos toparnos con un ente y lo distinguimos en su ser y en su diferencia con otro ente. Esto nos dice que el ser es indeterminado en su significado pero de alguna manera es determinado en su diferencia de ser y no ser. Esa unidad presente en el ser, **“El que comprendamos el ser, aunque de manera indeterminada, tiene para nuestra existencia, sin embargo, la máxima importancia en tanto que en ello se manifiesta un poder en el que se fundamenta la posibilidad de la esencia de nuestra ex-sistencia en general.”**¹⁴ Para Heidegger hacer la pregunta por el ser no es un hecho sin importancia, sino, al contrario, es lo más importante, lo más auténtico y correcto, pues sostiene nuestra existencia en el sentido de que esa pregunta se encuentra indefinida y definida en el todo, incluso en quien hace la pregunta.

Esto último es un rasgo muy importante en el pensamiento del filósofo alemán. Una de las principales dificultades en cuanto al ser es que no se puede demostrar en el sentido en que se demuestra la propiedad de alguna sustancia, lo que indica que el ser no puede ser considerado desde el exterior de sí mismo, la pregunta sobre el ser tiene como una de sus características el hecho de que es imposible distinguir entre el objeto de la cuestión y el ser que plantea dicha cuestión. Para tratar de buena manera la cuestión del ser Heidegger utilizará un método de mostración que posee características peculiares, se trata del método fenomenológico.

Como hemos indicado arriba, hay muchos entes y muchas maneras de ser, así elegir cual de ellos será el más adecuado para realizar la cuestión entre los diversos sentidos de la palabra ser no parece tarea sencilla. Sin embargo no se necesita elegir un ente particular como punto de inicio ya que sólo existe uno que puede formular la pregunta, uno sólo que tiene la capacidad de interrogarse, **“El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos.”**¹⁵

Heidegger coloca en el hombre el privilegio de llevar a cabo la pregunta por el ser en razón de que es el único ente que posee la capacidad de reflexión, no se trata de que el hombre sea el “mejor” ente como podemos observar en la siguiente afirmación **“En la superficie de este minúsculo grano de arena, en un hormigueo incontrolado, vive una muchedumbre aturdida de animales supuestamente inteligentes que, por un instante, han inventado el**

¹⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. pp. 80-81.

¹⁵ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 53.

conocimiento.”¹⁶ El hombre cada vez que realiza una proposición sobre algo comprende el es y por ello algo del ser en su carácter indiferente, es decir el ser que se muestra de manera universal, en todo.

Al hombre es al que en cada disposición afectiva, cuando se siente de una manera o de otra, se le hace manifiesto su ser ahí, de modo que comprende el ser aunque le falte el concepto, esto se muestra de forma evidente ya que el hombre reflexiona sobre sí mismo, es decir, sobre el ser que él mismo posee, sin querer esto significar que el hombre sea el ser en general, pues como se ha afirmado el hombre es otro ente, pero de modo que si el hombre no reflexionara no llegaría a ser el ente que es, el ente que se encuentra en medio de muchos entes más y que se da cuenta del ente que él no es. Esta forma de ser del hombre es lo que él denominó Existencia y **“La existencia no es posible sino sobre la base de la comprensión del ser.”**¹⁷

De tal manera que el ente hombre se conoce ahora como existir y propiamente con el término alemán Dasein intraducible literalmente a una sola palabra pero traducible necesariamente por ser-ahí, ya que *da* significa ahí mientras *sein* significa ser. Y que identificamos con la palabra *estar*.

La diferencia radical entre el modo de ser del hombre y de las cosas no es otra cosa más que el principio de la investigación sobre el ser. No así ocurrió con todos los demás pensadores anteriores a Heidegger que se detuvieron ahí sin alcanzar la diferencia de tal magnitud, se limitaron a describir negativamente el ser del hombre con respecto al ser de las cosas, a manera de sujeto (léase hombre) es el no objeto. Heidegger por el contrario se interesa por elaborar una definición de esa diferencia en donde el modo de la mera presencia resulta insuficiente para describir el modo del ser del hombre e incluso para definir el ser de las cosas diferentes al hombre mismo.

Ya que el hombre es quien posee una precomprensión del ser, logra ser en él en quien se puede emprender la indagación sobre el problema del ser. El primer paso del análisis del ser que es el existir, consiste en definir su existencia; es esencial que se observe el carácter del ser del *estar* que no es fijo ni acabado en ningún sentido, es decir no se trata de un ente estático como puede ser una mesa o una piedra, sino que el *estar* se caracteriza por la inestabilidad que presenta, en el sentido de que nunca es cosa hecha, terminada.

¹⁶ Heidegger, Martin. Introducción a la metafísica. Gedisa. p. 14.

¹⁷ Heidegger, Martin. Kant y el problema de la metafísica. FCE. p. 191.

Así el ser del hombre consiste en estar referido a posibilidades, su ser está siempre puesto en juego. Es fundamentalmente poder ser. Todo lo que el *estar* sea o pueda ser se determina por su incertidumbre en ese poder ser lo que él quiera. El *estar* es como él exista. Esa condición de estar referido a sus posibilidades para el *estar* significa no el quedarse en sí mismo, sino como existir en un mundo de cosas y de otros hombres. El ser del *estar* es la existencia y existir significa el hallarse expuesto al ser, lo cual surge de esa existencia con un mundo.

La palabra esencia a la que se hizo referencia en el título de este apartado, se refiere a la pregunta de *qué es éste u otro ente*. En el caso del ser ahí la esencia se refiere a su "ser relativamente a", el qué es del ser ahí hasta donde es posible hablar de él, tiene que concebirse partiendo de su ser, que es la existencia. "**La "esencia" del "ser ahí" está en su existencia.**"¹⁸

Se ha observado que la importancia de la pregunta por el ser, la cual había caído en el olvido, no sólo debe ser conocida como ontología sino como la tarea principal de la filosofía. Asimismo el análisis del ser para Heidegger encuentra como camino, hacia la fundamentación original de la metafísica, la jerarquía que sobre los otros entes toma el *estar* en tanto es el único que puede formularse la pregunta por su ser que es él mismo. Esta jerarquía procede únicamente en el sentido de un ente que puede formularse la pregunta y no debe entenderse, bajo ninguna circunstancia, como jerarquía ontológica. Tal distinción de este ente, lo lleva a fundamentar la metafísica en su preguntar, que a su vez hace posible la comprensión del ser y donde deberá revelar su propia constitución, la del *estar* o ser ahí. Esta revelación es pues ontología, es el establecimiento de la ontología fundamental.

¹⁸ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 54.

1.2

El ser en el mundo: el estar.

Ya hemos estado dilucidando la diferencia entre las cosas y la manera de ser del ente que se realiza la pregunta, léase el *estar* o ser ahí. Dicha diferencia entre el modo de ser del *estar* y los demás entes, radica en que éstos son tomados como presencia cuando el ser del hombre no es tal, los filósofos anteriores a Heidegger y hasta Hegel no notaron esto. La primer tarea en la analítica existencial, debe consistir en definir la esencia misma del *estar* como un poder ser, del que ya se habló arriba.

Debe radicalizarse dicha diferencia ya que en eso radica la importancia, y originalidad del planteamiento heideggeriano como camino a la comprensión del ser, por lo que debemos explicar de manera somera, pero no por eso sin mérito, varios de los elementos constitutivos del ser del ser ahí.

El ser del hombre como posibilidad tiene que ver no en abstracto ni en si mismo, sino en el existir concretamente en un mundo. El análisis sobre el *estar* lo coloca como un ente entre muchos entes que a su vez están en un mundo, y que se encuentra ya afirmado en la propia palabra Dasein, en el ahí que significa el *Da*, cuyo ser precisamente se ubica en ese ahí. Este camino del análisis del estar del Dasein, corresponde a una fundamentación general de la ontología, mediante el análisis de ese ente que es primariamente ontológico, el hombre.

Ya se habló de la analítica existencial del *estar*, que guía hacia el estudio de los caracteres del ser del ser ahí como existenciales, los cuales **“Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tienen la forma del ser ahí, las cuales llamamos categorías.”**¹⁹ El ser del ente hombre es primordialmente distinto y desigual de ese otro ser del ente llamado cosa, el cual también está pero no como posibilidad, pues se considera como solamente presente.

Al ser o particularidad del estar Heidegger lo llama existencia, de tal manera que son las estructuras de la existencia las que se buscan cuando el estar es requerido en su modo de ser, estas estructuras son las que Heidegger denomina existenciales en contraposición a las categorías de los entes que no son el hombre.

El modo de ser de la cosa es tomado en el sentido de que ha sido dado a la cosa; que reside desde que esa cosa está y mientras esté, y esa inalterable presencia de su entidad no es sino un aspecto del hecho de que ese ente es composición estática de otros entes que igualmente no cambian. El modo de ser de la cosa como pura presencia es en rigor atemporal, esto puede entenderse en el sentido del ya dado y sin cambio.

Para Heidegger el modo de ser del hombre no puede mantenerse estático y por lo tanto no puede definirse como género ni diferencia. Y esto gracias a la movilidad que posee el modo de ser del hombre como es en la posibilidad. El hombre es pues, el ente cuyo ser lo constituye su propio ser, que a su vez significa la comprensión del modo de su ser. La esencia del hombre radica en estar constituido por posibles modos de ser.

El modo de ser del hombre es posibilidad abierta a un poder ser, un estar siempre más allá del ser que posee en cada momento. El hombre significa trascenderse a sí mismo, rebasar cualquier límite que se le quiera imponer como una definición. El *estar* de la misma manera **“no tiene, como las cosas, alguna cualidad específica, que sería la determinación particular de su esencia. El Dasein no es pues un esto sino un quién.”**²⁰ El ser del *estar* no consiste en un puro hecho, en un puro estar ahí, sino que, el hombre, el *estar* se asienta en el existir o sea en un poder ser.

Debemos insistir en el carácter del *estar* como lo que nunca se encuentra “dado” porque lo que distingue al *estar* es el poder ser, como lo que se hace, por lo tanto es un existir. **“El término**

¹⁹ Ibid. p. 56.

²⁰ Constante, Alberto. *El retorno al fundamento del pensar*. UNAM. p. 32.

existencia, en el caso del hombre, ha de entenderse en el sentido etimológico de ex-sistere, estar afuera, sobrepasar la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad.²¹

En la ontología tradicional, entiéndase la que surge hace mucho tiempo y hasta Hegel, la existencia era entendida como la simple presencia, de ahí el error y el olvido de la pregunta del ser.

El hombre es un ente que es responsable de su propio modo de ser, y éste es en su facticidad; es un ente al que le va su ser en la vida y por supuesto, puesto que nunca se encuentra de forma terminado, en el ir siendo. Cómo parte importante de esa responsabilidad del irse siendo tiene la tarea de elegir siempre en su vida, y no estamos refiriéndonos a algo que tenga que ver con la ética, sino con el plano ontológico, el tener que elegir es un constitutivo del modo de ser del hombre.

La primacía que el ente hombre posee sobre los otros entes podemos entenderla de manera triple, por un lado la primacía de que el estar existe es decir el estar que es determinado por una relación al ser, a la existencia; la segunda es una primacía ontológica puesto que es entendedor del ser; y por último que en la comprensión de su propio modo de ser comprende también lo que es el no del modo de ser de sí mismo, con respecto a las cosas o entes, en este sentido conoce la diferencia ontico-ontológica.

Estas tres características se contienen en el hombre y son en conjunto la ontología fundamental, en tanto significa la posibilidad de encontrarse con el ser en la analítica existencial del estar. Esta analítica existencial debe mostrar el panorama en el cual es entendido en general el ser en cuanto ser, esto podemos observarlo en tres formas, la primera es en el de la vida en su facticidad, en el ser en el mundo, en donde el estar está en conexión con otros entes; la segunda es el entender que el ser en el mundo es temporal y que acontece históricamente: la vida fáctica es histórica; y por último es el que a partir de esa temporalidad del estar en la vida fáctica es como debe ser entendido el tiempo, esto último para lograr comprender que el tiempo es perteneciente al sentido del ser mismo. **“Lo que hay que señalar es <<que en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tiene sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen.>>”**²²

²¹ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. p. 26.

²² Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 60.

Cuando reconocemos el lugar y el tiempo del ser ahí en un mundo en contacto con otros entes, su explicación la encontramos en el sentido del tiempo como un presente. Ya desde la explicación griega, el estudio del ser se conducía por el tiempo, pero tal investigación no lograba contener de manera total la importancia de éste, **“La esencia del tiempo, tal como fue expuesta, de manera decisiva para la historia posterior de la metafísica, por Aristóteles, no ofrece ninguna respuesta a esta cuestión”**²³, por el contrario el tiempo era tomado como otro ente entre los entes. Cuando lo que ocurre es que la comprensión del ser debe entenderse en el continuo *adviniendo, en cuanto estamos llevando a cabo el modo de ser de nosotros mismos realmente, y por esto no puede estudiarse al tiempo como un ente, sino como parte esencial del modo de ser del estar.*

Ya se ha dicho que el ser ahí es un ser en el mundo, esto puede entenderse mejor como un estar “familiarizado con”, es el modo en que el estar está. Este ubicarse en el mundo es ya un trascender del ser ahí pues significa un relacionarse a lo que está también en el mundo. **“La analítica existencial de la cotidianidad no describirá cómo nos servimos del cuchillo y el tenedor. Debe mostrar qué y cómo todo andar en torno al ente -para el cual sólo parece haber entes- tiene ya como base la trascendencia del ser ahí, el ser-en-el-mundo.”**²⁴ El mundo en que se está es siempre un mundo determinado, no se trata de un mundo en el que pisamos, como se podría concebir, sino de un mundo creado por la vinculación más íntima posible. El intimar, en el sentido del cómo del ser ahí, es parte de ese procurar del ser ahí en ser el mundo con respecto a los entes.

El ente presente en el mundo no es algo que esté alejado de nosotros sino que es algo a la mano un útil. Los entes del mundo presentan primariamente un ser que Heidegger denomina como instrumento, **“El útil sirve para algo; una cosa remite a otra, adquiriendo así una <significación>.”**²⁵ El todo de esa significatividad funda el mundo en torno al ser ahí.

El ser del martillo como instrumentalidad es martillear, esto claro con referencia a otro ente que es el clavo, y ese es el fin del martillo, su utilidad clavar. La existencia en cambio es ese poder ser que no puede alcanzar un fin como lo es en el caso del martillo. Heidegger llama a ese estar en su mundo entorno “la cura” que lleva al ser ahí a su posibilidad de que pueda ser en ese mundo. **“El ser ahí se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia, como necesitado de la**

²³ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 202.

²⁴ *Ibid.* p. 197.

²⁵ Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 63.

comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental “se cura” fundamentalmente de que el ser ahí pueda ser.”²⁶

Un encontrarse fundamentalmente decisivo del ser ahí se encuentra en la situación afectiva llamada angustia, la cual toma su relación al problema del ser como tal. La angustia es la afección que nos coloca en ese encontrarse del ser ahí, ante la nada. “El “ante qué” de la angustia es el “ser en el mundo” en cuanto tal.”²⁷ Justamente esa angustia es la que abre al estar hacia el ser posible en el mundo. “Ella arroja al estar a preguntarse el porqué de su ser tal, sobre su autentico poder-ser-en-el-mundo.”²⁸

Hasta aquí hemos descrito el carácter del ser ahí como pieza fundamental en la respuesta a la pregunta que interroga por el ser. Hemos revisado varios aspectos sobre este ente en lo que respecta a su ser y su modo de ser en el mundo, sin embargo se hace necesario explicar al mundo mismo “en donde” se desarrolla el ser ahí.

La primacía ontológica que posee el ser ahí ha sido manifestada líneas arriba, puntualizando únicamente la diferencia ontológica, el ser ahí como posibilidad, la afección de la angustia como parte de la estructura de la ontología, así como el tiempo y su carácter en importancia para entender la originalidad de la filosofía Heideggeriana.

²⁶ Heidegger, Martin. Kant y el problema de la metafísica. FCE. p. 198.

²⁷ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. FCE. p. 206.

²⁸ Chiodi, Pietro. El pensamiento existencialista. Uteha. p.90

1.3.

El mundo en general.

Una vez que hemos estado observando qué es lo que pasa con el ente que posee la posibilidad de preguntarse por el ser, que es el hombre; tenemos como meta examinar qué es lo que pasa con él y el cómo de su ahí fuera. Ese ahí fuera, es acuñado por Heidegger en el término *Dasein* o como decimos el *estar*, lo que a su vez expresa el mundo en general. Pasemos ahora en el entendimiento del ser ahí a explorar lo que esto significa.

En la primera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* Heidegger debía poner al descubierto, en el análisis preparatorio del ser, la estructura fundamental del estar cotidiano. El ser en el mundo es la primera determinación fundamental que se denominó como el primer existencial, es decir como elemento constitutivo de la estructura del ser ahí. En Heidegger el examen sobre el mundo debe ser pues, el verdadero punto de partida de la analítica existencial. Arriba exploramos lo que significa el ser en el mundo como la constitución esencial del estar, por lo que ahora la elaboración de un *concepto natural* de mundo es necesaria para la comprensión del ser del *estar* o *Dasein*.

“Existencia significa ser-en-el-mundo.”²⁹ El término *en* designa una relación que podríamos llamar trascendental. La unión del ser ahí con el mundo alude a que no se puede concebir aquel sino por una relación de lo propio a lo otro, a lo que no es él mismo. Cuando se afirma que el ser

²⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 318.

ahí está en el mundo se excede la investigación de una simple situación de hecho, esto significa que no hay un yo sino por una relación a otra cosa distinta de ese yo, es decir a una relación exterior, argumento que ya se encuentra en la expresión de la propia palabra existencia y que anteriormente se describió.

Este *ser-en* no debe ser entendido como una propiedad que se manifieste de manera discontinua, pues no hay un solo momento en el cual pueda afirmarse que el *estar* no está en el mundo, constituye fundamental e irreductiblemente el ser mismo de nuestra existencia, por lo tanto no puede ser tomado como algo externo del *estar*, **“Ser en, en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciario”**”³⁰

Ser en el mundo no mienta un lugar espacial en que se da el ser ahí, el *ser en* dentro del mundo significa el estar familiarizado con, **“en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuente algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*”**³¹ Todas estas maneras de *ser en* se descubren como diferencias concretas de un modo de unión fundamental que están omnipresentes en la existencia, este modo de ser es lo que Heidegger denominó preocupación (*Besorgen*) o *curarse de*. La preocupación o el estar preocupado es la forma en que se designa la manera en cómo el ser ahí está en el mundo.

El vínculo primordial del *estar* con el mundo se traduce primariamente por el hecho de que el *estar* no existe sino en cuanto está *preocupado*. Porque estamos anclados en el mundo nos entregamos por él mediante el familiarizarnos con algo; esto nos deja ver que el objeto por el cual me preocupo no es el que crea a la propia preocupación, sino que es por mi preocupación por lo que me familiarizo con algún objeto. El objeto resulta ser un punto sobre el cual se posa una facultad que lo sobrepasa infinitamente.

Pero, por otra parte, la preocupación y el objeto tienen un algo en común y primario que es el ser en el mundo. El *estar* es ser en el mundo y se podría decir que él es su mundo, en el sentido de rodearse de distintas cosas en ese preocuparse. Ahora podemos afirmar que el conocimiento de las cosas y del mundo que persigue el *estar*, es profundamente *interesado*, al menos por lo que hace a la existencia cotidiana el conocimiento es función de la preocupación del que conoce, **“el mundo no será objeto de atención sino por cuanto puede ser objeto de preocupaciones.”**³²

³⁰ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 66.

³¹ *Ibid.* p. 67.

³² De Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*. Universidad Autónoma de Puebla. p. 40.

Ahora bien, el mundo en el que el *estar* está no puede ser tomado como la suma total de lo ente, sino que debe verse a la manera del cómo cada ente es capaz de mostrarse. Anteriormente observamos que el *estar* es fácticamente en el mundo, es por lo tanto un determinado mundo, por lo que al ser el mundo el cómo del estar hay muchos mundos.

Al mundo entonces le adviene su cómo en la mundaneidad, entiéndase esto como que al mundo le otorga su significatividad y su ser por la forma de ser de los entes en lo fáctico de lo que da cuenta el ser ahí, **“Mundo designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. La mundaneidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos “mundos”.”**³³ El ser mismo del mundo se constituye en el “curarse de”, en la preocupación del ser ahí de la que ya se habló. Lo que tomaremos para explorar la mundaneidad del mundo, es la instrumentalidad del ente con que se encuentra el *estar*.

El mundo del estar en su cotidianeidad, el mundo natural, es el mundo llamado en torno. En ese mundo natural se nos muestran los entes no como algo simplemente presentes, sino como algo “a la mano”, eso a la mano es a manera de un “útil” con el que el estar tiene una relación. Ahora bien, un mundo no puede darse con una falta de visión, los objetos por sí mismos son incapaces de dárnosla, pues ya entre ellos hay un abismo, como el que se observa entre un hecho físico y la obligación moral. No puede construirse un mundo por los objetos, pues cada uno de ellos ya lo implica desde que es presente. Un objeto no se puede concebir sin el mundo, sin pertenecer a él. En todo caso el mundo no es un mundo de objetos, es sobre todo un mundo del *estar*.

Las cosas son para nosotros instrumentos, lo útil de las cosas y lo que se puede denominar como su significado en relación con la vida del *estar*, entiéndase esto como amenaza, placer, etc., **“El útil no es solamente el instrumento que maneja el obrero; es todo aquellos de lo cual uno se puede “servir”. Un diario, un tren, una opinión son o pueden ser también útiles.”**³⁴ es su modo de darse más originario, no se trata de algo que se agregue a la “objetividad” de la cosa. La utilidad es el modo en que en primer lugar se presentan los entes en la experiencia del *estar*.

Podemos entender la utilidad de las cosas no en un mero sentido de los medios que podemos emplear ciertamente, sino que la utilidad es una manera en que las cosas se nos presentan con una cierta significación respecto de nuestra vida. Ya hemos observado como el *estar* es un ente

³³ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 78.

³⁴ De Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*. Universidad Autónoma de Puebla. p. 43.

siempre en posibilidad, donde las cosas pueden ser incluidas para esa finalidad como instrumentos. El ente de esta manera podemos ver que no puede tomarse como lo simplemente presente, ésta se revela como un derivado de la utilidad e instrumentalidad que es el verdadero modo de ser de las cosas en la cotidianidad.

La presencia del ente es algo que se observa como un modo de las cosas que se manifiesta en una operación precisa, las cosas ante todo están en una relación con nosotros. Las cosas son instrumentos, pero antes son instrumentos siempre para algo. Lo que afirmamos de que el mundo no es la totalidad de las cosas se demuestra en esto, además de que él es condición para que aparezcan las cosas individuales, para que, por llamarlo de alguna manera, sean.

En lo que a las cosas se refiere, podemos observar que su modo ser no significa simplemente presencia, sino que significa pertenecer a esa totalidad de útiles en el mundo, el útil está siempre constituido en referencia a otro. El útil incluye en su ser una doble referencia, por un lado está ontológicamente enlazado a los otros útiles, y por otro necesariamente al *estar*.

“El mundo no es, digamos, un título regional, es decir, la expresión <mundo> no se refiere sólo a este o a aquel ente, sino al cómo del ente en conjunto; y precisamente en este significado el <mundo> está referido a menudo a la existencia en términos tales que ésta, la existencia, la que directamente es designada mundo. Mundo es, por tanto, el cómo del ente en conjunto y, sin embargo, ese cómo queda referido a la existencia, la cual, sin embargo, sólo es un ente entre otros entes.”³⁵

El ser de un utensilio está ligado a la constitución de un sistema acoplado de útiles y al mismo tiempo al *estar*. La forma como el hombre utiliza un instrumento esencialmente consiste en el aumento de las referencias características del ser del útil, así los utensilios con los que cuenta un relojero le permiten fabricar un reloj.

El instrumento se refiere no sólo a lo que está hecho, se refiere también a las personas que lo usan, al material por el cual está hecho, etc. Sin embargo toda esa información no puede observarse a simple vista en la cosa, antes bien la trasciende. El mundo tiene entonces un modo específico de existir que se podría llamar *referencial*, Heidegger denomina a este modo el “estar a mano”, cuestión que muestra la naturaleza inmediata de la cosa como práctica, y por otro lado su dependencia ontológica respecto de nuestra actividad.

³⁵ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 253.

La actividad es la que nos descubre lo que es un útil, sólo mediante el uso real y no teórico de la cosa descubrimos su utilidad que es el ser: si nadie hubiera utilizado nunca el martillo éste no existiría como tal. **“El simple dirigir la vista “teoréticamente” a las cosas carece de la comprensión del “ser a la mano”.**³⁶ Sin embargo esto no debe tratarse como algo muy subjetivo sino todo lo contrario, el ser del útil tal como se describe, es completamente objetivo ya que pretende caracterizar el útil tal como él es en sí. El único original sentido de los objetos es el práctico, el sentido teórico solamente es derivado.

Ya hemos visto que el ser del útil lleva consigo una referencia al *estar*, este hecho es indiscutible, como ejemplo de esto tenemos el vestido que confecciona un sastre y que remite a éste y a quien lo compra. Como también aparece en el caso citado por Heidegger de la flecha roja que se encuentra en el automóvil que implica otros útiles, como el tráfico, y que supone igualmente un conductor que la maneja según el mismo código de esas señales y otros vehículos conducidos por otros hombres que también se encuentran instruidos en el mismo código.

En esos ejemplos podemos ver que las relaciones que forman el útil están de alguna manera fijadas por el lugar en que está este útil en un sistema total, en donde el *estar* no ocupa un lugar puramente relacional como el del útil, sino que todas las referencias van hacia él; por lo tanto el *estar* necesita del sistema. El *estar* posee necesariamente una comprensión supuesta del sistema total, pues comprende muy bien el útil como útil, el cual no puede despegarse del propio sistema total. No se podría tener el sentido de un útil si antes no se tuviera la comprensión del sistema total, por ejemplo, no se sabe lo que son las tijeras si antes no se entiende lo que es el cortar. Todo esto supone que la aprehensión de un útil implica una visión sobre el conjunto del sistema total, al cual el objeto está religado por su ser.

Ahora bien las relaciones que se encuentran entre los objetos en el mundo por parte del *estar*, hallan su fundamento en la posibilidad del propio *estar*, cuestión que ya hemos explorado como el hecho de que el *estar* no es algo estático o acabado sino con posibilidad. Precisamente por esa multiplicidad de posibilidades es que se engendra el sistema de las relaciones que forma el mundo; Este sistema proporciona un sentido a las cosas, las coloca en esa totalidad que es el mundo. **“El mundo no es sino la trascripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del Dasein.”**³⁷

³⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 82.

³⁷ De Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*. Universidad Autónoma de Puebla. p. 47.

Ahora bien, hemos visto la diferencia del *estar* y de los entes o cosas en el mundo, dicha diferencia radica en el estar que es el *estar* con lo que él implica (posibilidad, primacía ontológica, etc.) Los entes ya vimos también se encuentran en el mundo, y como hemos afirmado antes, la cuestión del ser no radica en una simple presencia, cuestión afirmada a lo largo de la filosofía antes de Heidegger.

La espacialidad de las cosas en el mundo no tiene ese carácter que podría suponerse como a lo largo de la filosofía, como simples presencias en un lugar. Si los entes se encuentran en el mundo, **“Si el espacio constituye el mundo, en un sentido todavía por determinar,”**³⁸ dicho encontrarse debe poseer un carácter de ese espacio que falta por explicar. Para Heidegger dicha espacialidad en el mundo no tiene que ver con un lugar geométrico sino cualitativo.

El espacio como se ha estado visualizando, radica en *direcciones*, no son dimensiones, ni lugares, sino que su configuración procede de la preocupación, este *espacio* del ente es inseparable de él. Este *lugar* ocupado por un ente no es indiferente como podría serlo el espacio geométrico, en donde el lugar que ocupe puede o no ser importante. El *lugar* heideggeriano de un objeto está fijado por su utilidad, la cual además ocupa otro *lugar* importante en el conjunto del sistema de instrumentos, **“El útil tiene su “sitio”, o bien “está por ahí”, lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio.”**³⁹ Por ejemplo podemos pensar en los frenos de un automóvil que tienen que estar cerca de las ruedas, en este sentido el propio lugar es el que determina a la cosa.

Como se vio la cosa es un plexo de referencias, y todas estas referencias de alguna manera determinan al ente. Pero dicho ente de la misma manera ayuda a dibujar la configuración del propio sistema de instrumentos. La proximidad o cercanía espacial de los entes se encuentra en la preocupación. La preocupación se encuentra solamente en el *estar* lo cual propiamente significa una diferencia para con los objetos, pues estos últimos no poseen conciencia de que ocupan un lugar, mientras que el *estar* sí. No se trata de saber, sino de lograr superar distancias. **“La diferencia entre la “espacialidad de una cosa extensa y la del “ser ahí” tampoco reside en que éste sepa del espacio; pues el “tomar un espacio” está tan lejos de identificarse con un “representarse” lo espacial, que esto presupone aquello.”**⁴⁰ El *estar* logra acercarse a los objetos, trata de integrarlos a su mundo para la realización de su posibilidad inseparable.

³⁸ Heidegger, Martin *El ser y el tiempo*. FCE. p. 117.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* p. 398.

Como ya se puede ver, el acercamiento *espacial* heideggeriano al tener como base su preocupación, logra romper con cualquier alejamiento métrico,

“Supongamos el caso en el que los dos excursionistas mencionados más arriba llegan por la tarde a una cabaña; el uno parte leña, el otro pela patatas. En este caso diríamos sin dudar: ambos están el uno con el otro, y ello no sólo porque cada uno esté en la proximidad del otro. Están el uno con el otro porque, aun cuando se ocupan de cosas distintas, ambos andan ocupados con vistas a lo mismo, es decir, a la preparación de la cena y a cuidarse de todo lo demás a lo que hay que proveer durante la estancia en la cabaña;”⁴¹

Esto supone también un alejamiento cuando en espacio geométrico se encuentren cerca dos hombres o más, si uno de ellos no se encuentra preocupado por las cosas del aula, se encontrará por consiguiente más alejado de los demás que sí lo estén. Así la preocupación realiza la cercanía sin que ello implique una cercanía geométrica.

Hemos precisado la cuestión del mundo como un plexo de relaciones del ente. Se ha visto la relación del propio *estar* para con el ente en el mundo y lo que se ha logrado vislumbrar es la forma en que el ente *es* en el mundo, con todas las características que lo sobrepasan. Sin embargo, ese contacto del ser ahí con la cosa en el mundo aún no ha quedado esclarecida, por lo tanto debemos explorar cómo es que se da ese trato del *estar* con la cosa.

⁴¹ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 101.

1.4

El estado de abierto del ser-ahí.

Hemos explorado que el *estar* lleva en esa propia palabra un lugar que es *da* como el ahí; por lo tanto es el estar-en. Este en, en lo que se refiere a la cercanía o alejamiento, hemos analizado que no obedece a la cuestión del lugar de tipo geométrico, sino a la cuestión de la preocupación del *estar*. La espacialidad del *en* que ocupa el *estar* se da a la manera de las cosas como una apertura. “El “allí” es la determinación de algo que hace frente dentro del mundo. Un “aquí” y un “allí” sólo son posibles en un “ahí”, es decir si es un ente que ha abierto como ser del “ahí” la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del “estado de no cerrado”. La expresión “ahí” mienta este esencial “estado de abierto”.⁴² El estar es entonces apertura del mundo.

La apertura no es otra cosa sino la manifestación de que el *estar* no es cerrado en sí mismo, “La existencia es de por sí, y no solamente a veces, sino esencialmente, algo que se caracteriza por su apertura [en alemán *Eschlossenheit*], algo abierto, la existencia es abierta;”⁴³ por lo tanto el Dasein mismo incluye el mundo.

La apertura es un existenciario de suma importancia, puesto que es la estructura ontológica de la localización de la existencia, esa localización es la que se da como ser en el mundo, es parte de

⁴² Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 149-150.

⁴³ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 139.

la estructura fundamental de la existencia misma. La apertura es el elemento ontológico más característico del ser en el mundo **“El “ser ahí” es su “estado de abierto”**”.⁴⁴

La apertura del *estar* es lo más inmediatamente característico de su poder ser. La no cerrazón del *estar* es el primer rasgo ontológico existencial de la apertura. Al estar el *estar* en el mundo hay que decir que abierto en la apertura es también el mundo en donde se presenta el ente intramundano, este último por lo tanto sólo es posible en un mundo ya abierto.

La apertura no es conocimiento, pero es una *comprensión predispuesta* o que se ve afectada por el mundo circundante. **“Ya dijimos que el mundo no nos sería accesible si no tuviésemos una precomprensión de él como totalidad de significados; pero ahora esta precomprensión se nos manifiesta constitutivamente vinculada con una disposicionalidad determinada.”**⁴⁵ Disposición, comprensión y verbo son los existenciales de la apertura del *estar*, son lo más inmediato para fundamentar el conocimiento. **“ El “comprender”... mantiene las relaciones indicadas en un previo “estado de abierto”**”.⁴⁶

Disposicionalidad en alemán es el término *Befindlichkeit* que como señala Vattimo **“literalmente quiere decir el modo de “encontrarse”, de sentirse de esta o de aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos.”**⁴⁷ El *estar* como ser en el mundo no sólo posee una cierta comprensión de la totalidad de significados que se dan en el mundo, también tiene siempre cierta disposicionalidad, o sea las cosas también poseen una valencia emotiva.

“El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el “ser ahí” es en cada caso ya siempre un estado de ánimo.”⁴⁸ No hay un instante en que no seamos presa de un estado de ánimo, aunque éste sea la indiferencia. El *estar* no es nunca un sujeto puro puesto que nunca se encuentra desinteresado de las cosas y de los significados, el proyecto que el *estar* persigue en el mundo no se trata de algo que esté alejado de él, que se pierda en el mundo, sino que es algo que lo interfiere, que lo lleva de alguna manera a lo tendencioso, es algo que persigue el propio *estar*. La afectividad no es un suceso que se aleje del carácter fáctico en que se desenvuelve el ser ahí.

⁴⁴ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 150.

⁴⁵ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. p. 39.

⁴⁶ *Ibid.* p. 101.

⁴⁷ *Ibid.* p. 36.

⁴⁸ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 151.

El mundo se nos aparece siempre a la luz de cierta disposición afectiva: alegría, tedio, desinterés, miedo. En la mayor parte de los casos no acertamos a descubrir el porqué de un sentimiento que experimentamos. Menos aún podríamos saber adónde nos llevará este sentimiento o de donde es que proviene. El sentimiento nos lleva a profundidades que para el pensamiento quedan lejos, **“El ser es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe. Y el “ser ahí” no puede saber cosa semejante, porque las posibilidades de “abrir” de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente al original “abrir” que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el “ser ahí” es colocado ante su ser como “ahí”.**”⁴⁹ Sin embargo, es de hacer notar que la mayor parte de mis emociones concretas están separadas de un sentido real. Normalmente el sentido de nuestros estados afectivos se disfrazan. El sentimiento de manera original debe descubrirnos que el *estar* está abandonado en su hecceidad de la existencia que le ha sido impuesta **“El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”.**”⁵⁰

Este ser arrojado a la existencia es lo que permite al hombre la posibilidad de ser, ninguno de nosotros ha escogido el existir, y sin embargo el sentimiento es el que nos muestra que estamos existiendo, que ya estamos aquí. Este sentimiento de arrojamiento es lo que nunca desaparece y lo que impulsa a la realización de la posibilidad, principio del *estar*, es el sentimiento que permanece, que continúa a lo largo de nuestra existencia.

Si el encontrarse corresponde a un aspecto constitutivo al estado de abierto al mundo, de la misma manera es constitutivo del modo en que se nos dan las cosas. Este encontrarse de la misma manera es lo que cada uno posee a su modo particular y que efectivamente se escapa de la razón, así como también puede llegar a ser muy variable. **“Este carácter del ser del “ser ahí”, embozado en cuanto a su de dónde y a su adónde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien “abierto”, este “que es”, lo llamamos el “estado de yecto” de este ente en su “ahí”, de tal suerte que en cuanto es un “ser en el mundo”, es el ahí. La expresión “estado de yecto” busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad.**”⁵¹

El *estar* hace posible el mundo en su abertura como ya se ha estado vislumbrando arriba, y esto es algo indiscutible y determinado en cada *estar*, así también es algo que el propio *estar* no puede elegir, es lo que Heidegger denominó *efectividad de la existencia*. Esta revelación del estar en un mundo es lo que nos permite *relacionarnos* con el mundo a manera de un no ser algo que

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. p. 152.

podamos observar como meros espectadores, sino que nos lleva a involucrarnos con él. Entre los estados afectivos particulares, modos derivados del encontrarse, hay dos que desde la analítica existencial llaman la atención, uno ya lo hemos dilucidado antes es la angustia, y el otro es el miedo.

El miedo es siempre provocado ya sea por un ente intramundano o bien por un *estar* que no es él mismo **“Aquello que se teme, lo “temible”, es en todos los casos algo que hace frente dentro del mundo, algo de la “forma de ser” de lo “a la mano”, de lo “ante los ojos” o del “ser ahí con”.**⁵² Estas *amenazas*, se acercan al ser ahí y lo desconciertan. Sin embargo nunca desaparecen, pues aún cuando no estén *presentes cerca*, en la espera el *peligro se acerca*; la incertidumbre es la constitutiva del temor.

El miedo consiste en dejarse llevar, en entregarse a la *amenaza* sin siquiera imponerse, hasta la completa pérdida de sí mismo. El temor siempre nos guía a nosotros mismos, se trata de que temblamos por nosotros en ese estar como posibilidades que pueden o no realizarse y es a eso a lo que tememos, si supiéramos que somos ya hechos o asegurados de alguna manera, como una piedra, en el sentido de no ser posibilidad sino algo acabado, entonces no sentiríamos el temor **“Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse.”**⁵³

Sin embargo es característico del ser ahí en la vida cotidiana el temer por su carro, por sus bienes, por su casa, etc. sin embargo esto para Heidegger no significa nada, más que el temer por sus propiedades tiene que ver con el identificarse plenamente con los objetos de la preocupación del ser ahí. **“El temor por la casa o el campo no es ninguna instancia contra la definición que acabamos de dar de aquello por lo que se teme.”**⁵⁴

Hemos estado en el primer existencial del estado de abierto que se denominó disposicionalidad o el “encontrarse”, el segundo existencial es la comprensión que en alemán se escribe *Verstehen*, lo cual se traduce por comprender según José Gaos en su libro *Introducción a el ser y tiempo de Martin Heidegger*. La disposicionalidad, como hemos estado observando, es la revelación de la relación del *estar* con el mundo bajo la forma del ser en el mundo por medio de la afectividad.

⁵² Ibid. p. 158.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid. p. 159.

Se le llama comprensión o interpretación a la aprehensión de este mismo vínculo entre el *estar* y el mundo. **“Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación.”**⁵⁵ Nuestro ser en el mundo no es de manera alguna un hecho que se logre delimitar, como a una piedra a la que se le señala con el dedo, de nuevo el carácter de posibilidad del ser ahí es el obstáculo para delimitar al ser del ente que es el ser ahí. Un ente que se hace, que es poder ser, el *estar*, no puede definirse, ni ser captado simplemente, sino que debe ser interpretado. Se trata de interpretar la existencia en cuanto ser-en-el-mundo. Siendo la existencia un poder ser, la interpretación de la existencia se debe referir a sus posibilidades. **“El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre para el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles.”**⁵⁶

El *estar* es su posibilidad, así cuando el *estar* interpreta esta posibilidad no se refiere y no se pierde en meras especulaciones lógicas, sino que se refiere a sus posibilidades de existencia. Así el comprender no se aleja en ningún momento del terreno de la *realidad positiva*.

Cada momento de la existencia crea posibilidades, el querer no se agota jamás, está en el mundo y lleva sobre sí el peso de los posibles consumados. No hay propiamente un comienzo radical y menos aún un recomenzar; estas son las limitaciones que le permiten al *estar*, habitar un mundo *real*. Como hemos visto el encontrarse está siempre ahí para decir al *estar* donde está en ese instante, sin que tal instante pueda nunca ser pasado.

El comprender es ante todo una forma de prudencia del *estar*, es el “ver” de sí mismo en virtud de la cual el *estar* se percibe con el mundo y con los otros.

“El ver que se refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos el “ver a través”. Elegimos éste término para designar el bien comprendido “conocimiento de sí mismo”, a fin de indicar que en éste no se trata de pesquisar y contemplar en una percepción el punto del yo, sino de un empuñar en el comprender el íntegro “estado de abierto” del “ser en el mundo” a través de sus esenciales elementos estructurales.”⁵⁷

Toda comprensión e interpretación es un proyecto, un esbozo existivo, es lo que pertenece como tal al poder ser **“El carácter de proyección del comprender constituye el “ser en el mundo” respecto al “estado de abierto” de su “ahí” de un poder ser.”**⁵⁸ La realización de la

⁵⁵ Ibid. p. 166.

⁵⁶ Ibid. p. 161.

⁵⁷ Ibid. p. 164.

⁵⁸ Ibid. p. 163.

comprensión e interpretación da como resultado que el *estar* es posibilidad, sin embargo también ocurre lo contrario, que el *estar* es intérprete por que existe como poder ser. No se trata de que la interpretación *vea* lo que puede ser posible, sino que hace *ver* a la propia posibilidad. La interpretación en cuanto proyecto esbozo es una manera de ser en la cual el *estar* llega a ser posibilidad. Cuestión importante resulta indicar que no se trata de una mera abstracción del *estar* con respecto a la realidad a una mera interpretación, no se puede atribuir ser, inteligibilidad y sentido a lo que rodea al *estar* sino por el obrar.

El tercer constitutivo de la hecicidad del *estar* es el llamado discursividad o verbo, que en alemán es el término *Rede*. La descripción de los dos primeros existenciaros ya incluye a éste. ***“El habla es de igual originalidad existenciaría que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve por ende, ya de base a la interpretación y la proposición.”***⁵⁹

Páginas arriba detallamos que para Heidegger el *estar* es ya por naturaleza arrojado fuera, ahora bien, la discursividad aparece en el origen del lenguaje y el lenguaje es la concreción de la discursividad, si ésta es la que articula el ser en el mundo y el ser en el mundo es de por sí en común, la discursividad tendrá que ver con eso común, lo que lleva a observar la palabra como ese compartir del *estar* a lo “en el mundo”. Sin embargo no debe tomarse a la palabra como un simple salir del *estar* al mundo, a manera de mostrar su interior, pues el *estar* ya es en el mundo desde su naturaleza, ya es fuera de sí. ***“Hablando se expresa el “ser ahí”, no porque como algo “interno” empiece por estar recluso relativamente a un “afuera”, sino porque en cuanto “ser en el mundo” y comprendiendo es ya “afuera”.***⁶⁰ Nuestro lenguaje es el testimonio de lo que somos constitutivamente.

La discursividad es la articulación de la comprensión del ser en el mundo y no tiene porque tomarse el lenguaje en un sentido gramatical. Al ser el lenguaje existenciaro la articulación de la comprensión en el mundo, está incluida en él toda posibilidad de esa articulación, como por ejemplo ocurre con el hablar y el callar ***“El mismo fundamento existenciaro tiene otra posibilidad esencial del hablar, el “callar”. Quien calla en el hablar uno con otro puede***

⁵⁹ Ibid. p. 179.

⁶⁰ Ibid. p. 181.

“dar a entender”, es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras.”⁶¹

La exploración acerca de la afirmación heideggeriana del estado de abierto del ser ahí, ha dado como resultado cómo es que se da el ser ahí en el mundo; afectividad, interpretación y discursividad son modos en que el ser ahí se abre al mundo, modos en que su ser se abre.

Hasta aquí hemos estado dilucidando los términos en que el *estar* está en el mundo. Sin duda el estado de abierto del *estar* es lo que posibilita la relación de éste con el mundo, pero bien lo siguiente debe ser como se da el *encuentro* o choque con las cosas en el mundo, pues todo lo que hemos explorado hasta ahora ha sido la relación o la fundamentación del ser ahí y también hemos ya colocado la relación del *estar* con los objetos, debemos por lo tanto precisar los términos en que se da esa *relación* de las cosas con el hombre.

⁶¹ Ibid. p. 183.

1.5

El método fenomenológico: posibilidad de captar la esencia de la ontología.

Hemos analizado la relación que se da entre el ser ahí con los objetos en el mundo, así como lo que significa el mundo en general. De la misma manera hemos estado observando las estructuras existenciales del ser ahí como es el estado de abierto. Sin embargo aún queda por definir el método que debe emplear el *estar* para *aprehender* a los objetos en el mundo, lo cual constituirá postreramente el conocimiento verdadero de las cosas mismas, así como en el camino a la verdadera ontología.

La obra de Ser y Tiempo sabido es que lleva como epígrafe una dedicatoria a Edmund Husserl de quien Heidegger fue asistente en el año de 1919. Pero se menciona que fue en el año de 1909 cuando Heidegger tiene contacto con el pensamiento de Husserl al estudiar las Investigaciones Lógicas de éste, en donde había salido a la luz el tema de la fenomenología, método de investigación que también utiliza Heidegger en Ser y Tiempo.

Fenomenología para Husserl significaba el ir a las cosas mismas. Los fenómenos deben ser visualizados y descritos sin que medie concepto metafísico alguno. La fenomenología por lo tanto debía describir los fenómenos de la cosa y no desechar lo que un ente muestra reduciéndolo de manera displicente. Cuando un fenómeno es captado en el ente y en todas las variaciones que esté presenta muestra algo que permanece, eso es lo que permite captar la esencia del fenómeno.

Al llegar a eso entonces la fenomenología deriva en ontología como el estudio del ser, pues también persigue el ser del ente.

Para Husserl la filosofía había caído en un error al considerar solamente lo fáctico heredado del positivismo de Comte. Para esto Husserl se dedica a la configuración de la fenomenología trascendental. Denunciando que el psicologismo (una versión del positivismo) lleva al relativismo y al escepticismo. Si todo se reduce a procesos psíquicos, incluso las leyes de la lógica, inevitablemente nuestros juicios no podrán poseer una validez necesaria y universal, quedándose en el ámbito de la mera probabilidad.

La fenomenología es un método para conocer la realidad de una manera objetiva, no quedándose en una mera explicación de los hechos como el positivismo, sino adentrándose a la esencia de las cosas. Ahora bien si las cosas tienen un presentarse, la fenomenología debe apartar todo aquello que no proviene de la cosa misma e incluso depurar lo que ocurre en la propia conciencia de quien observa la cosa. La conciencia es pues intencional porque siempre va a algo formando al objeto como objeto y descartando su existencia fuera de la mente, el objeto es así algo *ideal* y no *real*, lo que no significa que sea subjetivo. Esto es la conciencia trascendental en donde la cosa se constituye como cosa, **“esta constitución trascendental viene concebida como la vida de un Yo absoluto”**⁶² en donde no sólo el objeto es constituido sino también el propio hombre como ente entre otros entes.

La separación entre el concepto de fenomenología de Heidegger con el de su maestro Husserl radica en que

“Bajo el término clave de una <hermenéutica de la facticidad> Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro <cogito> como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida.”⁶³

Sin embargo Heidegger no afirma la fenomenología completamente como lo hace su maestro Husserl, antes bien para Heidegger este método es una posibilidad **“La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.”**⁶⁴ Si bien es cierto que las

⁶² Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 82.

⁶³ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Sígueme. p. 319.

⁶⁴ *Ibid.* p. 49.

cosas no muestran en una primer mirada lo más esencial de ellas, la fenomenología debía encargarse precisamente de tratar de descubrirlo.

El pensamiento de Heidegger, hemos observado, parte de la vida fáctica para lograr un *concepto natural de mundo*, ahora bien el mundo en que nos movemos debe ser aprehendido de manera filosófica y no explicado, esa es la tarea de la fenomenología en Heidegger, captar el mundo o los entes cómo ellos son, en sus fenómenos.

Esta fenomenología debe ser guiada por la intuición pensada como un entender, no debe ser captado el fenómeno en un mero nivel cósmico u óntico, como ocurría en Husserl, sino que se debe penetrar por medio del entender. Si la fenomenología se observa simplemente como una intuición corre el riesgo de quedarse en lo cósmico sin llegar a lo que ofrece el ente dentro de un significado del que se habló anteriormente, es decir, la fenomenología no puede ni debe quedarse en un nivel de la cosa sino trascenderla al plano en que el *estar* se desarrolla, en el de la vida fáctica y lo que ello implica, la significación del ente en el mundo. Esta vida fáctica del *estar* en el mundo se convierte a su vez en histórica, y es en ese plano en que se debe comprender ella, es por esto por lo que la investigación fenomenológica toma como conductor la historia acontecida.

“El problema de la facticidad era de hecho también el problema central del historicismo, al menos bajo la forma de la crítica a los presupuestos dialécticos de la razón en la historia elaborados por Hegel. Es por lo tanto claro que el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la historia.”⁶⁵

Así, **“Heidegger funda la fenomenología en el <entender> la vida fáctica, en la <hermenéutica de la facticidad>.”⁶⁶** Esto lleva a la fenomenología al camino de la interpretación del que se habló en el estado de abierto páginas arriba, que es el desarrollo del comprender del *estar* en el mundo, en donde dicho comprender lleva al ser mismo del *estar*.

El camino de la fenomenología hermenéutica heideggeriana deberá ser el de preguntarse por el sentido del ser del ser ahí, así la primer tarea será una analítica de la existencialidad de la existencia

“Y en tanto, finalmente, que el “ser ahí” tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente – en cuanto ente en la posibilidad de la existencia-, cobra la hermenéutica como

⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Sígueme. p. 321.

⁶⁶ Poggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 84.

interpretación del ser del “ser ahí” un tercer sentido específico —el filosóficamente primario—, de una analítica de la “existencialidad” de la existencia.⁶⁷

Para Heidegger fenomenología es el ir “¡a las cosas mismas!”⁶⁸ lo que significa no tomar en cuenta las presuposiciones que no se puedan comprobar. Así fenomenología significa dejar ver a partir de la cosa misma lo que se muestra y cómo se muestra. Sin embargo aquello que se muestra no es lo que se desoculta de manera absoluta, sino al contrario, y son el ser de lo ente y el sentido del ser, deviniendo así la fenomenología en ontología. Tenemos pues que el método es la fenomenología que describe a la cosa y la ontología es lo que designa a lo mismo en la cosa, a la cosa misma “**Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método.**”⁶⁹

Para Heidegger, a diferencia de Husserl, el ser ahí es un ser fáctico y no un Yo absoluto como lo era para su maestro. El hombre para Heidegger no es el Yo de su maestro, es un ente entre otros entes, pero sin embargo determinado por su vida fáctica y distinguido así de cualquier otro ente. La existencia así es siempre ya ser en el mundo cabe los entes y con otros hombres.

Estar en el mundo es, a fin de cuentas, estar en un mundo qua acontece históricamente. “**Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo ... La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo.**”⁷⁰ Así la pregunta misma por el ser está determinada por la historicidad “**el preguntar por el ser, del que se mostró la necesidad óntico-ontológica, se caracteriza él mismo por la historicidad**”⁷¹

Ante lo expuesto aquí, la posición en la que están de acuerdo Husserl y Heidegger en tanto el método de la fenomenología, radica en que ambos desean erradicar de la filosofía los conceptos insuficientemente esclarecidos o erróneamente fundados, los falsos problemas que surgen de los prejuicios de los pensadores y de las peleas de escuelas, no de la naturaleza misma de los datos.

La fenomenología como hemos visto representa para Heidegger la posibilidad de acceder al estudio verdadero del ser. Hemos observado el motivo por el que Heidegger se alejó de su maestro Husserl en su concepto de fenomenología, y debemos hacer notar la preparación que

⁶⁷ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 48.

⁶⁸ *Ibid.* p. 44.

⁶⁹ *Ibid.* p. 49.

⁷⁰ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Sigueme. p. 322.

⁷¹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 31.

cada uno de los elementos antes expuestos ha logrado concretar para el camino de la verdadera ontología.

1.6

Autenticidad e inautenticidad del *estar* o ser-ahí.

Páginas arriba hemos delineado lo que es la analítica de la existencia para Heidegger. Corresponde ahora examinar el modo en que se da el ser del *estar*, a saber, la existencia auténtica e inauténtica. Como vimos arriba el *estar* tiene ya una forma de relacionarse con el mundo y comprenderlo, a manera de un estado de yecto como ser en el mundo, en donde el *estar* es posibilidad de su existencia, es responsable de su ser. Al encontrarse arrojado el *estar* al mundo se encuentra en el modo de la cotidianidad, que es el ser entre el nacimiento y la muerte del *estar*, así este *estar* puede ser en el mundo en el modo de la propiedad o de la impropiiedad, autenticidad o inautenticidad. Este tema fue trabajado de manera muy completa por el filósofo A. de Waelhens en su libro La filosofía de Martín Heidegger, de donde proceden algunas de las ideas principales que a continuación se apuntan.

La existencia humana es ineludiblemente una existencia en común, y ésta a su vez se manifiesta en el modo de una existencia inauténtica, puesto que se da en un anonimato e impersonalidad del *se dice*. La impropiiedad es siempre el panorama de partida de la existencia, ello se debe a que el *estar* está siempre sujeto al dominio del impersonal sujeto del ser en común, el principal medio al que se encuentra el *estar* entregado y que corresponde a ese *se dice* es el lenguaje ya que “El habla se expresa regularmente y se ha expresado ya siempre. Es lenguaje.”⁷²

⁷² Ibid. p. 186.

Primariamente el lenguaje tiene por fin ponernos en contacto con algo que no se percibe con la vista, trata de acercar a quien se le habla de un objeto al propio objeto, es decir el lenguaje es un intermediario de quien observa un objeto con quien no lo observa pero que desea compartirlo. Esto ocurre con el mundo. El *estar* al ser arrojado al mundo se encuentra ya con una cierta comprensión de éste, que proviene de las opiniones de los otros seres ahí, es decir se halla con un mundo ya formado y que de alguna manera lo atrapa a él; así en el mundo se observa a otros hombres usando los instrumentos y hablando sobre ellos, **“En el habla en cuanto comunicación se torna lo hablado accesible al “ser ahí con” de otros, regularmente por la vía de la fonación del lenguaje.”**⁷³ el *estar* acepta lo que se dice en el mundo por los otros dejándose llevar por sus opiniones. En el mundo del “*se*” domina la charla sin fundamento de los otros que hablan. El escuchar a los otros deja al *estar* sin llevar a cabo su facticidad que lo caracteriza, es decir que el *estar* tiene la impresión de comprenderlo todo sin hacerlo realmente en lo fáctico.

El *estar* de la vida cotidiana tiende de esta manera no a comprender la cosa en sí, sino a comprender lo que se dice de ella. Así la palabra de ser un signo se convierte en una cosa. La plática cotidiana llega de esta manera a destruir el deseo y después la capacidad de comprender exactamente, como debería ser. El ente no es captado más que aproximadamente, quedando por entero sólo en el discurso que de él se tiene. La existencia con otros, en común no es más que una charlatanería y la preocupación es solo la preocupación de esa charlatanería. El lenguaje se convierte cada vez más pretencioso y toma un carácter autoritario **“Lo hablado “por” el habla traza círculos cada vez más anchos y toma un carácter de autoridad.”**⁷⁴ Llevando al *estar* a asumir que **“La cosa es así porque así se dice.”**⁷⁵

El alcance de ese discurso llega pues a todos, domina a todos, es así porque se dice entre los otros. Esa charla cotidiana no pertenece como tal únicamente al hablar, sino también al escribir, al leer, a lo que se comunica de todas las maneras dentro de lo que se llama comprensión de la existencia cotidiana. El *estar* que se manifiesta e interpreta a través de la charla cotidiana es una existencia desconectada real y profundamente consigo misma. Además la charla cotidiana es la *realidad* más importante, la que *está* cada día, la que más se impone y que manifiesta al *estar* lo que éste debe ser.

⁷³ Ibid. p. 296.

⁷⁴ Ibid. p. 188.

⁷⁵ Ibid.

Habiendo perdido el contacto verdadero con el ser, el *estar* se conforma con las apariencias que se le ofrecen por la charla cotidiana **“El “ser ahí” se deja arrastrar únicamente por el aspecto del mundo, una forma de ser en que se cura de quedar exento de sí mismo en cuanto “ser en el mundo”, exento del ser cabe lo inmediata y cotidianamente “a la mano”.**”⁷⁶ Se desarrolla en el ser ahí una curiosidad que es superficial y que le hace ir de una apariencia a otra **“Sólo busca lo nuevo para saltar de ella nuevamente a algo nuevo.”**⁷⁷ Así la curiosidad está en todo pero en ninguna parte pues el *estar* es incapaz de *coger* el ser.

Sin embargo este problema que se le presenta al *estar* en la vida cotidiana y que lo muestra como lo impropio, trae como consecuencia una cuestión de suma importancia, y es que el *estar* al ir de *cosa en cosa* sin preguntarse por el verdadero ser, erradica su existencia pues crea una serie de instantes, de presentes en que la presencia del *estar* no es la de un presente auténtico, el presente de la curiosidad de que se está hablando es un vacío, pues lleva al olvido y la pérdida de sí mismo.

La acción unida del discurso y de la curiosidad lleva al *estar* inauténtico a un error constante, no sabe lo que ignora e ignora lo que sabe. Las posibilidades de ser no son realmente del este *estar* pues pierde toda posibilidad de acción real, se entrega a generalidades que lo alejan de lo propio, logrando así una copia de otros, obteniendo una existencia en la que ocurre todo y en el fondo nada.

Pero la existencia inauténtica no debe observarse en el sentido de la moral; lo que trata Heidegger es en el sentido de la ontología y no de la ética, así que la existencia inauténtica es perfectamente positiva **“El “no ser él mismo” funciona como posibilidad *positiva* del ente que, “curándose de” esencialmente, se absorbe en un mundo.”**⁷⁸ cuando se concibe su caída en el mundo **“El “ser ahí” sólo puede caer porque le va el “ser en el mundo” encontrándose y comprendiendo.”**⁷⁹ La existencia inauténtica no es de ninguna manera un no ser, sino solamente una manera de existir en la que no se es verdaderamente uno mismo **“La caída en el mundo sólo es, empero una “prueba” fenoménica en contra de la existencialidad del “ser ahí” cuando**

⁷⁶ Ibid. p. 191.

⁷⁷ Ibid. p. 191-192.

⁷⁸ Ibid. p. 195.

⁷⁹ Ibid. p. 199.

se toma a éste como un sujeto-yo aislado, como el punto de un "sí mismo" del cual se aparta."⁸⁰ No queda desprovista de posibilidades aunque sí de las propias.

La existencia cotidiana o inauténtica no puede verse como un caer en un ser distinto de él mismo. Inautenticidad y autenticidad no son las existencias de dos existentes diferentes, sino que son la única existencia de un mismo ser el *estar* pero en modos diversos. El *estar* es un ente al que siempre le va su ser, y ahí es donde es posibilidad de ser. La existencia caída no es por lo tanto algo acabado sino siempre posibilidad de salir de ese modo de ser.

Ahora podemos abordar lo que ocurre con el otro modo de ser del *estar*, la existencia auténtica. Pues como hemos visto la manera inauténtica es la que se da en el *estar* de forma adyacente al encontrarse en el mundo y que se da desde el *principio* de su existencia.

Esta forma de ser responde en esencia ante lo que es el ser ahí, ya hemos estado insistiendo en la forma en que el ser ahí *es*. En la manera en que el *estar* se siente angustiado ante la posibilidad de poder ser y de que precisamente en eso le va su ser, antes bien esa posibilidad lo coloca antes de el proyecto, en la anticipación de la elección que deriva en ser propio o impropio. La respuesta del *estar* a ese llamado de su elección tiene que ver con la comprensión e interpretación de sí mismo. Pero como se dijo páginas arriba no hay interpretación sin un modo correspondiente de sensibilidad y discursividad.

Ahora bien, la angustia no se conforma en la palabra, que como vimos es una de las características del mundo que absorbe al *estar* y lo vuelve impropio, sino en el silencio ya que "El ser ahí es *propiamente él mismo* en la singularización original del "estado de resuelto" silencioso y presto a la angustia. El *ser* en el modo propio "sí mismo" *en cuanto silente*, justamente no dice "yo", sino que es en la silenciosidad del ente yecto que él puede ser *propiamente*."⁸¹ Esto ante la charla cotidiana que todo lo envuelve.

Resulta claro que para la existencia ocurre un hecho que limita el poder ser: la muerte "La muerte no le sobreviene al "ser ahí" trozo a trozo hasta completarse éstos al llegar el "ser ahí" a su "fin", sino que en cuanto cura es el "ser ahí" el fundamento yecto (es decir afectado de "no ser") de su muerte."⁸² La captación existencial de la muerte es la fuente primordial de la existencia propia, ella comprende lo único e individual del *estar* para con los otros, ella advierte la originaria independencia y totalidad del poder ser que *es*. Con la visión

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid. p. 350.

⁸² Ibid. p. 333.

propia de la angustia como afección de la apertura propia que se da por la comprensión también propia, la angustia destruye la interpretación pública del ser. La culpa originaria o ser respecto la muerte, la angustia y el silencio, son los tres existenciales de la apertura propia que a su vez es el fundamento de la existencia propia. Sólo cuando el *estar* observa la presencia de la muerte en todo momento es cuando llega a ser auténtico, es cuando llega a ser él mismo.

Si como una característica del ser ahí impropio era el dejarse llevar por lo que se dice, la acción del *estar* auténtico para con los objetos debe ser de manera directa, el método que emplea Heidegger para llegar al ser ya lo hemos estudiado, es la fenomenología, los resultados que arrojará el estudio del ente por medio de este método es el captar al ser, todo esto claro está, gracias a lo que empuja al *estar* a su estado propio, la angustia, el ser para la muerte, su ser en el mundo, su estado de abierto, que son existenciales del ser ahí, lo que postreramente derivará en la realización de la verdadera ontología así como de la verdad y de la misma filosofía.

2

**El regreso a la verdad: Crítica a la
respuesta acerca de la verdad en
occidente.**

2.1

La historia del ser en la metafísica.

Páginas arriba comenzó la exposición de la importancia del planteamiento heideggeriano, con respecto a la tradición filosófica, en cuanto a la pregunta que interroga por el ser. Sabido es que para Heidegger el camino para retomar la pregunta por el ser es el esfuerzo de su obra *Ser y Tiempo*; la obra gira en torno a un problema supuesto: el olvido del ser en la ontología. Hemos observado que los términos heideggerianos tienen un común denominador que es el de la preocupación por el ser, sin embargo es necesario esclarecer el camino de la pregunta por el ser a lo largo de la propia filosofía con la finalidad de comprender la separación en que radica el planteamiento de Heidegger.

Es por demás conocida la afirmación de Heidegger en su libro *Sobre el humanismo* acerca de que la obra de Ser y tiempo no fue concluida debido a la insuficiencia del lenguaje restringido por la metafísica. Para Heidegger metafísica es el conjunto de cuestiones respectivas al sentido del ser en general, entendiendo que el sentido es

“Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del “ser ahí”, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen “sentido”. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas en rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el “estado de comprensible” de algo.”⁸³

⁸³ Ibid. p. 169.

El concepto de sentido abarca lo que permite articular la interpretación y la explicitación, mencionando que debido a que el *estar* es el único que puede conceder un sentido nada tiene sentido sino en relación a él. Podemos afirmar pues, que para Heidegger la metafísica reside en la interrogación de lo que el *estar* proyecta como componente del ser en general.

Ya hemos visto como el *estar* a diferencia de los demás entes tiene un conocimiento del ser, el *estar* trasciende al ente y en ese trascender encuentra el sentido del ser. Esto nos lleva a comprender que la metafísica para Heidegger no consta de una ciencia abstracta sino que es el proceso mismo de la existencia humana.

La principal postura de Heidegger con respecto a la metafísica tradicional, se encuentra en que el ser era tomado como mera presencia con lo que ello implica, una sola dimensión del tiempo, el presente; por lo que la investigación heideggeriana tenía la tarea de retomar la investigación del ser y el tiempo. Entendida así, la metafísica no es una ciencia filosófica abstracta sino que pertenece al progreso mismo de la existencia humana. El caso del hombre recibe una gran exaltación en la metafísica heideggeriana puesto que su ser no necesita del "traslado" al pensar, basta con que el *estar* tome conciencia del ser que posee. Es en este sentido en que la metafísica contiene la analítica de la existencia humana, la filosofía es ahora lo que realizamos y cumplimos en nuestra existencia **"La metafísica del ser ahí no es solamente la metafísica que trata del ser ahí, sino que es la metafísica que se realiza necesariamente como ser-ahí."**⁸⁴

Tomar de esta manera a la metafísica lleva a la consideración de que ésta es necesariamente finita, puesto que **"La revelación de la constitución del ser del ser ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento."**⁸⁵ La metafísica no puede ser absoluta puesto que no proviene de otra cosa más que de un ente finito como es el *estar*, de una existencia finita a la que lo absoluto no le adviene. La metafísica proviene del hombre porque es finito en una existencia angustiada en donde hace falta la luz de la propia metafísica.

Con la reinstauración de la pregunta que interroga por el ser Heidegger busca recuperar lo que en un principio era la verdadera ontología de los griegos y que cayó en el olvido, lo que produjo el desvío de la cuestión del ser y que será desarrollada mas adelante. La propuesta heideggeriana

⁸⁴ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 194.

⁸⁵ *Ibid.* p. 195.

de una nueva ontología no es más que la vuelta a lo que antiguamente surgió y que se perdió a lo largo de la propia historia de la filosofía en donde los “filósofos” posteriores a los presocráticos oscurecieron aún más el ser, **“La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el “ser ahí” se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el “mundo”, y de que la ontología así nacida “cae” en la tradición, que la hace descender al rango de lo comprensible de suyo y de un material que sólo habría que refundir.”**⁸⁶

Esa tradición a la que hace alusión Heidegger quedó instaurada con Platón al colocar al ser en el mundo de las ideas lejos del ente que muestra el ser. Con Aristóteles y la escolástica medieval el ser se llevó a lo inmaterial e inteligible, oculto más allá de la realidad inmediata de los entes. En la edad moderna esa separación entre el ser y el ente trajo como consecuencia la pérdida del ser para quedarse en el *objeto* lo que para Heidegger significó una proyección del intelecto, así el pensamiento moderno lejos de esclarecer el problema del ser se perdió en lo óntico. De esta manera la tradición metafísica se quedó en el plano del ente sin penetrar de verdad en el ser como lo deja ver Heidegger en la siguiente afirmación:

“La tradición que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “transmite” tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las “fuentes” originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen.”⁸⁷

En la metafísica tradicional el ser y el pensar es deliberado de una manera determinada sin observarlo como un problema, lo ente es tomado como ente con la unidad en él de su ser y su verdad. Así el ser es pensado como asistencia constante sin posibilidad de negación, de igual manera su unidad o identidad es tomado como lo firmemente igual consigo. El ser al tomarse como asistencia constante que encuentra su *posición* como objeto deviene en disponibilidad para el pensar convirtiéndose en representación de objetos. El hombre mientras tanto al estar en contacto con el ser en lo fáctico se manifiesta como una propia identificación con lo que tiene enfrente, sigue siendo él mismo con lo que le sale al encuentro.

⁸⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 32.

⁸⁷ *Ibid.* p. 31.

El problema de ¿por qué el ente y no más bien la nada? Es el problema que para Heidegger es constitutivo de la metafísica, **“El carácter central de este problema consiste en el hecho de que el “no más bien” expresa la trascendencia del Dasein, el hecho de que se refiera antes que al ente al ser mismo.”**⁸⁸ Si la pregunta fuera formulada solamente en el sentido del ente se quedaría en el ámbito de lo óntico contra lo que va Heidegger, pero el que la segunda parte de la pregunta vaya hacia la nada significa la trascendencia del ente hacia su interior, hacia el ser. **“Esta pregunta tiene el mayor alcance. No se detiene en ningún ente, sea cual fuere su especie. Abarca todo lo ente, y esto quiere decir no sólo aquello que, en el sentido más amplio, está disponible ahora como materialmente existente sino también el ente que ya fue y el que será en el futuro. El ámbito de esta pregunta sólo encuentra sus límites en lo que no es en absoluto y en lo que nunca es: en la nada.”**⁸⁹

Tenemos pues, que el camino del filosofar de Martín Heidegger intenta retomar lo que para él era la verdadera ontología, la presocrática, y que devino en olvido de la pregunta por el ser a lo largo de la historia posterior de la filosofía. Ahora podemos observar la fuerte crítica que hace Heidegger a la tradición y su separación acerca de la metafísica. Hasta ahora se han vislumbrado las diferencias entre Heidegger y los demás pensadores así como lo en común de la metafísica como lo más allá del ente mismo.

El problema central de este escrito es la separación heideggeriana con respecto a la tradición acerca de la verdad, por lo que tenemos que observar qué significado tiene este término para el filósofo alemán así como un análisis de lo que ocurrió con dicho problema.

⁸⁸ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. p. 67.

⁸⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 12.

2.2.

Concepto tradicional de verdad.

Hemos observado la preocupación por retomar la pregunta por el ser en Martín Heidegger. Observamos que es el tema principal de su filosofía y que eso significó romper con la tradición que erró en la pregunta por el ser y se dirigió hacia el olvido del mismo. El camino por lo tanto pretendía llevar a explorar históricamente lo que ocurría con el ser para así mostrar el camino propio de Heidegger. Sin embargo tenemos como eje central de este escrito el problema de la verdad, tema presente a lo largo de la propia historia de la filosofía, y que como se verá, tiene implicaciones con el ser.

Heidegger afirma que **“La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser.”**⁹⁰ El primer descubrimiento del ser de los entes para Heidegger lo consigue Parménides al identificar el ser con el comprender el ser por vía de la simple aprehensión (sobre esto se hablará posteriormente). Como otra referencia sobre el colocar la verdad con el ser, Heidegger indica lo que dice Aristóteles en *La metafísica* acerca de que a los filósofos anteriores a él las cosas mismas **“les abrió el camino y los obligó a seguir buscando.”**⁹¹ Con estas referencias históricas, Heidegger muestra el primer punto de partida de la investigación acerca de la verdad, por lo que el ser puede ser empleado como “sinónimo” de verdad. Por lo tanto éste término debe ser entendido en Heidegger como algo que está en íntima conexión con la investigación

⁹⁰ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 233.

⁹¹ Aristóteles. *La metafísica*. Gredos, 2000. p. 70.

ontológica que él desarrolla a lo largo de su planteamiento filosófico, y no puede en ningún sentido apartarse de dicha investigación.

De la misma manera que ocurrió con el problema de la ontología, Heidegger deja observar la posibilidad de que el error del asunto de la verdad haya sido el mismo como lo deja ver en las siguientes preguntas **“¿Será azar que este problema no se mueva de su sitio desde hace más de dos mil años? ¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo “real” y lo ideal?”**⁹² Así la investigación heideggeriana acerca de la verdad debe realizarse como una contraposición a lo que llevó a este término a alejarse de su fundamento original.

El ser en la tradición filosófica para Heidegger es considerado como mera presencia, de la misma manera la verdad es ahora considerada por Heidegger como lo que acude constantemente al conocimiento; esto ocurre a manera de la concordancia de una proposición con la cosa de lo que se habla. La tradición al concebir de esta manera la verdad, le otorga su “lugar” en la proposición

“Tres tesis caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad y la manera de opinar acerca de la definición que por primera vez se dio de ella: 1. El “lugar” de la verdad es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la “concordancia” del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como “concordancia”.⁹³

Para ser verdadero el juicio debe conformarse con la cosa como lo exige la tradición filosófica, **“El que la verdad tenga su lugar en el enunciado, en la frase, en la oración [en alemán *Satz*], queda tanto más fuera de toda duda cuanto que a favor de ello puede invocarse incluso a Platón y a Aristóteles como testigos de la corona. Desde entonces esta concepción de la verdad ha permanecido inmovible. Es una de las muy pocas cosas sobre las que existe unanimidad en la historia de la filosofía.”**⁹⁴ Cuando la tradición afirma esto de que la verdad radica en el juicio se le olvida lo fundamental, el lugar de donde procede el juicio, es decir del objeto mismo.

⁹² Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 237.

⁹³ *Ibid.* p. 235.

⁹⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 58.

Arriba mencionamos que la investigación ontológica buscaba el ser del ente en la significación, en el mundo; de igual manera, del objeto sólo puede pronunciarse algo cuando éste ya ha sido abierto en una significación en la que el *estar* puede relacionarse con él. Sin embargo es importante resaltar que en esa significación esa apertura es un estar abierto del *estar*, tema que ya hemos explorado. Para que pueda juzgarse adecuadamente algo de un objeto, es condición esencial que dicho objeto ya sea accesible al *estar*.

“Verdad significa ahora y hace tiempo la concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la proposición que da forma al conocimiento y lo enuncia puedan ajustarse a la cosa, y antes, para que la cosa misma pueda vincularse a la proposición, la cosa misma debe mostrarse como tal.”⁹⁵

Esto quiere decir que Heidegger no rechaza por completo el que la verdad sea en el juicio, antes bien esto es consecutivo de un modo de darse originario de la cosa al *estar*.

La validez de una proposición puede comprobarse si efectivamente lo que la proposición expresa es lo que muestra el ente. Esto es sólo posible si el juicio es descubridor del ente, “Se reduce a remitirse al hecho de que a la proposición le es inherente la “verdad”, de que el mostrar es por su mismo sentido un descubrir.”⁹⁶ Ese ser descubridor encuentra su fundamento en la apertura del mundo o del estar, es por eso por lo que “con el “estado de abierto” del “ser ahí” se alcanza el fenómeno más original de la verdad.”⁹⁷ Puede afirmarse que el ser verdadero primariamente es el *estar* en su apertura, mientras que el ser de los entes es secundario, ser descubridor es una manera de ser del *estar*.

Tenemos que mencionar un hecho importante, y es que este ser descubridor del *estar* se manifiesta de manera inherente a él. El *estar* a diferencia de los otros entes tiene la capacidad y la necesidad de relacionarse con los demás, tiene la necesidad de ordenar las cosas, de comprenderlas; esto puede observarse en que el *estar* trasciende y pone el mundo como ligadura de todos los entes. Esta “capacidad” es tan total que de hecho lo “define” a sí mismo; ya antes lo expusimos.

Esa significación del ente en el mundo el *estar* la interpreta, en tanto su proyecto de posibilidades de existencia. La comprensión del ser de las cosas se obtiene precisamente cuando éstas se encuentran en el interior de esas posibilidades del *estar*.

⁹⁵ Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE. p. 84.

⁹⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 250.

⁹⁷ *Ibid.* p. 241.

En esto podemos observar el giro completo que otorga Heidegger al tema de la verdad, pues como podemos observar su planteamiento señala el vacío de la tradición al colocar la verdad en el juicio, careciendo del verdadero fundamento de la verdad, el cual Heidegger pretende mostrar. El hecho de que el juicio sea lo que porte la verdad para la tradición, implica que el paso de algo real (la cosa) a lo irreal (entiéndase juicio), por no decir imaginario, deja un tanto de lado la verdad; el juicio puede ser verdadero o falso sin recurrir a la comprobación de que efectivamente sea así, es decir olvidándose de lo originario de tal afirmación que en todo caso es el ente u objeto de donde ésta proceda.

La propuesta heideggeriana penetra a lo que es la concordancia del juicio con la cosa como un descubrirse el ser de la cosa misma, esto ocurre cuando una vez emitido un juicio y se observa su correspondencia con la cosa, ésta se descubre mostrando su identidad, es decir la verdad radica en ese mostrarse del ente, en ese descubrirse. Así la verdad para Heidegger consiste en la manifestación del ente en su ser.

Debemos por tanto observar cómo es que la verdad ha sido para los distintos filósofos, pertenecientes a la llamada tradición filosófica por Heidegger, sin olvidar que este análisis pertenece a la visión heideggeriana. Es necesario realizar esto en tanto determinar la importancia del planteamiento heideggeriano para la propia filosofía, y observar en que radica precisamente dicha importancia. Como el mismo Heidegger afirma **“No se tiene en vista aquí una historia del concepto de la verdad, que sólo podría trazarse sobre la base de una historia de la ontología, mas bueno será anteponer a los análisis algunas alusiones características a cosas conocidas.”**⁹⁸ Pasemos pues al análisis que se exige para esclarecer el tema de la verdad en Martin Heidegger.

⁹⁸ Ibid. p.235.

2.2.1

Sobre la verdad en Heráclito y Parménides.

Tenemos visto como Heidegger identifica la verdad con el ser. Obviamente esto se logra cuando la verdad toma un sentido distinto al que era para la tradición, de ahí que donde se lee ser debe leerse Verdad (valga la expresión). Así, hemos observado lo que para Heidegger será la tradición filosófica, aquella que se ha encargado del equívoco del "lugar" de la verdad al colocarla en el enunciado.

El recorrido aquí exigido proviene de la alusión que dirige Heidegger a Parménides y a Heráclito acerca de su preguntar por el ser, acerca de la percepción del ser y acerca de la verdad; ya hemos citado la parte en la que habla de Parménides quien capta, para Heidegger, el ser por vía de la simple aprehensión. Sin embargo, el camino para desarrollar la explicación heideggeriana sobre Parménides y Heráclito toma como principio algunas precisiones sobre el término de *Logos*, sobre el que el propio Heidegger dedica su parágrafo 7 b de su obra *Ser y Tiempo*.

Las definiciones referentes al término *Logos* tienen que ver fundamentalmente con razón, así como al orden de las palabras o cosas, palabra, razonamiento, definición, fórmula, etc.

"La historia ulterior de la significación de la palabra $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación

propia del habla, que es bastante patente; λογος se “traduce”, es decir, se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición.”⁹⁹

Heidegger de las distintas definiciones que proporciona acerca del Logos, parece tener una inclinación por el sentido del habla en el que “quiere decir más bien lo mismo que δελουυ, hacer patente aquello de lo que “se habla” en el habla.”¹⁰⁰ El traducir al Logos como habla implica que éste permite ver aquello de lo que se habla al que lo habla, así como a los que se habla; el habla para Heidegger es lo que permite ver partiendo de aquello de lo que se habla. Esto, claro, en la concepción griega con la palabra *apophansis* que significa el enunciado proposición o juicio que es la razón misma la cual se representa y comunica en un modo específico el discurso. “**Apóphansis: palabra griega que significa *proposición* e implica etimológicamente una referencia a su contexto ontológico realista.**”¹⁰¹ En *Ser y Tiempo* encontramos la importancia de ese término griego “Una proposición es verdadera significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pono*, muestra, “permite ver” (αποφανσις) el ente es su estado de descubierto.”¹⁰²

En la alusión que hace Heidegger de Parménides sobre el fragmento cinco de éste, cuando Parménides postula que los mortales son como *bicéfalos*, es decir que tienen dos cabezas, con las que pueden concebir el ser y el no ser en una misma cosa, marca el error de que los hombres son como ciegos que no observan la presencia misma del ser de lo que existe, no velan por la verdad misma, sino por la presencia ya que el discurso lo guían por las apariencias sin tomar a la propia verdad.

La importancia que Heidegger concede a lo dicho por Parménides procede de una intención fundamental que es el Ser, el que a su vez tiene como camino el de la verdad. Cuando Parménides menciona que el ser es y el no ser no es, parece que Parménides habla de que el ser no sólo pertenece a la esencia sino también a la existencia ya que no hay ser que no exista. El camino de la verdad requiere que el ser *sea* o *esté* al pensar, al decir y al ente; pues sólo de esta manera puede comprenderse la fuerza que es el ser, en Heidegger el pensar del ser está en la identidad del ser por lo que es posible después hablarlo, por lo tanto el hablar tiene que ver con comunicar el ser, cuestión que parte del Logos; el ente, puesto que es ente, posee el ser, ya que si

⁹⁹ Ibid. p. 42.

¹⁰⁰ Ibid. p. 43.

¹⁰¹ Runes, Dagoberto D. *Diccionario de filosofía*. Tratados y manuales grijalbo. P. 19.

¹⁰² Heidegger, Martin *El ser y el tiempo*. FCE. p. 239.

no hubiera ser no podría el ente mostrarse ni estar. Corresponde esto a que es lo menos discutible del propio ser del ente.

No podemos hablar ni pensar lo que no es y por eso es que el ser es existencia. Cuando Parménides habla de los *bicéfalos* es porque ellos no alcanzan a ver la identidad entre el ser, la verdad y el logos, de ahí que **“L1 Atención, pues: / que Yo seré quien hable; / Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito: / cuáles serán las únicas sendas investigables del pensar. L2 Ésta: / Ente es ser; del Ente no es no ser. / Es senda de confianza, / pues la verdad la sigue.”**¹⁰³ Esta visión parmenidea otorga lo que es equiparar al ser con la verdad, sin embargo hay aún un rasgo primordial del pensamiento de este filósofo griego, cuando afirma que **“del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,”**¹⁰⁴ parece que Parménides se refiere a la diferencia ontológica que permanece siendo marcada por el pensamiento de Heidegger.

Acceder al sentido leal de la importancia de la filosofía de Parménides implica comprender algo muy significativo de su pensamiento. Heidegger coloca la verdad como un desvelamiento del ser que encuentra en un término griego *alêtheia*, (posteriormente se tratará este asunto, tesis principal de este escrito), sin embargo basta saber que este término para Heidegger implica que el ser del ente es el que se muestra quitando el velo del ocultamiento.

En Parménides este tipo de desvelamiento del ser en lo ente, puede observarse en la iluminación que posee el ente como deja verse en el siguiente fragmento **“Pues que todas las cosas / Noche y Luz cual con nombres se apellidan, / y ya que todo lo de todas ellas / de ambas potencias se hace a la medida, / todo, de vez, está de Luz colmado / y no lucente Noche, / que ninguna otra cosa / entre ambas, Luz y Noche, se interpone.”**¹⁰⁵ Esa Luz que menciona Parménides corresponde precisamente a la desvelación del ser en lo ente y que lleva a considerar al ente como lo único. El asistir del hombre a esa iluminación del ente es el acercamiento a la verdad que Heidegger persigue y, que según él, cayó en el olvido cuando se tomó al ser como una simple asistencia.

La luz es la que el ente posee que no le permite estar oculto, razón por la cual el ente permanece en la verdad como la *alêtheia* que retoma Heidegger y que es la condición necesaria para tal desvelamiento de la verdad. Es preciso aclarar que el propio Parménides no utilizó en sus escritos la palabra *alêtheia*, sin embargo la forma en la que se aborda el ser desde esta palabra

¹⁰³ Varios. *Los presocráticos*. Traduc. De Juan David Garcia Bacca. p. 39.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 50.

parece corresponde de igual manera al desvelamiento descrito arriba. Corresponde esto a lo que ya avistamos desde la introducción, en el buscar de Heidegger en lo no dicho por los filósofos.

En su obra de Introducción a la metafísica, Heidegger distingue tres caminos presentes en los poemas de Parménides y que tienen que ver propiamente con la ontología y la verdad. En el fragmento 4 del poema de Parménides, Heidegger distingue el camino hacia el ser que debe ser el camino hacia el estar al descubierto, el cual **“es inevitable”**¹⁰⁶ De igual manera, para Heidegger el camino hacia el ser en el pensamiento de Parménides puede tomar otro rumbo, y es el que conduce hacia el no ser, muestra la necesidad de considerar la nada que aunque no esté presente como un ente, no puede apartarse completamente del estudio del ser, **“(El hecho de que la nada no sea un ente no excluye de ninguna manera que a su modo pertenezca al ser.)”**¹⁰⁷ Aquí debemos hacer una pausa para precisar la importancia de esta afirmación heideggeriana. Sabido es ahora que Heidegger parte de la concepción de la verdad como el término griego *alēthēia*, palabra en la cual se encuentra la letra *a* que tiene el carácter de privativa de la ocultación, es decir la traducción de esa palabra como *desocultamiento*; esto hace suponer que ese estado de no ocultamiento está ya presente en el pensamiento de Parménides, y Heidegger contempla perfectamente este hecho en el filósofo griego; razón por la cual puede observarse la importancia de Parménides en el estudio heideggeriano.

Existe un tercer camino que muestra Heidegger en el fragmento del poema de Parménides, y tiene que ver a la manera del primer camino arriba expuesto pero que para Heidegger **“no conduce al ser.”**¹⁰⁸ Lo que hace suponer un camino que al igual que el segundo conduzca hacia el no ser en el sentido de la nada.

El tercer camino Heidegger lo encuentra mejor explicado en el fragmento 6 del poema de Parménides*. Este camino se encuentra para Heidegger relacionado con el término *ὄρα* en el sentido de la apariencia, en donde el ente tiene **“ora uno ora otro aspecto.”**¹⁰⁹ Aquí rigen únicamente las opiniones en cada caso donde el hombre pasa de una a otra, de este modo es como

¹⁰⁶ Heidegger, Martin. Introducción a la metafísica. Gedisa. p. 105. Para una mejor comprensión del punto de vista heideggeriano, observar la traducción del poema de Parménides que el mismo Heidegger coloca en esta página de su libro, acerca del cual realiza sus interpretaciones.

¹⁰⁷ Ibid. p. 106.

¹⁰⁸ Ibid. p. 106.

* Para mayor precisión observar la traducción de dicho poema que ofrece Heidegger en su libro de Introducción a la metafísica, pág. 106, debido a la falta de una similitud con la traducción que ofrece Juan David García Bacca en su libro que ya se ha citado antes.

¹⁰⁹ Ibid. p. 106.

el ser y la mera apariencia terminan por confundirse. Es en este camino en el que para Heidegger se transita constantemente de manera que los hombres se pierden completamente en él.

Acerca de este tercer camino Heidegger lanza la advertencia de que es más necesario conocerlo como tal para que el ser se revele en la apariencia y en oposición a ella, de la misma forma en el fragmento del poema parmenideo Heidegger resalta la invitación de *experienciar* este camino como perteneciente al ser ya que **“El mostrarse de lo aparente pertenece inmediatamente al ser y por otro lado, sin embargo, (en el fondo) no le pertenece. Por eso el parecer ha de ser presentado una y otra vez como mera apariencia.”**¹¹⁰

Para Heidegger la importancia de los filósofos griegos, Parménides y Heráclito, radica en que ambos trataron al ser en su originalidad. No es problema alguno encontrar una diferencia tan grande en ambas posturas como son que mientras para Parménides el ser parece que permanece sin movimiento, para Heráclito el ser es lo que deviene, lo que fluye. **“Con una mirada de largo alcance y conforme a la tarea, Parménides dio relevancia al ser del ente en su pensamiento y su poesía, contraponiéndolo al devenir.”**¹¹¹ Sin embargo, siendo reiterativo solamente, **“Heráclito, a quien se le atribuye –en oposición estricta a Parménides– la doctrina del devenir, dice en realidad lo mismo que éste. De otro modo no sería uno de los más relevantes entre los grandes griegos, es decir si hubiese afirmado otra cosa.”**¹¹²

Para Heidegger el pensamiento de Parménides y de Heráclito comparten la preocupación por el ser, entendido esto como **“aquello que se mantiene en sí mismo como conjunto, lo único que une, lo completo, lo imperante que es constantemente manifiesto y a través del cual también brilla permanentemente la apariencia de lo unilateral y lo multilateral.”**¹¹³ Pero como ya se vio arriba esto para Parménides se trata de un triple camino.

Cuando Parménides afirmó en sus fragmentos que el ser y el pensar son lo mismo, esto, según Heidegger, se tradujo con una falta de visión griega, es decir se olvidó de dónde surgió esta afirmación. La palabra signada para pensar es en griego *νοεῖν*, esta palabra utilizada por Parménides trajo como consecuencia el olvido de su verdadera significación y se ubicó como el pensar del sujeto que determina lo que el ser es, y que para Heidegger encontrará su máxima expresión en la filosofía de Kant y del idealismo alemán.

¹¹⁰ Ibid. p. 107.

¹¹¹ Ibid. p. 92.

¹¹² Ibid. p. 93-94.

¹¹³ Ibid. p. 127.

Sin embargo el error en la historia de la filosofía posterior al propio Parménides, radica en que él no utilizó el *νοεῖν* de esa manera. La forma en la que ese término ha sido utilizado como pensar, toma un camino distinto para Heidegger en Parménides, si se le toma en un sentido lógico como la enunciación que analiza. Así tenemos que “*Νοεῖν* significa percibir, *νοῦσ*, la percepción, y concretamente en un doble sentido que guarda en sí mismo una afinidad. Por un lado, percibir tiene el sentido de admitir aquello que se muestra y aparece.”¹¹⁴ Así la percepción que utiliza Parménides significa dejar que algo se acerque pero no sólo para mostrarse en una manera pasiva, sino que se trata de un acercarse para mostrarse en la actividad del esperar receptivo, es decir es un movimiento en el que el ser se muestra pero a su vez espera ser captado y donde el ser ahí participa en la espera receptiva del ser. Para Heidegger la proposición de Parménides afirma lo mismo, que la percepción es lo mismo que el ser.

Así la percepción para Parménides se produce en virtud del ser que se muestra, y es esa unidad la que menciona Heidegger muestra el filósofo griego en su fragmento VIII verso 34 “**Es una y la misma cosa el pensar y aquello por lo que hay pensamiento.**”¹¹⁵ Que en el texto del propio Heidegger traduce como “<<Lo mismo es la percepción y aquello en virtud de lo cual ella se produce>>.”¹¹⁶ Heidegger identifica la percepción con el ser ya que ésta se produce en virtud del ser que ya se muestra, y es ahí donde hace la indicación de que Parménides explica concretamente lo que significa la fisis griega, en que “**la percepción pertenece a ella; su imperar es el co-imperar de la percepción.**”¹¹⁷

Es en ese imperar donde se da el aparecer, y si el hombre se hace partícipe de esa aparición del ser debe pertenecer de igual manera al ser; de ahí que Heidegger afirme que la esencia y la modalidad del ser-humano sólo se puede determinar a partir de la esencia del ser. De la misma manera que al ser le pertenece el aparecer, el hombre debe pertenecer a este aparecer. De aquí que para Heidegger la pregunta por el hombre tenga que ser conducida por la pregunta por el ser y su correspondencia con la percepción.

La visión que ofrece Parménides acerca del ser, para Heidegger tiene suma importancia en cuanto al ser se refiere y en cuanto al hombre mismo: “**Lo que expresa la proposición de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser**

¹¹⁴ Ibid. p. 128-129.

¹¹⁵ Miguez, José Antonio. *Parménides, Heráclito, Fragmentos*. Orbis. p. 54.

¹¹⁶ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 129.

¹¹⁷ Ibid. p. 130.

mismo.”¹¹⁸ Heidegger reconoce la importancia de la percepción como lo que contiene al hombre y que lo hace acontecer en la historia misma donde llega él mismo al ser.

En el pensamiento de Heráclito, Heidegger identifica la *physis* pensada como *aletheia*. El fragmento 53 de los escritos de Heráclito para Heidegger posee un significado considerable a este respecto, que a la letra dice: **“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. A algunas ha convertido en dioses, a otras en hombres; a algunas ha esclavizado, y a otras ha liberado.”**¹¹⁹ Para Heidegger la guerra a la que hace alusión Heráclito, no es una guerra pensada como la de los hombres, sino que pertenece a un combate entre lo divino y lo humano; para Heidegger esa lucha como la piensa Heráclito realiza la separación en la presencia; no podemos esperar que el término *aletheia* aparezca como tal en los escritos de Heráclito ya que la *aletheia* en el pensar originario, es lo no-nombrado y permanece en lo no-dicho precisamente por ser aquello de que y desde lo que el pensamiento habla; así, esa lucha coloca a los entes a una distancia provocando abismos que para Heidegger **“hace que combatientes comiencen a surgir como tales; no es un simple arremeter contra algo ya existente”**¹²⁰ Precisamente esos combatientes Heidegger los localiza en los creadores, poetas y pensadores quienes mediante el logos podrán saltar ese abismo que se ha abierto tocando el ser **“πολεμος y λογος son lo mismo.”**¹²¹

Esos combatientes de los que habla Heidegger y que encuentra en Heráclito son quienes con sus obras **“la φύσις se vuelve estable en lo presente. Sólo entonces el ente como tal llega a ser.”**¹²² Es entonces que la *physis* se observa como la *aletheia* del pensamiento originario. Esa lucha que muestra Heidegger es la que genera un mundo con las obras de los que llevan a cabo esa lucha; cuando la lucha deja de llevarse a cabo el ente no desaparece, pero el mundo ya no da cabida al ente y por tanto el ente mismo ya no se afirma como tal. Pierde toda la significación de la que páginas arriba ya hemos hablado.

De alguna manera se definió el logos como lo que está en el discurso, sin embargo comprender la propuesta heraclítica para Heidegger implica comprender un significado del logos como lo conjunto, es decir el juntar **“el λογος significa aquí la conjunción de lo que se**

¹¹⁸ Ibid. p. 134.

¹¹⁹ Miguez, José Antonio. *Parménides, Heráclito, Fragmentos*. Orbis. p. 220.

¹²⁰ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 63.

¹²¹ Ibid. p. 63.

¹²² Ibid. p. 64.

junta, lo que reúne originariamente.¹²³ Ahora bien, Heidegger al colocar a la par la physis griega con el ser debido a que la primera significa “**la fuerza imperante que surge**”¹²⁴ la manera en que esta forma de comprender el logos como lo que junta y el ser como fysis determina la importancia del planteamiento de Heráclito.

En el fragmento 1 Heráclito afirma:

“Pero mientras el λογος permanece él mismo, los hombres se comportan como los que no comprenden (αξυνητοι) tanto antes de que hayan escuchado, como después de haber escuchado. En efecto, todo se convierte en ente, κατα του λογου τουδε, de acuerdo y como consecuencia de este λογος; pues ellos (los hombres) se parecen a los que nunca han osado experimentar algo, aunque ensayan con las mismas palabras y las mismas obras que yo realizo analizándolo todo, κατα φυσιν, según el ser, y aclarando cómo se comporta. A los hombres empero (los otros hombres tal como son todos ellos, οι πολλοι), les permanece oculto lo que realmente hacen en estado despierto, lo mismo que aquello que hicieron durmiendo se les oculta luego nuevamente.”¹²⁵

Y en el fragmento 2 Heráclito dice “**Por eso es necesario seguir, es decir, atenerse a lo juntado en el ente; pero mientras el λογος es esencialmente lo juntado en el ente, la multitud vive su vida como si cada uno tuviese su propio entendimiento (sentido).**”¹²⁶ En estos dos fragmentos Heidegger encuentra la significación del logos como aquello que colige, es lo juntado en el ente, por lo tanto es lo que llega a ser, logos es lo que reúne originariamente.

En el fragmento 1, Heidegger encuentra el logos como un escuchar, sin embargo debe observarse que la propuesta de Heráclito está muy lejos de significar el logos como un discurso, como habla, antes bien para Heráclito se escucha, según Heidegger, ya que frente al logos están los hombres que no lo comprenden, son aquellos que al contrario de lo que significa el propio logos no logran juntar nada y que no comprenden ya sea, dice Heidegger, porque no han escuchado o porque ya han escuchado. Principalmente estos hombres no han logrado alcanzar al logos con las palabras aunque lo han intentado, Heidegger dirá que las palabras no son las que

¹²³ Ibid. p. 120.

¹²⁴ Ibid. p. 118.

¹²⁵ Ibid. p.119-120.

¹²⁶ Ibid.

logran atrapar al *logos*, sino que el hombre al dejarse guiar por las palabras se disipa hacia todos lados en lo comúnmente sabido a oídas en la apariencia.

“El auténtico escuchar que acata nada tiene que ver con los oídos y la boca sino que significa: acatar lo que es el *λογος*, el estado conjuntado o concentrado del ente mismo. Sólo podemos escuchar verdaderamente, si ya acatamos. El acatamiento, sin embargo, no tiene nada que ver con los lóbulos auriculares.”¹²⁷

Y es que solamente si obedecemos al ente que se nos muestra es como podremos concebirlo. Acerca de la palabra ya se ha visto cómo en la propia historia de la filosofía, ésta desbarató el sentido original del ser cuando lo colocó como discurso en la presencia, en vez de ir a la verdad como ser, por lo que el *logos* ha quedado un tanto lejos de ser tocado por la palabra o el discurso.

Si para Heidegger el ser es lo que más certero tenemos y, sin embargo, es lo más alejado de la comprensión por la tradición, esto es prueba irrefutable de lo que ya Heráclito marcaba como los presentes ausentes, que son quienes vuelven la espalda al *logos* a pesar de tropezarse con él todos los días, son los que no com-prenden.

Estos hombres son los que únicamente tocan el ente y le dan la espalda al ser creyendo que el ente es sólo el ente, para Heidegger estos hombres son los que toman lo más cercano que se les presenta en el ente de tal manera que cada uno se guía por sus propios asuntos, lo que trae por consecuencia la falta de captación de lo que verdaderamente envuelve al ente, privándose de escuchar acatando y lograr comprender a esa escucha.

Ahora bien, el sentido en que debe comprenderse la posición filosófica de Heráclito redonda profundiza acerca de lo que significa el movimiento del *logos* en el ente como lo que conjunta. Heidegger encuentra que **“el ser no se muestra de cualquier manera porque es *λογος*.”**¹²⁸ Y este *logos* no es captable por cualquiera sino sólo por aquellos que acatan al ser, sin embargo el hecho de que el ser sea entendido por Heidegger como lo conjuntado, no significa el simple acumular y amontonar, sino que implica un movimiento originario del ente, como bien lo señala Heidegger se trata de un movimiento del ente en donde **“el todo del ente es lanzado de una posición contraria a la otra, como en un vaivén, y el ser es el conjunto de este inquieto ir y venir en direcciones opuestas.”**¹²⁹ Esto significa que en el ente lo conjuntado implica la

¹²⁷ Ibid. p. 121.

¹²⁸ Ibid. p. 125.

¹²⁹ Ibid.

tendencia a separarse y oponerse del todo del ente, por lo tanto corresponde al movimiento del ocultarse y desocultarse que significa el término *aletheia*.

Sin embargo Heidegger este movimiento que ocurre en el ente y que muestra Heráclito ya en sus fragmentos filosóficos, no sólo se encuentra plasmado en el término logos y propiamente en fysis, sino que Heidegger lo localiza en términos como armonía y philia mostrados a lo largo de los fragmentos del filósofo griego.

La physis como ya se ha estado dilucidando, consiste en ese movimiento del ente en un salir a la vista, pero para que algo salga a la vista o se desoculte es necesario que antes haya permanecido oculto, es por eso que la physis consiste en ese movimiento que antes de excluir ambas partes hace que se impliquen mutuamente. No es posible un salir a la vista sin un estar oculto, ni de manera contraria. Que ambos términos se contrapongan o se tomen como contrarios, significa comprender mal el planteamiento heracliteo; juzgando a manera de la lógica escolástica tradicional, no puede aplicarse de la misma manera a lo dicho por el filósofo griego, pues el principio de contradicción sería la afirmación de A y su contrario como no A, sin embargo no puede pensarse así lo afirmado por Heráclito pues luz y tinieblas pueden coexistir, lo ilógico sería afirmar que hay luz y negación de luz. Este movimiento es algo comparable con lo que ocurre en la naturaleza en donde cada estación del año cambia, lo que en primavera nace y se desarrolla posteriormente desaparece. Dicha relación debe darse de manera continua y originaria.

Sólo cuando se logre pensar y considerar el ocultarse de la physis, es cuando se logrará comprender originariamente su propio significado. De tal manera que la *aletheia* como ese desocultarse es el fundamento mismo de la fysis, la *aletheia* no es un mero desocultarse sino la desocultación del ocultarse.

En el fragmento 51 de Heráclito, Heidegger observa la armonía de la articulación de los dos contrarios desocultamiento y ocultamiento, "**Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas como la del arco y la lira.**"¹³⁰ Heidegger identifica la armonía presente en el arco del que habla Heráclito como acoplamiento, donde lo esencial se debe a que los extremos del arco se separan tensamente uno del otro, pero cuando movimiento de separación entre ellos se realiza de manera brusca, están tensados desde atrás el uno hacia el otro.

¹³⁰ Miguez, José Antonio. *Parménides, Heráclito, Fragmentos*. Orbis. p. 219.

Lo realmente importante para Heidegger aquí es que esa armonía significa la fysis pensada por Heráclito, que se compone de dos tensiones opuestas como lo son el desocultar y el ocultar, en el caso del arco las tensiones que tienden a separar las puntas y la otra que tiende a juntarlas cuando se dispara la flecha. Eso es lo que ocurre con la fysis cuyos extremos son el desocultar y el ocultar. **“Por eso la physis es ese vaivén, el acoplarse de movimientos opuestos, armonía.”**¹³¹

Con lo referente a la philia, el fragmento 123 de Heráclito muestra perfectamente lo que esto significa **“La naturaleza aprecia el ocultarse.”**¹³² Cuando Heráclito introduce el término *ama* en ese fragmento, Heidegger lo interpreta como que el desocultarse ama al ocultarse, es decir no se encuentran en constante lucha, sino en perfecto acoplamiento, porque el ocultamiento concede al desocultamiento lo que este último es. La philia es lo que hace posible la no confrontación en el sentido lógico que arriba se mencionó,

“La philia es la intimidad de la distinción unitaria; el no envidiar deja surgir la claridad pura, en la que el salir a la vista y el ocultarse son mantenidos –el uno respecto al otro– separados y unidos, y, en la que luchan consiguientemente –el uno con el otro– por la conservación unitaria de la esencia unitariamente no-envidiada”¹³³

Comprender lo dicho por Heráclito en sus fragmentos, es comprender de verdad lo que en el inicio era el ser y que la tradición filosófica se encargó de desvirtuar. Los acercamientos de Heidegger acerca de la filosofía originaria, permiten comprender la verdad del ser y la verdad de la propia filosofía como un estudio del mismo. Heidegger ha proporcionado ideas claras acerca de lo que realizaron dos de los filósofos más importantes en la historia de la filosofía debido a la profundidad de su pensamiento.

¹³¹ Echarri, Jaime. S. J. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto. Bilbao. p. 90. En esta obra, el autor cita al propio Heidegger en sus obras completas edición alemana. Ver para referencias acerca de los comentarios del filósofo alemán acerca del tema que nos interesa.

¹³² Miguez, José Antonio. *Parménides, Heráclito, Fragmentos*. Orbis. p. 249.

¹³³ Echarri, Jaime. S. J. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Universidad de Deusto. Bilbao. p. 89.

2.2.2

Sobre la doctrina de Platón acerca de la verdad.

Ya que la pregunta por el ser ha caído en el olvido, lo que Heidegger se ha planteado es realizar una exégesis acerca de la historia de la verdad y que se ha retomado en su carácter más importante en este escrito. Hasta ahora hemos observado la importancia que poseen para Heidegger dos filósofos griegos como son Parménides y Heráclito, quienes para el filósofo alemán poseyeron una comprensión cierta con respecto al ser y por lo tanto a la verdad.

El camino que Heidegger traza para hallar dónde erró la pregunta por el ser ahora nos lleva a otro filósofo de suma importancia, Platón, sobre quien Heidegger realizara el escrito de "*La doctrina de Platón acerca de la verdad*" en donde el filósofo alemán mediante su hermenéutica logra profundizar, hasta mostrar ese viraje que toma la cuestión de la verdad de ser equiparada ésta con el ser como ocurre en los presocráticos y que posteriormente erró.

El texto de Heidegger es una exégesis del similitud de la caverna aparecido en el libro VII del diálogo de la República de Platón que a primera vista trata de la formación educativa, muestra de qué manera el hombre tiene que alcanzar los diversos grados de elevación si quiere salir de su lugar habitual que es la caverna e ir a lo abierto que es la luz. En los diversos grados el hombre

* Acerca de este texto que servirá como base para interpretar el tema aquí, ver el publicado en la página de Internet www.heideggerencastellano-ladoctrinadeplatonacercadelaverdad.htm que es una Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, *Cuadernos de Filosofía*, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo 1952-Sep. 1952 – Marzo 1953 – Octubre 1953, Números: 10-11-12, 1953. Para futuras referencias se citará como DPAV.

tiene que fijar una actitud en un comportamiento firme, así el hombre tiene que “formarse” pugnando por arrancarle a la carencia de formación su propio estar formado. Los diversos grados a que aspira el hombre son diferentes según el modo en que se muestre lo ente, como sombra del ente o como el ente mismo, siendo lo desoculto lo que es lo verdadero. La formación trata de hacer al hombre para que se vuelva hacia lo verdadero que es lo desoculto. Así la esencia de la formación del hombre puede entenderse como la liberación de las cadenas y la caverna, dicha liberación tiene pues como esencia la esencia de la verdad. De esta manera el simil de la caverna trata de la formación de los hombres, pero en esencia es de la verdad de lo que trata de propio.

El mito de la caverna ya no es una mera parábola, sino un proceso dinámico en la verdad y para la verdad, o sea un movimiento veritativo. El simil de la caverna se basa y tiene sentido, si tomamos a la verdad en un sentido de desocultación o patencia, cuestión cuya similitud se muestra entre Heidegger y Platón, pero en este último Heidegger encuentra que no continuó con la línea inicial y que lo llevó a una divergencia esencial por esa falta de continuidad. Por otro lado la *Paideia* platónica y la abertura existencial de Heidegger muestran también cierta coincidencia, siendo ésta la esencia misma del hombre, refiriendo esa esencia en cuanto tal al ser y la verdad de los entes

“Y como el ojo corporal tiene que desacostumbrarse lenta y constantemente, sea a la claridad, sea a la oscuridad, así también tiene el alma que acostumbrarse con paciencia y apropiados pasos sucesivos al dominio del ente, al cual ella está expuesta... Ello es así porque dicha reversión concierne al ser del hombre y, en consecuencia se cumple en el fundamento de su esencia. Esto significa que la actitud reguladora que debe surgir mediante una reversión, tiene que ser desarrollada a partir de una relación que ya sustenta al hombre y hacia un firme comportamiento. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano al dominio momentáneamente a él asignado, es la esencia de lo que Platón llama la *paideia*... Preventivamente Platón quiere también mostrar que la esencia de la *paideia* no consiste en verter meros conocimientos en el alma desprevvenida como en un recipiente vacío cualquiera colocado delante, ya que, contrariamente a esto, la autentica cultura [*paideia*] aprehende y transforma al alma en su totalidad, en la medida en que previamente desplaza al hombre a su lugar esencial y a éste lo acostumbra.”¹³⁴

¹³⁴ DPAV.

Mientras aquí hemos expuesto lo que para Platón, según Heidegger significa la paideia, la semejanza entre ambos términos deriva en que la apertura no es conocimiento, pero es una *comprensión predispuesta* o que se ve afectada por el mundo circundante, mientras que la paideia podríamos entenderla junto a Heidegger como el acoplamiento, la conformación del hombre con lo que lo circunda. Ambos términos, por lo tanto, manifiestan el acoplarse del hombre al mundo circundante y por lo tanto al ente.

Así pues, Heidegger detalla la forma en que Platón describe la verdad de los entes. Pues bien, Platón centra su comprensión de la verdad en la no-ocultación, pero más exacto en lo que él llama la *idea*, y consecuentemente en torno a su manera de relacionar esa idea con el *eidōs* (aspecto) de los entes y con ellos mismos.

“La fuerza figurativa de la interpretación de la “alegoría” concentrarse, para Platón, más bien en el rol del fuego, del resplandor del fuego y de las sombras, de la claridad diurna, de la luz solar y del sol. La desocultación es mencionada por cierto en sus distintos escalones, aunque sólo lo es para saber de qué modo ella hace accesible en su aspecto (eidōs) a lo que aparece visible a este mostrarse (idea).”¹³⁵

Para Heidegger la idea platónica no es originariamente nada estático, la idea es una luz dinámica focal que brilla iluminando a cada ente y que al iluminarlo hace que el ente se muestre presente y en su aspecto propio (eidōs). **“La idea es, pues, lo resplandeciente. Su esencia consiste en la luminosidad y en la visualidad, merced a las cuales tiene lugar la esencialización, o sea la esencialización de lo que cada ente es.”¹³⁶** La idea como luz y foco de luz hace que el ente resulte avistable, que se pueda alcanzar con la vista, que muestre su aspecto y que devenga presente en sí mismo.

Esto trae consecuencias muy importantes, pues una cosa sería el *eidōs* mismo del ente y otra el aparecer de ese *eidōs*, pues el que la idea ilumina al ente desde fuera de él mismo hace suponer que es solamente el *eidōs* apareciendo. La luz es, pues, no el *eidōs* mismo sino solo su aparecer. Es la diferencia entre lo que es el ente mismo y lo que lo hace manifestable, **“La idea deja de estar ya al abrigo del desocultamiento; no se limita ya a traer a comparecencia lo desoculto, poniéndose a su servicio. Es el parecer de la idea lo que determina más bien aquello que dentro de este parecer, y únicamente en referencia a él, sea lícito llamar**

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

<<desocultamiento>>. **Lo desoculto es ahora lo accesible en el aparecer de la idea.**¹³⁷ Por lo tanto la verdad para Platón toma un giro con lo que significaba para aquellos presocráticos que, como Parménides y Heráclito, la hallaban en el propio ser.

La idea que ilumina de esta manera hace localizar la verdad en donde no está, pues “La **“desocultación” mienta ahora lo desoculto, considerado siempre como lo accesible mediante la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es logrado necesariamente por medio de un “ver”, la desocultación, puesta en “relación” con el ver es “relativa” a éste.**”¹³⁸ Todo esto tiene una clara significación de contemplación y estrictamente dualística. La idea ilumina con su pura luz al ente, cada ente y hace así que este ente aparezca en su aspecto de él, en lo que es él, y por tanto que se le contemple en lo que es. La idea parece contraponerse así a lo que es el eidos del ente mismo, pues la desocultación es en el ente desde fuera de sí mismo, como un proceso en el que el ente se halla envuelto pasivamente, y donde el hombre solo puede ver lo que la luz le ilumina sin llegar a lo que es el ser mismo.

Lo que le inquieta a Heidegger es ese dualismo en donde parece que para Platón la *aletheia* queda supeditada a la idea que ilumina, por lo que la no ocultación queda definitivamente forzada a significar siempre lo accesible mediante el resplandecer actual de la idea. Ahora como la no ocultación se hace relativa a un ver y como no hay ver sin un ojo, pues también se hace relativa al ojo: **“El sol, como fuente de la luz, proporciona visibilidad a lo que es visto. Pero el ver sólo ve lo visible, en la medida que el ojo es *heilioeidés*, es decir “semejante al sol”, o sea mientras tenga una facultad de plena correspondencia con el modo esencial del sol, es decir, con su resplandecer.”**¹³⁹ Esa relación que se estira como yugo entre lo visto y el ver se hace posible en la idea de las ideas a la que Platón designa con la idea del bien, porque la idea hace que el ente sea visible y que el ojo sea capaz de ver. “El ojo mismo “ilumina” y se entrega al resplandecer, pudiendo de este modo acoger y apereibir lo que aparece. Efectivamente pensada, esta imagen significa una correspondencia que Platón (VI, 508 e) expresa de esta forma: **“Esto, pues, es lo que la desocultación proporciona a lo conocido, pero otorgando también al cognocente la facultad (de conocer), eso mismo, digo, es la idea del bien”**¹⁴⁰

¹³⁷ Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 120.

¹³⁸ DPAV.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

Ahora esta subyugación de la *aletheia* a la idea que encuentra Heidegger en Platón trae como consecuencia que la esencia de la verdad no se desarrolla desde la esencia misma del ser del ente, sino que se desplaza a la esencia de la idea. La similitud que encontramos entre Heidegger y Platón con respecto a la patencia del ente que buscaban los dos queda así descartada con este giro del pensamiento platónico. Si bien es cierto que la idea platónica otorga no ocultación, ésta es muy distinta a la pensada por Heidegger porque la no ocultación platónica le viene al ente desde afuera como algo que se le impone, de manera pasiva. En cambio la no ocultación heideggeriana, repitiendo insistentemente, la genuina le viene desde dentro del ente mismo activamente como un proceso del ente mismo. El acceso al desocultamiento es mantenido por un percibir que ahora con respecto a la idea debe ser es un sentido señalado a un ver, es decir, la formación platónica será el capacitar a este ver para una exacta adecuación a la idea, **“En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. Como desocultación ella es todavía un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del “mirar” ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente.”**¹⁴¹ Según Heidegger en este cambio se pasa de pensar la esencia de la *aletheia* no como un desocultamiento, sino como una *orthótees* que se traduce literalmente como rectitud, en este caso rectitud del mirar. Así la mirada será pura y simplemente recta si mira lo que hay que mirar, pues el término de rectitud Heidegger lo encuentra definido en el ejemplo de rectificar el tiro de la flecha por el arco, pues todo tiro que se haga es recto, sin embargo rectificar la mirada posee esa característica de rectificar de acuerdo a su objetivo del mirar para llegar a ser puramente un mirar recto.

Dado que Platón somete la verdad a la idea, es como el pensar se convierte en filosofía, entendida ésta como amor a la sabiduría, como algo propio del hombre, ya que la predilección por las ideas y por el ser exige la adecuación a ambas, el ser mismo se olvida y surge la preocupación por el hombre. **“Esta *sophía* fuera de la caverna es, por consiguiente, *philosophía*, palabra que ya antes de Platón conocía el idioma de los griegos y que la usaba comúnmente para designar la predilección por aquel recto reconocerse. Sólo con Platón comienza esa palabra a ser tomada como nombre para aquel reconocerse en el ente,**

¹⁴¹ Ibid.

determinando al mismo tiempo el ser del ente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene “filosofía”, porque él es un mirar ascendente hacia las “ideas”.¹⁴²

La rectitud como verdad no pertenece al ente sino a toda actitud del hombre respecto al ente en cuanto tal, y afecta a su mirar al ente. Toda relación del hombre con el ente depende de su mirar el aspecto del ente siendo preciso que todo su esfuerzo este concentrado en la posibilidad de un tal modo de ver. La verdad como rectitud del mirar deviene en un rasgo distintivo del haberse humano respecto del ente. La cuestión de la *aletheia* se desplaza al aparecer de la idea.

Efectivamente Heidegger nos muestra el giro del camino que indagaba por la verdad y el ser en Platón y que devino en el error u olvido por esa pregunta. Más allá de las críticas acerca de que Heidegger observa a Platón desde fuera y según su propia vista, lo cierto es que la interpretación heideggeriana de la verdad en Platón de manera muy aguda muestra lo que propio Heidegger tiene que decir acerca de la verdad. Su hermenéutica cargada con una noción del original concepto de la verdad permiten a Heidegger colocarse fuera del gran Platón y tomar la debida distancia para alcanzar a observar, y por consiguiente, puntualizar el propio pensamiento de Platón.

¹⁴² Ibid.

2.2.3

Sobre la verdad en Aristóteles.

Trazado está el camino acerca de la verdad en Heidegger, que ha dado como resultado la ubicación del desvío de la pregunta que interroga por el ser, que si bien en un inicio de la filosofía esta pregunta apuntaba hacia la verdad, es con Platón, según Heidegger, con quien el ser abrió paso a las ideas para ser éstas las que se comprendieran como la verdad, dando con ello el paso decisivo en la pérdida del sentido de la pregunta que interroga por el ser y de la que los presocráticos ya tenían una cierta comprensión.

En este camino que pareciera una historia de la filosofía, pero que no es más que una profunda investigación de Heidegger sobre la pregunta por el ser. Corresponde ahora interrogar lo que ocurrió con el pensamiento de uno de los principales filósofos griegos, Aristóteles, sobre quien el propio Heidegger llevara acabo diversas interpretaciones en su camino por hallar el ser y por lo tanto la esencia de la verdad.

Acerca de Aristóteles existe un texto del filósofo Alemán que resulta poco conocido. Ese texto lleva por título "Sobre la esencia y el concepto de physis. Aristóteles, Física B 1" que fue comunicado y discutido como base de un seminario en Friburgo de Brisgovia en el año de 1940, y que fue por primera vez publicado en una revista italiana de nombre *Il pensiero* en el año de

1958, se dice* que este es uno de los textos menos popularizados de Heidegger, y menos aún uno de los textos en los que se perciba suma importancia de su pensamiento acerca de la verdad, sin embargo en dicho texto se tratan, como se intentará mostrar, puntos esenciales acerca de la verdad que bien vale la pena analizar en este camino heideggeriano.

Sobre Aristóteles Heidegger parece tajante **“Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como “concordancia”.**”¹⁴³ Esta definición de la verdad expresada por Aristóteles es la que Heidegger encuentra como eje principal de la filosofía reciente, pues esta tesis aristotélica aparece a lo largo de la filosofía y hasta Hegel.

Con Platón el ser perdió el lugar originario y esencial que tenía con Heráclito y Parménides al ser colocado en las ideas. Con Aristóteles la verdad ahora se encuentra en la oración “dicha” acerca de algo, lo que dio paso posteriormente a la adecuación del enunciado con la cosa. De ahí que Heidegger haya utilizado su ejemplo del cuadro colgado a la pared, del cual se dice algo de espaldas a él, y si se comprueba en la cosa que efectivamente así es, entonces el enunciado resultó ser verdadero. Por lo tanto la verdad ahora ya no se encuentra en el ente como había sido en los presocráticos, sino en el simple enunciado. Lo tajante de Heidegger se ve cuando afirma que **“La caracterización de la verdad como “concordancia”, *adaequatio, ομοιωσις*, es sin duda muy general y vacua.**”¹⁴⁴ Ese carácter de vacuidad en la verdad puesta de esa manera como la concordancia, estriba en que para Heidegger la verdad antes que en la oración está en la cosa misma, sobre esto tendremos que volver posteriormente, ahora es necesario dilucidar lo dicho acerca de Aristóteles.

En el texto acerca de Aristóteles, el profesor Echarri identifica dos tipos de physis a los que Heidegger hace alusión y que a su vez identifica en el texto de la Física de Aristóteles. Ambos conceptos aparecen desarrollados como parte fundamental de la verdad o del movimiento llamado veritativo de desocultamiento **“La physis es alêtheia, desocultación”**¹⁴⁵ Por supuesto

* Esta afirmación la encontramos en el libro de Echarri, Jaime. S. J. Fenómeno y verdad en Heidegger. Universidad de Deusto. Bilbao. p.57. de donde, precisamente por la falta de divulgación del este texto de Heidegger, se tomarán las referencias acerca del texto original, por contar la obra de Echarri con las citas necesarias acerca del tema.

¹⁴³ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. FCE. p. 235.

¹⁴⁴ *Ibid* p. 236.

¹⁴⁵ Echarri, Jaime. S. J. Fenómeno y verdad en Heidegger. Universidad de Deusto. Bilbao. p. 58. La presente cita corresponde a una afirmación del propio Heidegger en el texto original al que se hizo alusión acerca de Aristóteles. Posteriormente se citará sólo la página del libro del profesor Echarri con la salvedad de que se trate de una cita del propio Heidegger.

Heidegger únicamente menciona una *physis*, sin embargo la contribución de mostrar dos “tipos” de *physis* del profesor Echarri es importante para lograr una mejor comprensión de lo dicho por el filósofo Alemán.

Para Heidegger, el término *physis* que utiliza Aristóteles en su Física, tiene que ver fundamentalmente con el término griego *oysia* que puede traducirse como *presentación* o *presenciación*. La *physis-1* a la que hace alusión el profesor Echarri acerca de Heidegger puede entenderse como la más fundamental ya que se identifica con el ser en la desocultación, *alêtheia*; la *physis-2*, por otro lado, corresponde a un moverse definido por el término griego *kinêsis*, este movimiento que se halla en la *physis-2* es el que permite la descripción mediante el *movimiento* en donde el ser es una manera específica de ser. El que se distingan dos tipos de *physis* por números corresponde a que la *physis-1* es la más primitiva y original, mientras que la *physis-2* corresponde a la manera del ser que deriva precisamente de la *physis-1*. Ambos términos designan algo en común, la manera propia de ser de los entes, su presentarse de forma abierta en su *aspecto propio*. De tal manera que “la <<*oysia*>> de un ente, al igual que su *Sein* (Ser) significa su <<*presentarse en lo no-oculto*>>.”¹⁴⁶

Esta significación del término *oysia*, así como ya se ha dicho, su importancia como *alêtheia*, proviene específicamente del hecho de que al ente lo sitúa al descubierto de su mostrarse, lo deja exhibirse así. Ese mostrarse es el particular y concreto del ente que permite observarlo, tenerlo presente. El rasgo característico de la *physis-2* como moverse, pertenece únicamente a los entes todos que son por naturaleza, es decir pertenece a los entes que no fueron hechos, por ejemplo el geranio que produce otro geranio; por otro lado ese movimiento no puede presentarse, en la mesa que no puede producir otra mesa, que es propiamente un artefacto *creado*. Como puede verse, el movimiento representado aquí es de manera que pertenece al ente mismo, su ser es el moverse y por ello disponen ellos mismos del “*arranque* (*archê*) de su movimiento, del <<*aspecto final*>> o <<*telos*>> de ese movimiento pero como <<*telos*>> y a la vez como <<*a telos*>>, como privación, y del <<*entre camino*>> (*hodos*); un <<*moverse*>>, por consiguiente, que no es sino la articulación *sui generis* de esos tres elementos (*archê*, *telos*, *hodos*) en la *unidad estructural de una realización única*.”¹⁴⁷ Este moverse Heidegger lo identifica de mejor manera con la palabra *morphê* que se traduce por forma; la forma es, pues, un mostrarse y ponerse en él,

¹⁴⁶ Ibid. p. 60.

¹⁴⁷ Ibid. p. 62.

llevar a ese propio mostrarse particular del ente y que lo caracteriza como tal, que lo lleva a su constituirse. En definitiva la oysia, *morphê*, es una manera del ser.

Heidegger da un paso con Aristóteles aún más importante, y es el carácter de los contrarios presente en la *morphê* a manera de su *moverse*. El profesor Echarri los apunta en su obra como un camino decisivo en el pensamiento de Heidegger, que deriva de la importancia del dualismo de contrarios presente ya en la desocultación-ocultación, en la verdad y no verdad, y que tiene que ver con el carácter de la *morphê* como dos maneras, positivo-positivo que es propiamente la *morphê* en su definición sencilla y positivo-privativo como *sterêsis*. Dos componentes esenciales de la misma *morphê*.

Hay que aclarar primeramente, que el moverse para los griegos se concibe desde el paro, es decir más exactamente desde el pararse. **“Pero la expresión más pura del “moverse” hay que buscarla allí donde no significa cesación o interrupción del movimiento, sino allí donde el “moverse” se recluye en el “mantenerse-parado”, y este mantenerse no excluye el “moverse”, sino que lo incluye”**¹⁴⁸ Esto ocurre de la misma manera en que para el desocultarse su esencia mas original está en el ocultarse.

La *sterêsis* traducida como privación, es una cierta manera de decir “no” y por tanto es de manera predicativa en lo que no hay, así por ejemplo podemos decir que algo está “caliente”, lo que hace alocución así mismo de que la “frialdad” es *sterêsis*, es decir que la *sterêsis* es una cierta no-afirmación o negación. Así cuando se dice que algo está frío es que se des-afirma que no está caliente. Sin embargo Heidegger precisa aún mas esto, pues esta forma de ser de la *morphê* no se refiere solamente al “desafirmar” y “afirmar”, sino que va al ser mismo de lo que es “afirmable” o “desafirmable”, o sea a lo que cada ente muestra o *es*.

De tal manera que la *sterêsis* es lo que se desafirma del ser del ente porque el ser así se muestra, pero esa *sterêsis* trae como consecuencia que mediante eso que no está se pueda “arribar” a lo que si se presenta. La *sterêsis* apunta ciertamente a un ex como el excluir que se da en el desafirmar, pero primariamente para Aristóteles, según Heidegger, ese término griego apunta primariamente a algo que ya no está, que se ha ausentado, por eso es por lo que puede pensarse que la *sterêsis* pertenece al campo de la oysia que significa la presentación, esto no quiere decir que la *sterêsis* sea lo contrario a la oysia, sino que le pertenece, pensemos por ejemplo en un tren que ha partido, así decimos que el tren no está ya de hecho estamos indicando que el tren *falta ya*,

¹⁴⁸ Ibid. p. 66.

de tal manera que cuando falta es que no está algo y por tanto nos indica, nos pone en claro un ser del que podemos afirmar que ya no está. No se trata de una simple ausencia, sino de “*presentación*” en la que propiamente se presenta la “*ausentación*” y no ya lo ausente.

Heidegger evoca que la *sterêsis* tiene que ver con la *morphê* precisamente en ese mostrarse que es kinêsis, para esto recuerda dos ejemplos de kinêsis griega “Si el vino deviene (se pone) ácido y se avinagra, no es que se haga nada. Ciertamente decimos: la cosa está ácida, queriendo indicar que de ella no ha devenido “nada”, es decir no ha devenido lo esperado: el vino. En el “vinagre” se halla la falta y la ausentación del vino. El llevar (al ente) a mostrarse otorga siempre hacerse presente de tal manera que *en* ese “presentarse” se presenta juntamente una ausentación. Cuando la flor se abre, las hojas del capullo caen; el fruto aparece, y la flor desaparece.”¹⁴⁹ Ahora bien podemos ver claramente como la *morphê* tiene ese carácter de la *sterêsis*, lo cual significa la doble acepción de esa *morphê* como presentación de la ausentación, lo mismo que, como se dijo antes, ocurre con la desocultación ocultación. Ahora ese avance propuesto por Heidegger ubica la *sterêsis* como parte esencial de la *morphê*, ya no es que pertenezca sólo de alguna manera sino como componente esencial.

Para Heidegger la doble esencia de la *physis* estriba precisamente en esa doble esencia primordial de la *morphê* que es la *sterêsis*, y que a su vez, es ella la *morphê* la que concreta a la *physis*. De lo anteriormente expuesto podemos ver que para Heidegger la esencia de la *physis* es sólo una, con esa duplicidad expuesta, la de mostrar el ser del ente en ese mostrarse.

Heidegger al analizar los términos en que la esencia de la *physis* debe entenderse en la Física de Aristóteles, ha mostrado el carácter del ser de los entes que se mostraban en esa *physis* y que sin embargo, en el filósofo griego, cayeron en el olvido con la afirmación de que la verdad no se encuentra en el ente sino en la concordancia. La *physis* aristotélica que ha indicado Heidegger muestra o mejor dicho recuerda, lo que era la captación del ser en los filósofos presocráticos, es decir que el ser se muestra en el ente y por lo tanto es ahí donde debe encontrarse la verdad y que, parece ser así, el filósofo Aristóteles no advirtió como tal y que llevó al error de la filosofía hasta Hegel, pasando por supuesto por Kant.

¹⁴⁹ Ibid. p. 69.

2.2.4

La verdad Kantiana:

La constatación del error acerca de la verdad.

Líneas arriba hemos estado dilucidando los planteamientos acerca del ser o de la verdad en la historia de la filosofía. Dicha exposición resulta del camino heideggeriano que tiene como fin mostrar la pregunta que interroga por el sentido del ser, tema principal de Ser y Tiempo. La exposición histórica realizada por Heidegger obedece fundamentalmente al olvido del ser que, el filósofo alemán ha mostrado, inició con la propuesta de Platón que ubica al ser en la idea; contrario al planteamiento de los presocráticos que concebían al ser como lo que se mostraba en el ente mismo.

La elección sobre los pensadores que deben mostrarse en estas páginas, de la misma forma obedece a las alusiones que realiza el propio Heidegger acerca del tema de la verdad en el párrafo 44 de Ser y Tiempo, donde muestra precisamente cómo es que la cuestión del ser cayó en el olvido en la llamada tradición, que son los pensadores desde Platón y hasta Hegel. Por lo tanto la exposición ahora toma como camino la explicación de lo que señala Kant acerca del ser. Quizá mas certeramente la respuesta a este camino inaugurado por Heidegger nos la da en tanto **“Para comprender nuestra afirmación de que el preguntar <<metafísico>> de la pregunta previa sea esencialmente histórico, hay que tener presente que historia no significa aquí lo**

mismo que lo pasado... La historia como acontecer es el actuar y el sufrir que, determinado desde el futuro, asimila el pasado y atraviesa el presente."¹⁵⁰

Que la verdad está en el enunciado que se hace sobre la cosa es el error en el que ha caído la filosofía desde Platón y que, según Heidegger "Kant se atiene a este concepto, y hasta tal punto que ni siquiera lo discute"¹⁵¹. Heidegger recuerda aquí lo que afirma Kant en su *Crítica de la razón pura* acerca de la verdad a saber: "La definición del nombre verdad, de que es la conformidad del conocimiento con su objeto, ya está admitida y supuesta en esta obra,"¹⁵² Esta posición kantiana acerca de la verdad, en tanto que es la misma que acepta la concordancia del juicio con la cosa, Heidegger la cataloga de general y vacua.

Ahora bien, el problema de la fundamentación de la metafísica, radica precisamente en esa falta de fundamento que deriva esencialmente del error de considerar al ser como lo ente sin ir más allá del ente mismo al ser tomado como simple presencia. La razón de la metafísica quedó así de lado con Platón y Aristóteles al olvidar el problema central de la propia metafísica, "El segundo motivo esencial en la formación del concepto dogmático de la metafísica se refiere al modo y al método de su conocimiento. Teniendo por objeto al ente y al sumo ente, "algo por lo que todo el mundo tiene interés" (Kant), la metafísica es una ciencia de dignidad máxima, la "reina de las ciencias."¹⁵³

Ya hemos hecho referencia a lo que Heidegger manifiesta en *Carta Sobre el humanismo*, acerca de que *Ser y tiempo* no pudo llegar al fin de su discurso por insuficiencia del lenguaje, que todavía era demasiado condicionado por la metafísica. Como se ha visto, y a manera de repetición, la obra principal de Heidegger parte de la comprobación de que el ser se ha quedado como simple presencia en la tradición filosófica. Heidegger por esto se encuentra ante la necesidad de reflexionar sobre las bases de la metafísica, la fuerza de esta reflexión será debido a tomar la propia historia para hacerse de los problemas que le son más propios. De esta manera para Heidegger metafísica significará el pensamiento occidental que erró al tomar el ser como simple presencia, lo que debe derivar en la solución o reconducción de tal planteamiento.

En las obras posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger tiene el sentido de disponer el planteamiento y la elaboración de la metafísica y de su propia historia. De esta manera la esencia de la

¹⁵⁰ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 48.

¹⁵¹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 236.

¹⁵² Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura I*. Colofón S.A. p.113.

¹⁵³ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 18.

metafísica se puede comprender únicamente captando los problemas de “fondo” y procurando solucionarlos. Dentro de estas obras se encuentra el escrito de Heidegger acerca de la *Crítica de la razón pura* de Kant, propuesta que merece tal atención debido a la forma en que son tratadas cuestiones metafísicas esenciales.

En el texto *Kant y el problema de la metafísica* encontramos en la primera frase del libro lo que pretende Heidegger con respecto a Kant **“La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental.”**¹⁵⁴ La visión de Heidegger con respecto a la obra de Kant, se sitúa como una visión diferente de la forma en que fue entendido el filósofo por los neokantianos; éstos han interpretado la *Crítica de la razón pura* como una “teoría de la experiencia” y así mismo como una “teoría de las ciencias positivas” quienes para Heidegger **“desconocen la intención de esta obra. La Crítica de la razón pura no tiene nada que ver con la “teoría del conocimiento”. Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la Crítica de la razón pura no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico.”**¹⁵⁵

Con la primer afirmación del texto de Heidegger, éste entiende la obra de Kant como una obra donde se encuentra contenida la cuestión por la posibilidad interna de la ontología, que tiene que ver precisamente con el aspecto fundamental de la labor de la metafísica, con su pregunta guía ¿qué es lo ente?.

El yo trascendental de Kant es llevado a su comprensión en la temporalidad y captado como existencia y como el ser en el mundo, de esta forma se lleva al tiempo a mostrar de manera originaria la pregunta por el ser **“La investigación sólo ha dado este resultado: la pregunta acerca de la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de las propiedades humanas. Por el contrario, surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. Esta tarea la exige como pregunta fundamental.”**¹⁵⁶

La afirmación anterior desata la cuestión de la pertenencia de la metafísica a la naturaleza del hombre, por eso Kant afirma que **“Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí**

¹⁵⁴ Ibid. p. 11.

¹⁵⁵ Ibid. pp. 24-25.

¹⁵⁶ Ibid. p. 185.

donde esté el hombre.”¹⁵⁷ Si la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre, entonces esto quiere decir que la metafísica se desarrolla de la misma forma que el hombre, es decir de manera fáctica. Como el propio Heidegger afirma no es que la metafísica sea nada, pues no es nunca una nada que provenga de la nada, antes bien, es la metafísica la que procede de la tradición con fuerza o debilidad, por eso es que **“En tanto que la metafísica pertenece a la “naturaleza” del hombre y coexiste de hecho con él, ha sido concebida ya de alguna forma.”**¹⁵⁸ Estas afirmaciones parecen ser producto de una necesidad que acontece históricamente en la propia metafísica, la de repetir y transformar, como propone Heidegger, lo que alguna vez se propuso como tarea.

Heidegger resalta una cuestión en Kant que logra sacudir a la metafísica como no se había hecho desde Platón y Aristóteles. La metafísica pregunta por el ser, pero de manera general pregunta por el ente en cuanto ente, lo que significa una metafísica general; sin embargo, también es definida como metafísica especial cuando pregunta por aquello que convierte al ente en un ente particular. Estas características de la metafísica planteadas por Kant, busca lo que el ente manifiesta y que propiamente pertenece al conocimiento óntico desde el conocimiento ontológico, es decir, desde el desvelamiento del ser. Así la pregunta por la posibilidad del conocimiento del ente en el aspecto óntico sólo puede realizarse si se pregunta de la misma forma por el conocimiento ontológico, de ahí ya el problema toma un tinte en que **“La ontología se considera por primera vez como un problema. De esa suerte el edificio de la metafísica tradicional sufrió la primera y más profunda sacudida.”**¹⁵⁹

Kant llama trascendental a **“todo conocimiento que en general se ocupe, no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible a priori.”**¹⁶⁰ Por lo que podemos observar que conocimiento trascendental es conocimiento ontológico. Así el conocimiento trascendental no investiga al ente en su carácter óntico, sino que penetra a la posibilidad de la precedente comprensión del ser. Es por esto por lo que **“Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una “teoría del conocimiento”, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología.”**¹⁶¹

¹⁵⁷ Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura I*. Colofón S.A. p. 88.

¹⁵⁸ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 12.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 20.

¹⁶⁰ Kant, Immanuel. *Critica de la razón pura I*. Colofón S.A. pp. 89- 90.

¹⁶¹ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 25.

Sin embargo la propuesta kantiana para Heidegger comete un error que imposibilita el desarrollo de la metafísica original, **“Kant llama al pensar puro, al Yo, <<estante >> y <<permanente>>; así es como llama también al tiempo. Piensa -al igual que la metafísica en general- a partir de la asistencia estante y permanente, pero no piensa esta asistencia según su pleno carácter temporal. El tiempo se ve más bien desviado de su camino y arrumbado en el otro momento de la trascendencia, en la intuición.”**¹⁶² Es decir en Kant el tiempo no es tomado como parte fundamental o esencial del yo trascendental, sino que es básicamente tomado a manera de sustancia permanente, invariable y constante, colocándose así como siempre presente. De tal manera que Kant no interpreta originalmente el tiempo sino que se encuentra de este modo en la tradición.

Mientras para Heidegger la cuestión del tiempo no queda ni puede volverse a la tradición como un algo visto desde fuera, **“Lo que el ser significa debe desde ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo.”**¹⁶³ Por último sobre esta ruptura, por decir algo, de Heidegger con Kant, bastará con citar la siguiente afirmación: **“Como Kant, al exponer el esquematismo trascendental, no disponía de una interpretación definitiva de la esencia original del tiempo, la explicitación de los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo tuvo que quedar reducida y oscura; pues el tiempo como sucesión pura de horas no ofrece ninguna posibilidad de acceso a la interpretación “temporal” de las nociones.”**¹⁶⁴

La importancia concedida por Heidegger a Kant, procede de llevar a la metafísica a ser tomada como un problema a través de las cuestiones del mundo y del tiempo. Esta cuestión aparece para Heidegger como el retomar a la metafísica original, como una repetición originaria. Denominada por el propio Kant como la metafísica de la metafísica, su planteamiento logra instaurarse de esa forma a manera de un sobrepasar a la metafísica tradicional, lo que Heidegger bien podría denominar metafísica del estar. Esta última es la que busca la unidad de la trascendencia y de su carácter de temporalidad, preguntando por el hombre, no a manera de la antropología, sino preguntando por el modo en que pertenezca la pregunta por el propio hombre a la metafísica.

¹⁶² Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza universidad. p. 99.

¹⁶³ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Sígueme. p. 322.

¹⁶⁴ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 171.

Metafísica del estar no es pues metafísica sobre el estar, más bien significa la metafísica que sucede en cuanto estar “**La metafísica *del ser-ahí* no es solamente la metafísica que trata de ser-ahí, sino que es la metafísica que se realiza necesariamente *como ser-ahí*.”¹⁶⁵ El ser ahí se convierte de este modo en el fundamento de la metafísica, y de aquí a ser considerada esta última como ontología fundamental.**

¹⁶⁵ Ibid. p. 194.

3

**El regreso a la verdad:
El camino heideggeriano a la verdad.**

3.1

Verdad y existencia.

En este camino por dilucidar el problema de la verdad en Martín Heidegger, se debe mostrar la manera en que se da la relación entre el *Dasein* y el ser o la verdad, con miras a determinar la importancia de dicha relación.

Hemos convenido en afirmar que para Heidegger el ser-ahí, el hombre, significa ser-en-el-mundo. Como se afirmó páginas antes, el hombre es un ente que tiene como principal característica la *posibilidad*, rasgo en que para Heidegger a este ente que es el hombre le va su propio ser. Es así que como posibilidad, el hombre no puede ni debe verse en abstracto y mucho menos en sí mismo, sino en un existir en un mundo. Mundo, que como vimos anteriormente, para Heidegger implica que su examen debe ser el punto de partida de la analítica existencial.

Ahora bien, recordemos que el término alemán *Dasein* es compuesto por la palabra *da* que se traduce al español como *ahí*, lugar donde el ser, puesto que el hombre lo comprende, se manifiesta. Mundo significa, en un sentido óntico, la totalidad de los entes o cosas “ante los ojos”, tal espacialidad viene como un a-priori; sin embargo, la espacialidad a la que Heidegger alude posteriormente a ese mundo en sentido óntico, obedece a la espacialidad de la preocupación.

El hombre se encuentra de este modo templado anímicamente, arrebatado y agitado por el ente. Sólo frente al *Dasein* es como el ente se hace patente en sí mismo, la patentización del ente sólo

es posible gracias a una previa comprensión del ser que posee el Dasein. Es en ese hacer patente al ente, en donde el hombre lleva a cabo su esencia como existencia, lo que propiamente significa el *estar ya fuera* que caracteriza al Dasein es la posibilidad de iluminación o desocultamiento del ser del ente y es en este desocultamiento en el cual acontece la verdad del ser.

Es en la verdad donde para Heidegger se encuentra la referencia acerca del hombre entendido como existencia, **“Ser –no entes- sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el “ser ahí” es.”**¹⁶⁶ Y mas acertadamente esta afirmación tiene que ver con aquella verdad como un desocultamiento, este último es el que acontece sólo por el hombre y es lo que a su vez lo determina como existencia. En la existencia el hombre con su estado de abierto *hacia* el mundo, es ya afuera y se dirige al ser.

“Es decir, con el existir del hombre, con la *Existenz* del hombre, sucede ese abriente irrumpir, ese abriente romper en el ente, de suerte que el ente queda dentro de esa esfera de patencia, viene a parar dentro de ella en tanto que manifiesto, es decir, al volverse manifiesto mediante aquel irrumpir, viene a entrar, viene a parar, viene a dar dentro de ese patente *Da*, de ese manifiesto “ahí”, que es como entonces también la existencia o Dasein o ser ahí puede encontrarse a sí misma (de ese patente *Da*, de ese manifiesto *Ahí*, como el cual puede entonces la existencia encontrarse también a sí misma).”¹⁶⁷

Esta comprensión del ser es la que para Heidegger caracteriza al hombre como humano en el sentido del ser ahí *auténtico*. La verdad alinea de alguna manera una relación de forma esencial entre el ser y el hombre, en donde sin una patentización el ser no podría ser, valga la arriesgada expresión, y viceversa, sin esa patentización el hombre no podría ser hombre.

Sin duda la percepción que ofrece Heidegger acerca de la verdad, es la de aquello que singulariza al hombre frente a los demás entes; sin embargo, lejos está eso de significar que el propio hombre se adueñe del ente, es decir que esto no lo constituye en el dueño de la verdad o del ser, sino que podemos comprender que a lo sumo, el hombre se convierte en el servidor del ente. Podremos así afirmar, junto con Heidegger, que el hombre es el instrumento de patencia del ser **“Dejamos ser las cosas como son, dejamos ellas mismas a ellas mismas, las dejamos a sí mismas, aun cuando y precisamente cuando nos ocupamos de ellas con toda intensidad que fuere. Precisamente en el uso y para el uso tengo que dejar a la cosa ser lo que ella es.”**¹⁶⁸

¹⁶⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 251.

¹⁶⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 148.

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 111.

Patencia o verdad pensada desde el hombre, representa un comportamiento de éste como ser verdadero, es decir que esto consiste en dejar ser al ente, dar libertad al ente en su ser de mostrarse y por lo tanto de permitir que se manifieste tal como él es. Pero además debemos tener presente que para Heidegger este mostrarse que ya implica un desocultarse, es del mismo modo una patentización que oculta, ya que como hemos visto para el filósofo alemán todo desocultamiento se da a partir de un ocultamiento.

No podemos pasar de largo ante la importancia que implica la libertad en el mostrarse del ente, ya que sin esa libertad la verdad simplemente no puede manifestarse. La libertad es pues, condición de posibilidad de la verdad.

Detengámonos a revisar hasta dónde hemos llegado con lo relacionado a la existencia y la verdad en Heidegger. Si resolvemos la cuestión de qué es lo que hace que estemos en el ahí del Dasein, entonces podremos comprender lo que significa el mundo, los objetos del mundo y por tanto lo que es la verdad. **“La respuesta a la pregunta de cuál sea la esencia de la verdad depende de si logramos aclarar la existencia, ser-ahí o Dasein mismo, es decir, a nosotros mismos en nuestro existir, en nuestra *Existenz*, de forma tan original que, a partir de la esencia de nuestro propio existir, veamos en que medida le pertenece esencialmente algo así como verdad.”**¹⁶⁹

En Heidegger la verdad ahora es a partir de la apertura que está en el estar. Esta forma de comprender la verdad toma un giro hacia lo que la tradición olvidó cuando fue determinada la verdad como lo presente en la concordancia de un juicio con el objeto. Para Heidegger el conocimiento solamente puede ser legítimo o verdadero cuando éste es descubridor **“Una proposición es verdadera” significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-ponere*, muestra, “permite ver” el ente en su estado de descubierto.**¹⁷⁰ Este ser descubridor es lo que se encuentra fundado en la apertura del estar.

Es cierto que la existencia posee dos formas de ser que para Heidegger pueden darse a la manera propia o impropia. La primera de éstas es el *ser ahí* o *estar* que se deja llevar por habladerías, que no se atreve a enfrentarse al ente, que no es él mismo, en su completa facticidad. Como ya hemos visto esta impropiedad del *estar*, se da de igual manera en el ente pero como la apariencia, es decir como el ente que se muestra en su estado de descubierto, pero que sigue

¹⁶⁹ Ibid. p. 81.

¹⁷⁰ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 239.

estando en lo que aparenta. **“Ser y apariencia significa: lo real a diferencia de y en contraste con lo irreal; lo auténtico contrapuesto a lo inauténtico.”**¹⁷¹ Lo inauténtico aquí puede llevarnos a observar al ente como lo que no se muestra de manera total, que nos da una mera apariencia.

El *estado de abierto* del *estar* le pertenece necesariamente, es inherente a él, y de la misma forma que **“La verdad y su necesidad no pueden probarse, porque el “ser ahí” no puede ser para sí mismo “objeto” de prueba.”**¹⁷² Resulta así que la verdad y el estar son fácticos, y no pueden fundarse de otro modo. El cuestionarse el porqué de que la verdad sea de esa manera, no puede contestarse puesto que realmente no puede ser diferente, quizá la siguiente expresión del filósofo alemán ayude a aclarar esto **““En sí” no hay manera de ver, en absoluto, por qué los entes hayan de ser descubiertos, por qué tengan que ser la verdad y el “ser ahí”.”**¹⁷³

Existe la cuestión del proyecto del *Dasein* que lo define como su modo de ser, es decir, se refiere a la comprensión del mundo por su proyecto, a la totalidad de significados que constituyen ese mundo. Esto ocurre precisamente por el estado de abierto que permite el proyecto del *Dasein* insertando a las cosas en ese poder ser. Como hemos visto antes, este proyecto es la esencia misma del *Dasein* como ser en el mundo **“Pero el rechazar tal apertura del ser no significa para la existencia sino renunciar a su esencia.”**¹⁷⁴

Cabría mencionar aquello que afirma Vattimo acerca del ser en el mundo en Heidegger, el cual no tiene nada de “sujeto” de que habla la filosofía moderna, ya que para Vattimo esa noción hace suponer que el sujeto es algo que se contrapone al objeto el cual es entendido como simple presencia. **“El *Dasein* no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el *Dasein* es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto.”**¹⁷⁵

Esa relación que se realiza entre el *Dasein* y la cosa en el mundo se da en un encuentro directo, en donde el *Dasein* se apropia de la cosa como tal. Ese apropiarse de la misma manera se da en el sentido de un proyecto, es decir, la cosa es un instrumento del proyecto que es propio de la existencia. Así la diferenciación entre la forma auténtica e inauténtica del *Dasein*, tiene precisamente que ver con un proyecto original en el que *alguien* es quien elige ese proyecto, lo

¹⁷¹ Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE. p. 94.

¹⁷² *Ibid.* 250.

¹⁷³ *Ibid.* pp. 149-250.

¹⁷⁴ Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 161.

¹⁷⁵ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. p. 35.

que no ocurre en lo inauténtico de la existencia, donde el *Dasein* se deja llevar por las *habladurías* de los demás. La inautenticidad del *Dasein* se manifiesta en el encontrarse precisamente en un proyecto no elegido por uno mismo.

El que la verdad le pertenezca al *Dasein*, como arriba hemos descrito, se da en el sentido en que la verdad está como un desocultamiento en las cosas mismas que se encuentran delante, el ente es lo verdadero antes de serlo, como en la tradición filosófica, el enunciado, es así que **“Pues la existencia o *Dasein* no decide ciertamente acerca de lo que pueda advenir o convenir al ente, sino que a la inversa es la existencia o *Dasein* la que se orienta por el ente.”**¹⁷⁶

Si el hombre logra conocer lo verdadero, esto se debe a que todo ente posee una verdad ontológica, lo que es un sacar del caos original al ente. El hombre descubre en los entes la verdad, la cual proyecta el *estar* en ellos en virtud de su propia naturaleza descubridora, de estado de abierto, de verdad. **“El “ser verdadero” como “ser descubridor” es un modo de ser del “ser ahí”. Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente “verdadero” en un sentido todavía más original. Los fundamentos ontológico-existencialios del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad.”**¹⁷⁷

La verdad en un existencialio del *Dasein*. Tiene por fundamento la existencia de éste **“La verdad la suponemos, “nosotros”, porque “nosotros”, siendo en la forma de ser del ser ahí, somos “en la verdad”.”**¹⁷⁸ Al ser la verdad una especie de *propiedad* del *estar*, se le otorga un valor universal a la verdad, ya que se establece la verdad como parte de la estructura de todo *estar*.

Ahora podemos convenir en que existe una importancia primordial entre el *ser ahí* o *estar* y la verdad o el ser, la manera de la propiedad del *Dasein* muestra cómo es que la existencia es verdadera y de ahí a que se pueda llevar a cabo una relación fundamental con el ser de los entes. Tenemos ahora que pasar a otro aspecto significativo sobre el tema general de la verdad, veamos una cuestión importante de lo ente.

¹⁷⁶ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 129.

¹⁷⁷ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 241.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 249.

3.2

El ocultamiento del ente total.

Hemos indicado arriba con Heidegger la relación del *Dasein* o *estar* con el ser o la verdad a manera de la propiedad del primero. observamos cómo es que el *Dasein* no es el “dueño” (valga la expresión) del ser, sino que éste lo “llama”. Así mismo pudimos notar la singularidad que posee el *Dasein* con respecto a los otros entes, pero para alcanzar a observar tal distinción de una manera mas amplia conviene ahora analizar lo que ocurre con el ente mismo.

Heidegger nos dice que el ente es dentro de la significación griega *physis*, identificada ésta por Heidegger como *aletheia* que es: “el ente como tal en su totalidad.”¹⁷⁹ Es decir que la esencia del ente está en ser una fuerza que brota y permanece. Corresponde por lo tanto a la verdadera ontología, la cual manifiesta Heidegger se encuentra en los llamados presocráticos como Anaximandro, Heráclito y Parmenides, ser aquella que muestre lo que significaba el ser y que la tradición filosófica “arrojó” al olvido. Si el uso de la palabra, como afirma el filósofo alemán, cuando el lenguaje se convierte en mero palabreo, dio como resultado el alejamiento del ser, Heidegger trata de ir más allá de dicho olvido, pero teniendo ya la propia experiencia de ese olvido.

¹⁷⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 24.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 22.

La importancia hallada por Heidegger en la palabra griega *physis* procede de que para el filósofo alemán **“solo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son.”**¹⁸⁰ Y en la época que el filósofo reconoce como la época en que se lleva a cabo el despliegue decisivo de la filosofía occidental, fue en la que la propia palabra *physis* contemplaba al ente en su totalidad.

La palabra *physis* para Heidegger posee una fuerza nominativa propiamente filosófica, es la palabra que expresa lo que se abre por sí solo **“lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante el despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo,”**¹⁸¹ Sin embargo esta afirmación puede llevar a suponer que se trata solamente de lo ente, o sea de lo patente, cuando no es así; pues aquello que lleva al ente a brotar y mantenerse es el ser mismo, por lo que el ente llega a ser y sigue siendo.

Y el filósofo va más allá cuando afirma que no es mediante la naturaleza que los pensadores han llegado a lo que es la *physis*, sino a la inversa, **“a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar *physis*.”**¹⁸² Sólo porque la propia palabra *physis* permite eso, es como significa originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, y la historia humana entendida como la obra de los propios hombres y de los dioses, de tal manera que *physis* significa la fuerza imperante que es regulada por sí misma, es el salir de lo oculto. En esta fuerza están incluidos tanto el devenir como el ser.

Podemos ahora comprender la importancia del término *physis* para Heidegger, pues esa palabra quita lo oculto al ser o muestra la determinación del ser en lo ente, **“En cuanto el ente es como tal, se pone y está al descubierto,”**¹⁸³ Hecho que se representa perfectamente en la palabra griega *aletheia*, que significa desocultamiento, de la cual ya hemos estado observando algunos rasgos importantes y sobre la que volveremos más tarde; debemos seguir explorando lo que ocurrió con el ser y su desocultación en la palabra *physis*. Cuando se abordaron en este escrito los planteamiento filosóficos, según Heidegger, de Parménides y Heráclito, pudimos constatar la manera en que estos pensadores griegos concibieron al ser, y su perfecta “representación” en la palabra *physis*; Heidegger trata de recobrar la palabra ser, y en este caso por lo antes expuesto la propia palabra *physis*, e intenta hallar la diferencia entre ente y ser en el pensamiento griego

¹⁸⁰ Ibid. p. 23.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid. p. 97.

original que no desvirtuó a la ontología, como después ocurrió, y que devino en el olvido mismo del ser; se trata pues de rebasar aquel olvido.

Para Heidegger la palabra ser encontraba su verdadero despliegue en la filosofía temprana que en la moderna, la base del pensamiento moderno puede verse, según Heidegger, en la filosofía de Platón y Aristóteles; sobre ambos ya hemos analizado algunos puntos importantes con Heidegger, en donde el término se volvió más oscuro cuando confundían el ser con la simple presencia o con la idea, materia que quedaba de lado en la filosofía original donde podían separarse perfectamente los términos. Podemos determinar que la dificultad del pensar no existe tanto en encontrar el término ser, sino en conservarlo de manera original, sin desvirtuarlo de su verdadero significado y alcance, pues el ser si bien es cierto se ha mencionado por la mayoría de los pensadores, no todos han observado su distinción con lo ente.

El preguntar por el ente como tal, tiene ya inmerso el preguntar por lo que está más allá del ente, es en su fundamento el preguntar mismo de la metafísica, es en todo caso el preguntar por la *physis* en la asignación misma del meta (mas allá) del griego en la palabra metafísica. De manera constitutiva el preguntar pregunta por lo ente y lleva en sí la pregunta por el ser, es preguntar por lo ente con referencia al ser, pero en el preguntar metafísico de la tradición, se pregunta por el ente en donde lo temático es éste y no el ser, por lo que el ser queda oculto. También cuando vimos lo expuesto por Heidegger en Heráclito y Parménides, convenimos en que Heidegger acepta los términos utilizados por los pensadores griegos, como son *physis*, *aletheia*, y *logos*, todos estos términos tienen que ver con la posibilidad de captar el ser, cuestión que reiteramos, la tradición filosófica olvida.

Como se ha estado viendo en todas estas páginas, Heidegger realiza la destrucción de la historia de la ontología, desmonta mediante la crítica la filosofía tradicional para tratar la cuestión del ser. Heidegger insiste que mostrarse las cosas en sí mismas es un arduo esfuerzo, que nada tiene que ver con las habladurías sino con el choque directo con ellas, esto claro en atención a que la primer apariencia de las cosas no tiene que ser la más original. El observar o establecer un contacto directo con lo ente en lo presente no inicia la relación con ello, sino que es encontrar una orientación ya previa. Esta orientación que permite la primer relación y descripción del ente es fundamentalmente un saber que ya ha sido adquirido de una *tradición*.

Así en este conocimiento de una tradición con respecto a lo ente, Heidegger lo sitúa como un encubrimiento del ser, más que como una deformación de las cosas mismas. El uso de conceptos

por esa tradición que permiten suponer lo objetivo del “conocer” el ente no son necesariamente una experiencia originaria de lo ente, la entrega de esos conceptos no garantizan su validez ni mucho menos su veracidad. De aquí la necesidad de Heidegger por penetrar en los términos que conforman la ontología de la tradición y que ha propiciado el olvido del ser, con la finalidad de obtener el efectivo darse de las cosas mismas.

El método que utiliza Heidegger, por esto, es la fenomenología que es el ir a las cosas mismas, significa la des-construcción de la tradición en el modo fenomenológico de enfrentar los problemas planteados para captar el ser. Sin embargo, no debe pensarse la tradición con un aspecto negativo, suponer esto podría implicar dejarla de lado por la reflexión. La razón última de la crítica histórica heideggeriana, es de precepto ontológico, tiene que ver con la condición histórica y por lo tanto ontológica del *Dasein* mismo.

Anteriormente señalamos que el *Dasein* acontece históricamente en el mundo, es decir que Heidegger logró establecer la historicidad como una dimensión interna de la propia existencia humana, en ella se da el hacerse propio del *Dasein*. En lo que le va su ser, su irse gestando; el *Dasein* es en la forma de un proyecto arrojado, desde las posibilidades que es su modo de ser. Dado este carácter histórico del *Dasein*, el pasado no puede verse como un conjunto de acontecimientos anteriores a un ahora, y que como tales ya han pasado, sino que deben ser entendidos como algo que están en el presente, en la propia proyección de la posibilidad que no desaparece del *Dasein*; la apertura del *Dasein* a lo posible, a un futuro es la forma de ser del pasado, entendiéndolo a la manera ontológica, podemos decir que “haber sido ya” y “tener que ser” dicen la misma cosa. De esta forma la existencia humana en el ver hacia el futuro asume su propio pasado y gesta su propio ser. Esto es lo Heidegger concibe por *historicidad* y es el sentido primario, el que funda los posibles significados del término “historia”.

La historicidad como condición ontológica se encuentra en todo el comportamiento humano, todo acto de comprensión por lo tanto se inscribe en esta historicidad. Por esto es por lo que no podemos pensar que la tradición filosófica pueda representar un papel negativo para el conocimiento filosófico, sino que justamente debemos tomarla como posibilidad. Es lo que Heidegger denominó como los “previos” que son lo que permiten, junto con otros fundamentos, la interpretación, o porqué no decirlo así, la comprensión de algo. Esto es lo que permite observar a la tradición filosófica como algo positivo.

Así, se hace necesaria una reflexión histórica sobre la propia historicidad ontológica, con la finalidad de captar en todo caso al ser, ya que éste se nos fue entregado por la tradición como algo opaco, de manera que lo encubre más que lo descubre, pero que como vimos no es del todo negativo, antes bien permite ver que algo se extravió. Se trata de lograr un regreso al pasado para apropiarse de él, es el reconstruir la experiencia del ser que se daba en lo que fueron los fundamentos de la filosofía de la tradición, y que esta última dejó en el olvido. Al comprender el origen se libra la mirada de lo que fue opacado.

La palabra ser, quedó muy gastada por la tradición; la historia del ser significa el envío del ser en que se retrae él mismo, de acuerdo a la afirmación antes analizada de Heráclito de que la naturaleza (podemos entender el ser) ama el ocultarse. Para Heidegger la cuestión de la historia del ser es a partir precisamente de ese enviarse y sustraerse del ser. Ya que el ser es algo que ama ocultarse, presente en el movimiento de la verdad, y por lo tanto del ser, que se encuentra en el término *aletheia*, cada época del pensamiento filosófico se da precisamente en el ocultarse en que se da el ser. La cuestión del desvelamiento es un acontecer. La ocultación del ser se da desde el momento en que el ente se muestra como esto o lo otro, lo que hace suponer que la metafísica de la tradición no va más allá al quedarse solamente en eso que el ser “muestra” pero que corresponde a ese mostrarse oculto. Desde esto es por lo que podemos concebir el pensamiento del hombre a partir del retraimiento del ser.

En la historia del ser la instauración de un pensamiento filosófico está determinado por el destino del ser que se esconde en un sentido original. El hecho de que algo se oculte para que otro aparezca es la desvelación por eso es lo presente lo más importante, pero esa presencia es solamente un momento de la estructura misma de la desvelación. Es en esa presencia en la que se basan las filosofías de una época, el pensamiento se funda en la presencia, en lo presente y deja de lado la desocultación, y esto es porque el ser así se da de manera original. Es también que la figura del ser que se da en una época domina su pensamiento y todas sus manifestaciones históricas. Así se puede captar la esencia de una época a partir de la verdad del ser que se tenga.

De aquí podemos ahora observar que lo que verdaderamente merece la pena pensarse en la tradición, para regresar al verdadero origen de la ontología, está en lo impensado por ella. Eso oculto que la tradición coloca como la verdad del ser, es lo todavía no descubierto pero que es posibilidad de descubrirse. El olvido del ser es algo tan oscuro que no es captado de esa manera, es decir, que no es pensado como un vacío o falta de fundamento. El que el ser explique un

pensamiento de época, al ser éste el que marca el olvido de sí mismo, se torna con dificultades para seguirlo, en su estructura conceptual; lo que se vuelve más difícil es el propio carácter histórico del ser.

Al igual que con las maneras de ser del *Dasein* como propio e impropio, las distintas filosofías a lo largo de la historia, pueden o bien quedarse a manera de lo impropio dejándose llevar por el mostrarse oculto del ser o penetrar hacia la estructura original del ser que es el movimiento veritativo de ocultación-desocultación. Sólo un encontrarse con la pregunta fundamental por el ser y captar ese envío oculto del mismo permite la captación de la verdad y por lo tanto el seguimiento del camino original de la ontología.

Así el olvido del ser en el transcurso del pensamiento, obedece a una parte del propio ser, es pues el ocultamiento del ente en total. Cuando Heidegger retorna al fundamento del pensar es con la finalidad de mostrar el verdadero camino que fue olvidado. Este análisis de los pensamientos realizado por Heidegger se da de manera podría pensarse arbitraria, ya que se propone la des construcción recurriendo al pensamiento primario, sin embargo lejos de pensar a un filósofo alemán que abunda en fantasías, este regreso permite que sea tomado su planteamiento como auténticamente fiel al ser.

Aunque el olvido del ser y de la diferencia de éste con el ente pertenece a la esencia misma del ser, y puesto que esto se vio en el primer pensamiento, por esto original; este pensamiento no logró conformar su poder, por decir algo, a lo largo de la historia de la ontología, siendo que desde Platón podemos encontrar el dominio del olvido del ser y hasta Hegel, pensadores que no hicieron más que confirmar, el olvido, e incluso agravarlo con el uso de un lenguaje carente de un fundamento cierto, como era el caso de la palabra *fysis* que fue transformada arbitrariamente a la palabra naturaleza, por mencionar un claro ejemplo del error de la tradición.

Debemos ahora pasar al tema central de esta investigación, directamente con aquel movimiento de la verdad como desocultamiento. Era imprescindible comprender lo que es la tradición para Heidegger así como la necesidad de patentizar la causa de su errar con lo que es la verdad en el ente. Parecería que se ha reiterado demasiado tal errar, pero el hecho más significativo es dejar bien en claro eso; esto es para observar la originalidad del pensamiento heideggeriano y la jerarquía de replantear la pregunta por el ser.

3.3

La verdad como desocultamiento.

El análisis de la propuesta heideggeriana ha arrojado como resultado la necesidad de recuperar el camino de la ontología. Si bien es cierto que la filosofía temprana diferenciaba perfectamente entre el ser y lo ente, como lo muestran los propios términos *fysis* y *logos*, de la misma manera la filosofía llamada de la tradición arrojó al olvido el ser y se concretó a tomar el ente por el ser; pero como se ha observado, el olvido del ser no es algo circunstancial sino parte del proceso mismo del despliegue del ser.

La cuestión del ente en total, representado en el término *fysis*, se analizó con base precisamente en la ocultación del ser. Esta forma de definir lo que ocurre con el ser fue realizada a manera de lo que no ocurre, es decir, que el ser no se alcanzó a definir en lo que se muestra, sino en aquello que permaneció oculto y que permitió a la tradición mantenerse en aquella "visión" inmediata del ente y por esto mismo errar en la ontología. La cuestión ahora es analizar qué ocurre con el ser en la forma de la desocultación, cómo es que puede ser esto y de qué manera se lleva a cabo tal desocultamiento.

Cuando Heidegger retoma el término *fysis* y lo describe como *lo que se oculta*, como ocurre con el olvido del ser, entonces ese término se piensa desde lo decisivo, precisamente desde el desocultar que no excluye al ocultar, sino que obligatoriamente lo necesita para esenciarse, es

decir para *hacerse*. Justo como ocurre con el término *physis*, esto se fortalece en el término *aletheia*. Ambos términos revelan la tendencia del ocultarse y el desocultarse.

El desocultarse para Heidegger se nombra con la palabra griega *aletheia*, mal traducida para Heidegger por la tradición como verdad, pues la letra *a* señala el carácter de la privación presente en ese no ocultarse o desocultarse **“En cuanto el ente es como tal, se pone y está al descubierto, *aletheia*. Traducimos esta palabra como <<verdad>>, lo que quiere decir que la interpretamos mal y sin pensarlo. Es cierto que ahora, poco a poco, se comienza a traducir la palabra griega *aletheia* de manera literal.”**¹⁸⁴ Lo verdadero es el ente mismo pues éste resulta manifiesto, y para Heidegger por medio de qué y cómo sea manifiesto el ente es una cuestión distinta.

Esta afirmación de que la verdad es en el ente por su no ocultación, se contrapone tajantemente con la afirmación de la tradición en el sentido de que para ella la verdad es lo que se encuentra en el enunciado, o el juicio que se haga sobre la cosa. Es más **“Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado.”**¹⁸⁵

La verdad significa entonces el desocultamiento, pero por lo tanto hablar de un desocultamiento lleva a pensar que antes de tal no ocultamiento estaba un ocultamiento del ente, principio que comprendimos con su alcance cuando analizamos el ocultamiento del ente en total. La cuestión de negación presente en la *aletheia* para Heidegger ni siquiera los propios griegos la vieron en su total implicación, **“quedó la palabra, pero aquella claridad de la que la palabra procedía se tornó pronto en oscuridad y volvió de nuevo a la oscuridad y se mantuvo en esa oscuridad.”**¹⁸⁶

Pero la implicación de la verdad entendida como un desocultamiento no es del todo clara, por lo que debe realizarse el análisis que permita comprender ese mostrarse del ente. Para esto debemos partir de un hecho importante y que ya hemos examinado antes; cuando afirmamos que en el estar cabe las cosas éstas se nos vuelven manifiestas. El estado de abierto del *Dasein* es lo más inmediatamente característico de él, y como se vio antes, la no cerrazón del *Dasein* es el primer rasgo ontológico existencial de la apertura. Cuando observamos el carácter del estado de abierto del *Dasein*, Heidegger lo denominó como *efectividad de la existencia*, lo que significa la

¹⁸⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 97.

¹⁸⁵ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 87.

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 88.

inmanencia de ese estado para el *Dasein*, puesto que no fue elegido por él ser de esa manera, y que además lleva directamente a relacionarnos con el mundo de manera inminente.

Lo verdadero es como tal un ente y no una característica que le venga colocada por un enunciado, **“los griegos pueden decir: el ente es verdadero en tanto ente.”**¹⁸⁷ Lo que se muestra es lo que impera y brota de ese estado de desoculto, por lo que para Heidegger ese mostrarse es la estabilidad del ser, pues la verdad como algo del ente no es añadido a éste.

Sin embargo ese mostrarse no es del todo completo, sino que pertenece a un movimiento de ocultamiento y desocultamiento, pero quizá haya que observar un rasgo importante en el mostrarse del ser, y es que ese mostrarse parece cambiar para el *Dasein*. En el círculo de significaciones, de las que hablamos páginas arriba, se nos presenta de una manera que llegamos a comprender sin estirar mucho la vista, me explico, Heidegger menciona como un ejemplo del contexto de significaciones lo que ocurre con un aula de estudio en la que tenemos tiza, borrador, encerado y aula, pues bien estas cosas se encuentran en un círculo determinado para nosotros como es esa simple aula, es decir nos restringimos al aula y nada más, sin tomar en cuenta lo que ocurre con el aula misma que se encuentra en un edificio y ese mismo edificio está en una ciudad; tenemos así que lo que nos muestra el ente se encuentra inmediatamente desoculto, pero esos círculos de significaciones no encuentran un límite fijo. Tenemos por lo tanto el cambio de las significaciones quizá en el aspecto de su alcance en su contexto.

Pero aunque esto se procure de esa manera, siempre el *Dasein* choca con la manifestación de una diversidad de varios entes. El lograr realizar enunciados sobre todos los entes muestra un hecho importante, y es que todos los entes tienen la misma forma de manifestarse, la misma forma de desocultarse, pues sobre todos ellos podemos hablar o hacer juicios verdaderos. La forma de ser del ente que nos resulta accesible determina la diversidad de su manifestarse, por lo que tenemos que analizar qué ocurre con esa forma de ser.

Heidegger identifica como formas de ser, la de las cosas o lo que <<está ahí delante>> como es el caso de las piedras; la <<vida>> como son las plantas y los animales; el <<existir>> el caso del hombre, y por último el <<darse>> como son los números y el espacio; estas formas de ser son las que determinan la manera en que se modifica la verdad, conforme a cada una de ellas. Para Heidegger lo importante por analizar ahora son sólo las dos primeras formas de ser, la de la *res* o cosa, algo ahí delante y la forma de ser del existir, propia del hombre.

¹⁸⁷ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 98.

El ente al estar siempre en un contexto manifiesta algo de su forma de ser, en el dejar ser algo el ente se manifiesta como lo a la mano, donde damos cuenta de su ser en el servir para; por ejemplo Heidegger recuerda el caso de la tiza que sirve para escribir en el encerado; debemos mencionar que esta forma de ser no se encuentra solamente en una cercanía espacial, como sería el caso de la tiza junto al encerado, sino en una cercanía de su propio contexto.

Tenemos que distinguir una razón importante y es la relación entre las cosas unas junto a otras y el *Dasein* con otro *Dasein*. Las cosas propiamente para Heidegger no son algo que estén unas con otras, como en el caso del borrador y la tiza, pues se dice que éstas están juntas, una junto a otra. Cuando tenemos en consideración dos existencias, la forma de ser de ellas no las colocan juntas, sino que se dice que un *Dasein* está con otro *Dasein*. No debemos pensar esta forma de ser del *Dasein* como un estar en el mismo tiempo, sino que ese con otro es en el sentido de una participación. De igual modo las cosas a la mano en una realidad simultánea no son unas con otras, sino solamente la tiza esta junto al borrador, pero la tiza no está junto al hombre o *Dasein*, solamente la forma de ser de la res está unta a otro ente de la misma forma de ser, pero el hombre está con otro hombre y no debe decirse que está junto a otro hombre; analicemos más esto.

Heidegger para esclarecer lo que ocurre con los entes en la forma de la res, y lo que ocurre con los hombres expone el siguiente ejemplo

“Consideremos el sencillo ejemplo de dos bloques de piedra que se encuentran en la falda de una montaña. Podemos decir que están juntos, pero no que estén ahí delante el uno con el otro. En cambio, de dos excursionistas que se cruzan en la falda del monte, sí podemos decir que son el uno con el otro. La diferencia es fácil de entender. Dos rocas son dos cuerpos materiales, y dos excursionistas son seres vivos, y además racionales, que con ayuda de su razón pueden aprehenderse mutuamente.”¹⁸⁸

De aquí es fácil observar la forma de ser de los hombres que se aprehenden uno al otro y por tanto están uno con otro, quizá quepa la aclaración de que efectivamente están primeramente uno junto a otro en un sentido espacial y temporal, pero de acuerdo a su forma de ser los dos hombres tienen conciencia y por esto participan uno con el otro en la manera de la aprehensión. Por el lado contrario los entes en la forma de la *res*, en este caso las piedras, al no poder aprehenderse por una falta de conciencia solamente se quedan en el estar juntas.

¹⁸⁸ Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 95.

Pero no debe pensarse que la aprehensión de un hombre con otro hombre propicia el *estar con*, sino que precisamente porque la forma de ser de los hombres es el *con otro* es lo que favorece al mutuo aprehenderse. Podríamos suponer por ejemplo, diría Heidegger, que los dos montañistas de los que hablamos se quedarán absortos ante un paisaje, y que ninguno pronunciara palabra alguna y donde obtuviéramos conjeturar una falta de aprehensión del uno con el otro; pero esto no ocurre así puesto que ambos están en el compartir, como es el caso la vista de ese paisaje, por lo que, ratificando la aprehensión se da con base en un ya estar con otro.

El aprehenderse de uno con otro, entiéndase *Dasein* con *Dasein*, para Heidegger no implica un conocer al otro, es decir no quiere decir poseer un conocimiento de la "vida interior" del otro ni mucho menos de su vida exterior o de cómo se comporte. En el caso de los excursionistas que comparten una panorámica que los deja absortos, es donde puede observarse que el estar uno con otro no se funda en un conocimiento mutuo, sino en un compartir algo los dos. "El <<con>> denota comunidad. Lo común radica precisamente en sentirse arrebatado igual que el otro, es decir, en que ambos (pero en común) puede decirse (o vale) algo igual. El uno se comporta lo mismo que el otro."¹⁸⁹ Pero merece la pena afirmar que en el caso de las piedras, las cuales bien podría pensarse que están una con otra pues su forma de ser es igual, no pueden ser una con otra sino una junto a otra. Como rasgo distintivo de la forma de ser del *Dasein* tenemos la conciencia, que se puede manifestar ya sea en el quedar absortos ante un paisaje o en el caso de la simple charla con palabrería, semblantes a que el *Dasein* accede por tener conciencia.

Como ya se ha estado vislumbrando, la forma de ser del *Dasein* uno con otro no se encuentra perentoriamente en el estar uno frente al otro en el sentido espacial temporal, sino en el comportarse igual respecto a lo mismo. En este sentido es indiscutible afirmar que ningún *Dasein* observará un ente delante en el mismo espacio espacio-temporal, podemos comportarnos lo mismo ante la cosa pero si un *Dasein* ocupa un espacio del otro para observarla, entonces podrá ocupar el mismo espacio, pero no en el mismo tiempo, por lo que el estar cabe algo delante de nosotros es distinto para cada *Dasein*. "Mas aún, no sólo resulta que fácticamente cada ser-cabe de cada uno de nosotros no es igual, sino que tampoco puede ser nunca igual sin diferencias, ni fácticamente ni tampoco esencialmente."¹⁹⁰ Esto dice que no hay ningún

¹⁸⁹ Ibid. pp. 97-98.

¹⁹⁰ Ibid. p. 98.

comportamiento que sea igual, sin embargo todos vemos lo mismo. Sólo que ahora debemos preguntarnos acerca de lo que significa lo mismo, ya que posibilita el compartir algo por parte del *Dasein*.

En el caso del aula para Heidegger el ejemplo de la tiza es característico de esa mismidad, si alguien muestra una tiza blanca, es natural que la persona sentada en el último asiento del aula la vea de manera distinta al que la sostiene, pues para éste la parte que observa el último será la parte trasera de lo que él observa, por lo que no verán igual, pero sí la mismidad. Mismidad e igualdad son dos cosas distintas. La mismidad no debemos pensarla en términos de lo que nunca cambia, si observamos un ente que ha cambiado no se afirma que su lugar lo ocupa otro ente, como lo supondría no captar la mismidad, sino que decimos que solamente ha cambiado, más no ha desaparecido para que apareciera otro distinto. Así la mismidad no excluye de ninguna manera el cambio, antes bien lo incluye. Podemos decir con Heidegger que **“El cambio no excluye identidad, sino que la incluye.”**¹⁹¹

Me parece oportuno esclarecer el propio término de identidad con la finalidad de dilucidar este punto, tomado de *Identidad y diferencia* **“En realidad, ésta reza: A es A. ¿Qué escuchamos? Con este <<es>>, el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.”**¹⁹² Y como es claro la unidad consigo mismo es lo que abarca el cambio. La diversidad de aspectos que la tiza pudiera ofrecernos, pudiera pensarse, es diferente, pero esto no presenta impedimento alguno. Es más Heidegger afirma que tal diversidad de aspectos quizá tenga una función esencial.

Cuando asumimos el *Dasein* en su estado de abierto, con la cosa delante, no podemos estar cavilando sobre si puede o no estar así, es decir, el estado de abierto del *Dasein* es algo indiscutible y siempre es el *Dasein* de esa forma. Cuando muchos hombres se encuentran con la misma tiza como el *ser cabe*, se aprehende la misma tiza pero no se aprehende ella en su mismidad, es decir, la mismidad de la tiza que captan todas las personas en el aula, es la mismidad de su *uso* con la que se escribe en el encerado. Lo mismo en este sentido no quiere decir, en forma terminante, aquello material que compone a la cosa como *res*, o sea no

¹⁹¹ Ibid p. 102.

¹⁹² Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos. pp. 65-67.

suponemos hablar de la mismidad primaria que se da en el ente, o podríamos decir de su identidad, sino de aquella que se obtiene en el contexto de significatividad de lo ente.

Cuando Heidegger habla de la verdad en la tradición, nos lleva a observar que la verdad se encontraba en el enunciado. Enseguida vimos que para que ese enunciado pudiera ser posible ya se presupone un estar cabe aquello de lo que se pronunciará o emitirá juicio, así que eso que nos queda delante ya se nos muestra desoculto. Este desocultamiento o no-ocultamiento es la verdad primera y la más importante y no lo que se diga de ello, pues esto último es consecuencia de lo primero y no al revés.

En el uso del ente es donde éste puede manifestarse en su forma de ser. Hacer uso de él ya implica un manifestarse, y que uno con otros ya estamos cabe él, donde ya está en nuestras manos hacer uso de él o no. Ese permanecer cabe el ente es dejar ser al propio ente como es, con la finalidad ya afirmada de hacer uso de él o no. En ese dejar ser aquello que está delante él se nos muestra en aquello que precisamente *es*. Al dejarlo ser en su manifestarse no lo alteramos y por tanto se nos muestra desoculto, para usarlo o no. **“Si no dejase a la tiza ser tiza, sino que, por ejemplo, la machacase en un almirez, entonces no la estaría usando.”**¹⁹³

Todo ente consecuentemente en un dejarlo ser nos permite hacer uso de él o no, que denota un comportamiento al igual que el no hacer uso de ellas en el sentido *manual*, por decir algo, pues un cuadro o una escultura también me permiten hacer *uso* de él, pero en otra forma de comportarse, en el cual puede el cuadro en su no ocultarse causar una impresión estética especial o no. El dejar ser lo que se nos muestra no pertenece a una indiferencia en aquello de lo que no hacemos uso, convenimos en que dejamos mostrarse al ser en el ente, ya sea para hacer uso de él o no, pero en todo caso ese dejarlo ser sin hacer uso de él, no significa el dejarlo en una nada. Antes bien para Heidegger ese dejar ser al ente es la forma más original, pues ello **“sólo es posible sobre la base de la íntima esencia de nuestro existir, a saber, de la libertad.”**¹⁹⁴ Este dejar ser lo que está ahí delante, es lo que posibilita el compartírselo de los distintos hombres, el ser unos con otros, ya sea en el sentido del uso o en el mero dejarlo estar. En todo caso lo que tenemos es la verdad del ente mediante su desocultamiento. Esta verdad es algo que pertenece a lo que tenemos delante no obstante que no es algo que podamos ver como una característica del ente.

¹⁹³ Heidegger, Martin. Introducción a la filosofía. Frónesis. p. 111.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 112.

La libertad como esencia de la verdad radica en el hecho de dejar ser al ente que se manifieste en lo abierto del comportamiento, ser el ente que es. Permitir ser al ente lleva al *Dasein* a entregarse al ente y captarlo en su propia esencia, lo que hace posible la concordancia del enunciado con el propio ente. El contexto de significaciones en el que se inscribe el ente sólo puede ser posible bajo el dejar ser; pero esto no es de manera terminal, sino que la verdad para Heidegger se le vuelve conflictiva cuando hay que tomar en cuenta que **“Puesto que el ser, fysis, consiste en ofrecer un aspecto y puntos de vista, tiene esencialmente, y por eso necesariamente y siempre, la posibilidad de ofrecer un aspecto que precisamente encubra y oculte aquello que el ente es en verdad, es decir, el estar al descubierto.”**¹⁹⁵ Si el desocultamiento del ente procede de un primer ocultamiento que tiene lugar como parte esencial del ser que se descubre, y como ya lo estuvimos dilucidando en el olvido del ser, entonces debemos pensar en aquel movimiento que posibilita que el ser se descubra y que Heidegger nos permitió captar con el término *aletheia* que designa certeramente ese no ocultamiento. El carácter privativo de ese término griego abre la posibilidad de pensar en el movimiento veritativo de ocultación no-ocultación o desocultación que procede del ser. La verdad en tanto que revelación se refiere intrínsecamente a la no verdad, es decir, a lo velado. La verdad originaria es de esencia privativa.

Debemos analizar ese movimiento veritativo para lograr comprender la verdad misma.

¹⁹⁵ Heidegger, Martin. Introducción a la metafísica. Gedisa. p. 99.

3.4

Verdad y no-verdad como movimiento veritativo.

La cuestión del movimiento que ocurre en la verdad, o el ser, logramos observarla cuando mencionamos el pensamiento de Heráclito en la frase de que *la naturaleza aprecia el ocultarse*; frase a la que Heidegger interpreta como el desocultarse (naturaleza) que ama el ocultarse, o sea que no se encuentran en una lucha sino en un perfecto acoplamiento, pues gracias al ocultamiento podemos hablar de un desocultamiento.

Cuando Heidegger retoma la palabra griega *aletheia*, recuerda que esa palabra señalaba precisamente lo que significaba la verdad de manera original; lo que expresa que la verdad no puede ni debe concebirse como la tradición la había definido, la concordancia entre un enunciado o juicio sobre algo. Hasta aquí hemos visto a lo largo de la propia historia de la filosofía cómo fue que la verdad o el ser quedó arrojado al olvido como parte esenciante del ser mismo; de igual modo exploramos el desocultamiento del ser y determinamos, gracias a Heidegger, que precisamente esa es la verdad.

Sin embargo, ya que la naturaleza ama el ocultarse, y que eso significa no que estén en lucha la verdad y la no verdad sino en un perfecto acoplamiento, debemos abordar dicho movimiento que denominaremos veritativo por ser precisamente el estado de oculto y no oculto parte esencial de la verdad misma, comprender esto es la tarea siguiente en el camino heideggeriano de la verdad.

En el momento en que hablamos de la verdad como desocultamiento, declaramos que el ente al estar siempre en un contexto manifiesta algo de su forma de ser. En ese *dejar ser* algo el ente se manifiesta como *lo a la mano*, donde damos cuenta de su ser en el *servir para*. Una vez que aceptamos que el *estado de abierto* es lo más inmediatamente característico del *Dasein* y que en *el estar cabe* las cosas éstas se nos vuelven manifiestas, estamos efectivamente llevando a cabo y captando lo que es el método fenomenológico propuesto por Heidegger. Este método, afirmamos páginas arriba, que no debe tomarse como una intuición, pues de esa forma corre el riesgo de quedarse en lo cósmico sin llegar a lo que ofrece el ente dentro de un significado, es decir y completando, la fenomenología debe trascender al plano en que el *Dasein* se desarrolla, el de la vida fáctica y lo que ello implica, la significación del ente en el mundo.

Ahora bien, en *El ser y el tiempo* Heidegger abre un tema que parece tiene que ver con ese movimiento veritativo y que se intentará esclarecer. Acordamos en que el desocultamiento del ser tiene como parte esencial un ocultamiento, y si bien el método fenomenológico intenta ir más allá de lo cósmico, es en *el estar cabe* donde las cosas se nos manifiestan de esa manera, o sea no ocultas. Pero cuando Heidegger afirma que **“Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo.”**¹⁹⁶ está haciendo alusión a algo que muestra el ente pero que no es propiamente su ser sino una apariencia, cuestión que tiene que ver con la no verdad y de la que por consiguiente tenemos que tratar.

En *Introducción a la metafísica* Heidegger muestra la distinción que existe entre lo que es por un lado el ser y por otro lado la apariencia. De la misma forma en que el estudio del ser para el filósofo alemán significa la necesidad del regreso al verdadero fundamento, la línea trazada para esclarecer lo que ocurre con la apariencia y captarla en lo que de verdad significa tiene la misma meta, llevar una efectiva reflexión en torno a lo que verdaderamente significa el término apariencia y dejar de lado aquel palabreo que lo único que trajo como consecuencia fue, al igual que con el ser, ocultarlo aún más; esto por supuesto entendido en el sentido de la tradición filosófica a la que tanto se ha estado aludiendo a lo largo de estas páginas. Se trata pues de recurrir al pensamiento griego anterior a Platón, que como es sabido para Heidegger es el pensamiento originario.

Desde un inicio al tratar este asunto Heidegger muestra lo que ambos términos expresan, **“Ser y apariencia significa: lo real a diferencia de y en contraste con lo irreal; lo auténtico**

¹⁹⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 39.

contrapuesto a la inauténtico.¹⁹⁷ Si el método fenomenológico propuesto por Heidegger era el ir a las cosas mismas, tenemos que cuando el filósofo identifica la apariencia con lo irreal, esto irreal puede entenderse a manera de aquello que muestra al ente como lo que no es en sí mismo, y por esto lo aparente constituye una genuina privación o falta de la muestra fenoménica.

Heidegger distingue el ente como lo más accesible, puesto que ya lo hemos visto en el desocultamiento, podemos determinar que el ser permanece como aquello menos evidente para el hombre a pesar de ser lo que se manifiesta desde sí mismo. En el caso de lo aparente, para Heidegger es lo que aparece a veces y otras tantas desaparece, contrario a la manera del ser que se identifica como lo que permanece y es constante.

En esta explicación acerca de lo que significan el ser y la apariencia, debemos tener muy presentes las distintas formas en que son abordados estos términos por Heidegger, pues por un lado identifica la palabra Schein que puede ser traducida por apariencia/brillo y scheinen aparecer/brillar, en donde la segunda deriva de la otra; así menciona ejemplos en donde puede advertirse el uso de esas palabras con la finalidad de comprender cual es la diferencia entre el ser y la apariencia. A la manera que advierte desde un principio al tratar este problema del ser y la apariencia, Heidegger recurre a explicaciones que se encuentran en la vida común de los individuos, así cuando menciona que en alemán la apariencia y el brillo de cualquier luz son la misma palabra, coloca el brillo como aquello que permite observar o captar lo que se muestra, es decir, "El sol, por ejemplo, sólo puede moverse en apariencia alrededor de la Tierra porque brilla, es decir, porque emite luz y aparece <erscheint> debido a su luz, la que da lugar a su aparición <Vorschein>."

Tenemos que entonces el término schein que hace referencia a un mostrarse como es el caso del sol, puede entenderse en el sentido de aquello que permite al ente ser captado; Heidegger insiste en distinguir y apartar este schein de otro término que es erscheinung (apariencia), para añadirlo al auténtico fenómeno (Phänomen) pero como una privación del mismo, o sea como un ocultarse, precisamente porque el schein tiene como fundamento lo mismo que el phänomen a saber, mostrarse en sí mismo como es, por eso el schein concierne al phänomen pero en el caso del ente que tiene incluso la posibilidad de mostrarse como lo que no *es* en sí mismo, es donde se da el carácter de la auténtica privación fenoménica.

¹⁹⁷ Heidegger, Martin. Introducción a la metafísica. Gedisa. p. 94.

Quizá ayude la siguiente afirmación de Heidegger para comprender mejor la diferencia entre el *schein* y la apariencia “fenómeno –el mostrarse en sí mismo– significa una señalada forma de hacer frente algo. *Apariencia*, por lo contrario, mienta una relación de referencia dentro del ente mismo –y que es ella misma un ente–, de tal suerte que *lo que hace referencia* (lo que anuncia) sólo puede cumplir su posible función cuando se muestra en sí mismo o es “fenómeno”.¹⁹⁸ Entiendo como apariencia aquello que puede o no mostrar cómo es lo ente en sí mismo, mientras que el fenómeno es lo que se muestra en sí mismo. Comprendemos que el Ser para los griegos es la *fysis*, el imperar que brota y permanece, y puede de este modo entenderse como lo que aparece en el sentido del *schein*, que muestra al ente, lo representa y lo pone delante, en el caso del sol es el brillo que lo muestra, que lo hace aparecer. Mientras que la apariencia del sol girando alrededor de la Tierra es parte de ese mostrarse, pero puede o no ser que efectivamente el sol este girando, es decir puede mostrar al ente como lo que no es en sí mismo.

Ya que tenemos entendido al ser como la *fysis*, ese imperar y brotar, y la verdad entendida como *aletheia* o desocultamiento, ambos términos comprenden el mostrarse del ente, sólo que como hemos visto el ente puede o no aparentar algo. Lo verdadero como tal es el ente que se muestra, lo descubierto es lo verdadero y en ese sentido es la unión de *fysis* y *aletheia* (sobre las dos palabras ya poseemos un conocimiento desde páginas arriba), en donde observamos la verdad como esencia del ser. Pero puesto que la *fysis* consiste en mostrar y ya que ese mostrar puede ofrecer un aspecto, este aspecto puede o no simplemente mostrar cómo es el ente en sí mismo o no; la posibilidad de que se presente un aspecto que encubra u oculte al ente de hecho lo que hace es mostrar al ente, característica como *fysis* el encuentro presencial del *Dasein* con el ser, pero que muestre una apariencia que oculte es precisamente la no verdad, fundamento mismo del desocultamiento o verdad.

En la desocultación del ser se lleva a cabo el ocultamiento del mismo, y éste ocurre según Heidegger en *Arte y Poesía* por la negación y el disimulo.

“La luz dentro de la que está el ente es en sí, al mismo tiempo, ocultación. Pero la ocultación impera entre los entes de dos maneras. El ente se nos niega con excepción de aquel punto único, y en apariencia mínimo, con el que damos con la mayor facilidad cuando sólo ponemos a decir del ente que es.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 41.

¹⁹⁹ Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE. p. 87.

Esta ocultación Heidegger la identifica como el comienzo de la iluminación es, como se ha dicho antes, la ocultación como parte esencial del ser, pues gracias a ésta puede hablarse del desocultamiento. Vattimo, me parece, explica mejor esto de la no verdad como parte esencial de la verdad al contestar la pregunta ¿Cómo puede la no verdad pertenecer a la esencia de la verdad? **“En el análisis fenomenológico, la originaria conexión de verdad y no verdad se muestra en el hecho de que toda verdad que expresamos o conocemos es la manifestación de un ente individual o de un grupo de entes, pero nunca la manifestación del ente como tal en su totalidad.”**²⁰⁰ A lo que se refiere Vattimo es precisamente a aquella posibilidad de que sólo conocemos al ente parcialmente, de ahí la necesidad de que **“La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serle arrebatada a los entes.”**²⁰¹

Este arrebatar del que se habla coloca el problema de la verdad en un campo que dejamos abierto cuando no se profundizó donde hablábamos del desocultamiento del ser, tiene que ver con la desvelación de la verdad misma en el encuentro presencial del *Dasein* con el ente. Y es que cuando Heidegger afirma que **“Nuestra participación en la verdad (en el desocultamiento), ¿se funda en un tomar parte? Y una vez que caractericemos más detalladamente este tomar parte en la verdad, ¿podremos ver de qué manera y por qué compartimos algo así como verdad?”**²⁰² Es aquí donde Heidegger a mi modo de ver lanza el problema de la relación entre el *Dasein* y la verdad y que como veremos ayuda a comprender el carácter de no verdad presente en el ser.

Quedamos de acuerdo con Heidegger en que la verdad es algo que no tiene presencia en el ente como una característica de él, no es algo que pueda verse ahí adelante; pero al ser la verdad algo que puede compartirse con el *Dasein* es que pertenece de alguna manera a lo que está ahí delante y al *Dasein*. Cuando hablamos de lo que significaba el ser uno con otro, encontramos la manera de comportarse con la misma cosa en el sentido de un compartir el ser de lo ente, este lograr compartir implica la indiferencia o el dejar ser al ente en su estado de desoculto, significa la libertad como parte esencial de la verdad al dejar mostrarse al ente como es en sí mismo. El ser uno con otros resultó ser el compartir el desocultamiento de lo que está ahí delante.

Cuando mencionamos el ejemplo de la tiza en que ésta se nos manifestaba como lo que estaba ahí delante, para Heidegger es igual de cierto que ésta puede o no veniros desoculta, no es una

²⁰⁰ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa. p. 73.

²⁰¹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 243.

²⁰² Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Frónesis. p. 115.

necesidad para ella misma el estar desoculta, su esencia le permite estar de igual manera oculta, **“el desocultamiento no es determinación alguna de la esencia de la tiza como tiza y tampoco del borrador como borrador.”**²⁰³ Por eso el desocultamiento puede o no advenirle a lo que está ahí delante. En el caso de la tiza, ésta al estar ahí delante ya no se ubicó simplemente como lo ahí delante, sino que al tenerla a la mano como objeto de uso, tomó otra forma de ser que ya no es solamente como la *res* o lo que está ahí delante, sino que ahora era la de lo a la mano, la del utensilio; este tomar otra forma de ser rompe con la indiferencia ante los entes ahí delante y coloca el interés en la tiza misma, ya no es algo sin más entre las cosas. Si bien es cierto que la verdad le adviene a las cosas que se manifiestan como lo ahí delante, al estar desocultas, la forma de ser de la tiza se da entre el ente y el *Dasein*, sólo que no es necesario que fácticamente haya de estar en uso, con la tiza en el aula lo observamos, y es que cuando los hombres en el aula comparten a la tiza no se hablaba de que todos la usaran, sino de compartirla en la significación que adquiere en el mundo.

Ahora bien ya hemos observado el asunto de la verdad ya no solamente como aquel desocultamiento del ente, sino como la relación entre el *Dasein* y la libertad como esencia de la verdad, pues ésta última es la que permite al ente mostrarse en sí mismo, en el dejar ser al ente. Esta forma de abordar la verdad como la desvelación y el encuentro presencial del *Dasein* con el ente mismo, es sin lugar a dudas un paso importante en la comprensión de la propia verdad, pues la verdad ahora toma a ambos como parte de su propia desvelación. Sin embargo Heidegger muestra que hay todavía un rasgo importante por esclarecer y que contribuye, a mi parecer, a explicar de forma más precisa el asunto de la no-verdad, y tiene que ver con el estado de *caída* del *Dasein*.

Ese estado de caída al que ahora se alude, posee como su característica el estado óntico del *Dasein* que hace preceder su encuentro desvelador con el ente en sí mismo, es decir, se trata de quedarse en la cosa sin penetrar lo necesario para arrancar al ser de su estado de oculto. Ya mencionamos dos formas en que el ser se encuentra oculto, una es la negación y otra es el disimulo, este último es el que tiene que ver más tácitamente con el estado de caída del *Dasein*, veamos porqué.

El disimulo puede entenderse como el engaño que procede de la apariencia al mostrar ésta al ente como lo que no es en sí mismo, **“la apariencia no sólo hace aparecer el ente tal como**

²⁰³ Ibid. p. 119.

propriadamente no es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser.²⁰⁴ Cuando esclarecíamos el *Dasein* lo ubicamos en la *vida cotidiana*, donde el hombre tiene una existencia de yecta inauténtica, de la cual tiene posibilidad de salir, que implica el poder desenvolverse en la verdad **“Como mucho, usamos la diferenciación como una indicación moral y regla de vida para evitar la apariencia y aspirar, en cambio, al ser: <<ser más y parecer menos>>.”**²⁰⁵ Esta afirmación abre la expectativa de un querer salir de lo oculto incluso a manera de lo que ocurre en la propia vida cotidiana, al igual que cuando vimos la cuestión de la apariencia y el ser, Heidegger busca respuestas en la vida fáctica del hombre, en lo que se dice de común y que para el filósofo alemán posee mucho de un conocimiento verdadero como es el caso de aspirar a ser más, y no a engañar con la apariencia razones que se esgrimen y que parece nadie percibe en su real importancia.

El disimulo correspondería al estado de caída del *Dasein* cuando éste se entrega a lo cotidiano y se disgrega en las “habladurías”, la “avidez de novedades” y la “ambigüedad” donde el *Dasein* tiende de esta manera no a comprender la cosa en sí, sino a comprender lo que se dice de ella. Corresponde esto a la inautenticidad del *ser ahí* que como ya vimos se arroja a la palabra de lo cotidiano que permite captar solamente el ente de manera próxima, quedando simplemente en el discurso. En las “habladurías” Heidegger identifica el habla como aquello que hace referencia a lo ente en donde el que escucha ya no se enfoca en el propio ente sino en lo que se habla de él, por eso en las habladurías **“El hablar ha perdido o no llegó a lograr nunca la primaria relación del ser “relativamente al ente de que se habla”, y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de transmitir y repetir lo que se habla.”**²⁰⁶ De ahí que el habla de la vida cotidiana se convierta en algo pretencioso que toma un carácter autoritario, pues al llegar cada vez más lejos, en el sentido de que es lo más compartido por todos en la vida cotidiana, se convierte en algo con autoridad para todos. Aquel contacto directo con la cosa para llegar ¡a las cosas mismas! que debe ser primordial en la relación fáctica del *Dasein* con lo ente para llegar al ser, queda de lado en la inautenticidad que constituye las “habladurías” en un transmitir y repetir lo que se habla, claro que con falta de una base de lo que se habla.

²⁰⁴ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 103.

²⁰⁵ *Ibid.* p. 95.

²⁰⁶ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. FCE. p. 187.

Contrario a lo que podría pensarse esa falta de base no lleva al fracaso de las habladurías, antes bien las favorece en su alcance y propagación, **“Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa.”**²⁰⁷ Despojando al *Dasein* de un acercamiento a la verdad, desarrolla en él una manera indiferente comprensibilidad, lo que se habla ahora del ente cierra la posibilidad de comprender de cierto al ente y no permite abrirlo en su entraña misma, sino que lo encierra aún más en el creer que por las “habladurías” se ha alcanzado la comprensión de lo hablado gracias al habla.

“La avidez de novedades” radica en el “ver en torno” en donde el *Dasein* se deja llevar por el aspecto del mundo, que recordando es lo irreal, lo inauténtico. Deja de lado la intención del comprender algo al posar la vista sobre eso al *sólo* ver, es decir, que “la avidez de novedades” es el “ver en torno” que ya no tiene nada a la mano de lo que haya que “curarse” sino que permanece en lo más lejano al estar únicamente viendo sin, digamos, prestar atención a algo en particular, lo que propicia que **“La avidez de novedades es en todas partes y en ninguna.”**²⁰⁸ Este modo de “ser en el mundo” trae a consecuencia una nueva forma de ser del *Dasein* cotidiano, es el desarraigo constante de éste con el conocer.

“Habladurías” y “avidez de novedades” tienen una peculiar relación cuando las primeras *dictan* a las segundas qué es lo que debe ser visto, ambas otorgan al “ser ahí” el engaño de poseer una “verdadera vida”, o mejor dicho una “vida auténtica”, cuando por supuesto no es así. Esto es lo que para Heidegger muestra un tercer fenómeno que caracteriza el “estado de abierto” del “ser ahí” cotidiano que es la “ambigüedad”.

Las “habladurías” y la “avidez de novedades” hacen que en lo cotidiano todo pueda ser comprendido y que todo pueda ser “visto”, claro entendido en el sentido de las “habladurías” de la no-verdad de lo hablado y en la “avidez de novedades” en el ver todo sin ver nada. Así todo tiene el aspecto de ser genuinamente comprendido, pero a decir verdad no lo está precisamente por lo antes expuesto, pero pudiera ser que tenga el aspecto de ser así o no. Esa “ambigüedad” lleva al *Dasein* en lo cotidiano a sospechar que puede o no ser que todo sea comprendido, es el “poder ser” del *Dasein* que se basa en esa sospecha; en lo cotidiano puede alguien sospechar, en el sentido de anteponer el futuro de algún hecho, de tal manera que cuando esa sospecha se transforma al fin en el hecho la ambigüedad lleva al ser ahí a apartarse del hecho y volverse hacia

²⁰⁷ Ibid. 188.

²⁰⁸ Ibid. p. 192.

sí mismo. Pero las “habladurías” actúan de manera rápida haciendo que lo ahora sospechado y por fin *hecho* de nuevo se propague en lo público *haciéndose* nuevamente una habladuría. Por lo que ahora la sospecha es precisamente en que todo se convierta en habladurías y por consiguiente el habla y la avidez de novedades hacen *ver* como *inimportante* el realizar y el obrar.

Volviendo tenemos que el disimulo pertenece al estado de “caída” del ser ahí cuando éste, desenvuelto en lo cotidiano se vislumbra en las “habladurías”, la “avidez de novedades” y en la “ambigüedad” tomando por verdad lo aceptado por todos, lo ya descubierto por todos y eximiéndose de un descubrimiento originario desentendiéndose de su existencia propia, de tal manera que acepta la apariencia o desfiguración de lo real, de lo auténtico que es el ente como *physis*.

Como puede verse, Heidegger ya une los dos fenómenos, el del ente como es en sí mismo y el del ente como no es en sí mismo; por supuesto que entendidos ambos en el encuentro con el *Dasein*, como un descubrimiento y un encubrimiento, que por su propia esencia se implican e integran en cada momento del contacto entre ente-*Dasein*, que como puede observarse, esto ocurre en una articulación unitaria temporal, quizá no del todo definida, pero sí que fácilmente puede indagarse.

Cuando Heidegger menciona la inautenticidad del *Dasein*, está colocando la importancia histórica en el hecho de que precisamente el hombre es siempre existencia *caída*, inauténtica. Entonces cuando ya se entabla el contacto con el ente, y puesto que acordamos arriba que este estado de *caída* hacia permanecer al *Dasein* solamente en lo óntico puesto que se separa de una relación hacia el ser, Heidegger lleva a un paso muy decisivo con este tema de la no verdad, pues si la verdad tiene como su esencia la libertad en ese dejar ser al ente, cuando se da la relación con el *Dasein*, es éste el que permite al ente mostrarse tal como es, sin embargo también puede llegarse a pensar que tal libertad puede llevar al ente a mostrarse deteriorado, sin mostrarse como tal es en sí mismo. De manera muy general, podemos afirmar que este estado del *Dasein* forzosamente tiene ingerencia en la forma de ser de la verdad, o sea que puede o no ser ciertamente en la verdad o en la no verdad.

Pero esto no quiere suponer que la verdad esté completamente en el *Dasein*, independientemente de que pueda llamarse a esto subjetividad, cuestión que para Heidegger no posee ninguna base; sino que debe especularse acerca de la propia apertura que permite al ente captarse, si la libertad se vio que era ésta la que poseía al *Dasein* y no al revés y puesto que la

libertad es la esencia de la verdad, es precisamente la libertad la que permite a la verdad mostrarse o no, la no verdad es así algo que se deriva de la misma verdad. Y es que el *Dasein* al arrancar la verdad al ente, lo que pone de manifiesto es la necesidad de desenterrar al ente del estado en que se manifiesta que es el de la cotidianidad que involucra la salida de la inautenticidad del *Dasein*, y que sólo puede llevarse a cabo cuando se va a las cosas mismas, en el choque continuo con el ente, que puede ocultarse de nuevo.

Mostrar es iluminación, es el desocultamiento y con ello significa originarse en lo oculto, en este sentido es negación. Es lo que significa el ente mostrándose como lo que no es, parte de su propia esencia, apariencia y ser se llegan a confundir siendo de esta manera el disimulo. La disimulación del ente es pues de la esencia del ser, es la no verdad que no tiene que ver con un sentido lógico sino meramente ontológico donde la no verdad no es el opuesto a la verdad sino que forma parte de su esencia. La verdad originaria por eso es de esencia privativa, como se asignaba en la palabra griega original de *aletheia*.

La condición de caída del *Dasein* a manera de la inautenticidad, conlleva precisamente esa posibilidad del ser que se retrae ocultándose, me explico; cuando Heidegger afirma que lo que se mira en los hombres a manera de lo cotidiano como el querer ser mas y aparentar menos, está manifestando la posibilidad de que el hombre pueda de la misma manera que llegar a ser mas permanecer en la apariencia, que procede de la propia caída; es decir, que ya que el ser se encuentra tanto en los entes que no son el *Dasein* como en este mismo, es la manifestación de la verdad la presente a manera de la no verdad, el mostrarse como lo que no es en sí mismo, la inautenticidad

“La cuestión de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser... La pregunta por el ser-humano, en su dirección y alcance, está ahora únicamente determinada desde la pregunta por el ser... En la esencia de la ex-sistencia, como tal lugar de la manifestación del ser, tiene que fundarse originariamente la perspectiva de la manifestación del ser.”²⁰⁹

La condición de caída es entonces posible porque la verdad implica la no verdad. El *Dasein* está existencialmente en la verdad como en la no verdad no por alternativa, ni separadamente, sino en su conjunto, en su unidad.

²⁰⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. pp. 184-185.

Al igual que cuando observamos el ocultamiento del ente en total y mencionamos que para Heidegger no es del todo negativo el olvido del ser, ya que la posibilidad de captar al ente en total está presente y “empuja” al *Dasein* a captar el ser en lo no dicho por la tradición; de la misma forma la no verdad hace que el *Dasein* se aferre a indagar lo que ocurre con el ente. El ocultamiento puede observarse como lo no esclarecido y cuestionable de los entes en el estar cabe, pero el hombre que está según su propia existencia afuera, es decir, que está en el estado de abierto, se aferra e insiste en la verdad como desocultamiento, ya que la historicidad como condición ontológica se encuentra en todo el comportamiento humano, todo acto de comprensión por lo tanto se inscribe en esta historicidad.

Convenimos en esto que la condición de caída y el error acerca del olvido del ser al tomar a éste como lo ente en la tradición, se fundan en la esencia misma de la verdad. El error nace en el enlazamiento de la desocultación y la apariencia, se muestra en la falsedad de conocimiento por no ir a las cosas mismas al quedarse en el estado de lo cotidiano. En el error la apariencia se hace fuerte y conduce al hombre a desplazar lo ente, a no hallarlo como un ocultamiento. El carácter histórico del ocultamiento del ente en la filosofía es precisamente ese olvido del ser, la metafísica insistió en lo que manifestaba el ente y en tomarlo como verdad, pero que como hemos visto es parte esencial de la verdad, por lo que la historia de la metafísica desde Platón y hasta Hegel es la historia del ser.

Hablar de la no verdad puede parecer sin embargo algo paradójico, pero ahí es donde radica la fuerza de la propuesta heideggeriana al asomarse a aquello que la propia tradición olvidó, y que proporciona el verdadero camino hacia la comprensión del ser. Por eso en *Introducción a la metafísica* Heidegger retoma su planteamiento realizado ya en la obra de *Qué es metafísica* pero que no fue respondida, la cuestión de la nada. El poderío del planteamiento del filósofo alemán está en la trascendencia del *Dasein* para hacer problemático al ente y así encontrar los fundamentos del ser. Esta es una de las diferencias fundamentales con la tradición que se satisfizo en apartar el problema de la nada al no hablar de ella y supuestamente acercarse solamente al ser, lo que a su vez determinó tomar al ente como mera presencia.

Por esto mismo es por lo que hombre debe aferrarse a la verdad, “**Lo verdadero no es asunto de cualquiera sino sólo de los fuertes.**”²¹⁰ aunque la no esencia de la verdad no nazca sencillamente de la incapacidad del hombre, sino de la esencia de la verdad. El verdadero

²¹⁰ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Gedisa. p. 125.

preguntar por el ente mantiene una ambigüedad entre lo que es el ser y el ente mismo, pero es ahí donde imputa lo problemático del error y lo asume como la riqueza de comprender el ser, riqueza que se había manifestado oculta. Pero la apariencia hace que el ente se muestra de distintas formas como no es en sí mismo, no agota su ocultamiento y de ahí la necesidad de que el hombre esté aferrándose, esa es la historia del ser. El efectuar la manifestación ocultante es de la misma manera alcanzar la desocultación, con ello la existencia y la historia, es lo positivo de la no verdad que permite la iluminación del hombre que se convierte histórico al acontecer en el ocultamiento del ente en total para llegar a la verdad. La historia es así las distintas maneras en que el hombre, al servicio del ser, comete la patentización de la verdad.

Sólo sabe aquel que entiende que debe volver a aprender constantemente y el que, a raíz de esta comprensión, haya llegado ante todo a la posición de poder aprender siempre. Esto es mucho más difícil que poseer unos conocimientos.
Martin Heidegger.

Conclusiones.

Como las resoluciones que se toman después de haber meditado algo, las conclusiones a las que podemos llegar en el tema aquí expuesto son variadas; intentaré mostrar algunas de ellas manteniendo la distancia con respecto a que no es nada fácil hablar de “conclusiones” en una exploración sobre cualquier tema tratándose de Martin Heidegger. En términos rigurosos llegar a las “conclusiones” merecería agotar hasta el final la exploración de un pensamiento, una idea o un argumento, cuando es que el propio pensamiento de Martin Heidegger no llegó a concretarse cabalmente, entre muchas otras cosas, por lo que él mismo afirmaría: la falta de un lenguaje fuera de la metafísica tradicional. Es el intento mismo de Heidegger de escapar de los preceptos de la metafísica tradicional, en donde los conceptos se desempeñan como lo que agotan u encierran el verdadero significado de la palabra.

La filosofía de Martin Heidegger surge en el siglo veinte, un siglo marcado entre otras cosas por un gran avance tecnológico y por ser un tiempo de catástrofes con las llamadas guerras mundiales que turbaban la historia del propio mundo. Se trata en suma, del avance de la llamada ciencia entendida por Heidegger, como un saber profesional técnico-práctico que se mueve en la vía decadente de una errónea interpretación y debilitamiento del espíritu; espíritu que para Heidegger significaba el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser. De ahí, en parte, la relevancia de un pensar que se esgrime en la verdadera importancia de la pregunta por el ser y por llevar a la filosofía hacia su verdadero significado.

Es así como Heidegger muestra su importancia, en las discusiones sobre el ser en medio de aquel caos. Ya desde los primeros años de estudio en la ciudad de Friburgo, Heidegger mostraba profundo interés en dialogar con la llamada tradición filosófica, y así se mantuvo prácticamente durante el trascurso del desarrollo de su pensamiento. A manera de historia de la filosofía, el filósofo alemán se dedicó en parte a desenmarañar la esencia de la metafísica, así como a realizar una profunda investigación de los pensamientos filosóficos de los principales pensadores de occidente. Sin duda, no era nada novedoso aquel intento por realizar una especie de compendio filosófico, pero sí resulta importante cuando se observa un enfoque como el que Heidegger realiza; además la extensión que tuvo dicha investigación hace pensar en la claridad del pensamiento del filósofo, comparable tal vez con la obra de Hegel.

Es en este sentido, que la perspectiva heideggeriana sobre la tradición no es un mero repetir lo que ya otros han dicho, sino penetrar en el fondo del pensamiento para hallar lo no dicho por ellos. Esa es quizá una de las más significativas aportaciones de Heidegger a la filosofía, que se encuentra presente de manera constante en sus obras. Pero no se trata de un pensamiento que busque lo no pensado o lo no dicho por los anteriores filósofos y que por ello se recurra a argumentos fáciles y carentes de sentido, la búsqueda de Heidegger corresponde a aquello que se alberga en las palabras

esenciales de los pensadores, y que no fue esclarecido. Es por eso mismo que estamos ante una interpretación heideggeriana auténtica. Cualquier interpretación que solamente repase lo que ya ha sido dicho no puede ser en ningún sentido algo auténtico. Comprender a los pensadores exige comprenderlos mejor al exponer el horizonte donde se despliega su pensar, es regresar a los fundamentos originarios de aquello que desearon decir pero que permaneció sin ser expresado y que se mantiene oculto en su decir.

Para Heidegger ese ocultamiento en lo no dicho es una constante del pensamiento occidental y que llevó al olvido del verdadero sentido de la metafísica y por supuesto, del ser. Por eso el planteamiento heideggeriano se desarrolla en un sentido de volver al pasado, pero guarda en el fondo un "hacia el presente"; las innovaciones de tal planteamiento no es un rechazo a la tradición, sino que se trata de un modo distinto de asumirla, es dialogar con esos planteamientos y así mostrar lo original, lo oculto.

La idea que rige el análisis de la tradición por Heidegger es la problemática misma planteada por él, la cuestión de la pregunta por el ser. No es un planteamiento alejado de esa tradición, que favorecería al invento o la falta de relación; es algo que la constituye o que así debiera ser, por lo que Heidegger la cuestiona en su propio campo de estudio u objeto esencial. Como ya hemos visto en las páginas anteriores, la exégesis heideggeriana mostró que los pensadores anteriores a él, omitieron, con algunas excepciones, la pregunta por el sentido del ser, desatendiéndose del ser, sin darse cuenta, de su olvido mismo. Es así como Heidegger se apropia de la tradición para descubrir lo que permaneció oculto en ella.

La ontología de manera esencial quedó oculta a lo largo de la historia como un proceso del ocultamiento del ser mismo. El verdadero origen de los conceptos ontológicos fundamentales quedaron ocultos por una tradición que fue enterrándolos con incontables cargas; ante esto que Heidegger intente destruir la tradición no puede ser interpretado como algo negativo, mejor dicho, el intento heideggeriano corresponde a rescatar esos conceptos originales para lograr captarlos en su fuerza plena. En el buscar el suelo original, el filósofo

alemán se propone otorgar luz a las raíces de la propia tradición para cimentar una verdadera ontología.

Por esto Heidegger mostró que la metafísica tradicional se fundó en la ontología *antigua* de Aristóteles y Platón, no en la filosofía originaria. Sobre esa ontología se fundamentó en la época medieval la "metafísica", posteriormente la filosofía trascendental hasta la lógica de Hegel. Para Heidegger si bien es cierto que todos los pensamientos colocaban al "*sujeto*" (*Dasein*) en el centro del problema ontológico, desde la propia ontología *antigua*, salvo con la reserva de que este término no era igualmente utilizado en el sentido moderno de la palabra, tanto Platón y Aristóteles mostraban ya en la palabra "*legein*" al hombre como hilo conductor de su ontología. De forma más general, el pensamiento tradicional se ha guiado por el hombre a las determinaciones de lo que es el ser y el ente. Sin embargo el filósofo alemán nota que el error de la tradición consistió en no asomarse a la propia estructura original del ente que es el hombre. Esa es la carga que intenta mostrarse y que los pensadores colocaron sobre las palabras de la ontología originaria, como ocurrió con el *Dasein*, a quien explicaron como "*sujeto*" por medio de las mismas categorías ontológicas que eran aplicadas a cualquier ente *intramundano*, sin notar que tales categorías no podían aplicarse al ente que posee un modo de ser específico.

A lo largo de la obra Ser y tiempo podemos ver la posición de Heidegger al mostrar las insuficiencias de la ontología desde la llamada antigua, que ya dijimos empieza con Platón y Aristóteles, y que abarca el desarrollo de la llamada metafísica tradicional. El suelo sobre el que se desenvuelve ese planteamiento metafísico ya vimos que era el *Dasein* u hombre con todas las reservas que esto implica; pero un rasgo importante de este desenvolverse del pensamiento metafísico, está en que Heidegger no expulsa, por decir algo, la propia tradición a la no verdad, sino que lleva a cabo el cuestionarse si es que la propia ocultación de la constitución ontológica del *Dasein* sea propiciada por la iluminación de tal constitución ontológica. Esto exigió a Heidegger en su momento su propia labor filosófica como una repetición de la tradición,

conservarla para transformar sus problemas fundamentales, es la labor de su obra cumbre Ser y tiempo, es reconstruir la ontología tradicional sobre la base satisfactoria para llegar al ser, basando su trabajo en el análisis existencial de *dasein*.

Merece aquí hacer mención de un pensamiento que Heidegger resalta con singular interés, se trata de su interpretación a la "Critica de la razón pura" de Kant. Ya en Ser y tiempo Heidegger concedió tal importancia filosófica a la obra de Kant, éste es para él el único filósofo que relaciona de manera explícita el ser con el tiempo, al hacer de este último el horizonte de la comprensión del primero. En el año de 1929, Heidegger realiza el ensayo de "Kant y el problema de la metafísica" donde muestra la importancia de Kant, quien intenta la refundación de la metafísica en la actualización de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, es decir, Heidegger encuentra en Kant sus mismos lineamientos sobre la problemática ontológica. Mientras Heidegger pretende desasir el sentido del ser al preguntarse sobre la propia constitución del ente que comprende al ser, entiéndase el *Dasein*; Kant intenta en su Critica de la razón pura establecer la constitución ontológica del ente que es accesible a la razón humana, para esto debe aclarar las estructuras de la subjetividad del propio "sujeto", entiéndase este último como el hombre. Empero, Heidegger ve en un análisis más minucioso en Kant, la preocupación por la temporalidad como el fundamento del conocimiento ontológico.

Pero si bien es cierto que Heidegger ya en su interpretación acerca de Kant, deja ver que va más allá de lo que dijo éste en su obra, muestra que Kant no pudo resolver satisfactoriamente su acercamiento al problema real de la ontología tradicional, debido a que estaba "atrapado" en la concepción vulgar de la temporalidad como una continuación del ahora, y por otro lado, a que concebía al "sujeto" a la manera cartesiana, es decir como "sustancia" con su carácter extático. Por todo lo anterior es que para Heidegger, Kant merece especial atención, como ya lo hemos visto en páginas anteriores.

Denunciar el olvido del ser en la metafísica tradicional, afirma un regreso en la propia historia de la filosofía. Páginas arriba ya hicimos la explicación del olvido del ser, vale retomar algunos puntos esenciales.

La metafísica tradicional posee como principal característica para Heidegger haber abandonado el ser. Desde Platón la metafísica se había gobernado por la pregunta acerca de qué es el ente, el *meta* significa el ir mas allá de lo ente, hacia su ser; busca conocer aquello que constituye su “*esencia*”, es decir su carácter óntico. Pero esta misma noción de la metafísica, lleva a contemplar el ser desde el ente, para dejar así al propio ser a la deriva. Olvidándose de la diferencia ontológica el ser es tomado como algo de ente, no es tomado como tal, por lo que Heidegger ve la metafísica tradicional como un nihilismo auténtico. La metafísica así es el estudio del ente y no del ser.

En Ser y tiempo Heidegger da muestra de la importancia que tienen los filósofos anteriores a Platón, como son Parménides y Heráclito entre otros. Estos llamados presocráticos son los que de manera precisa dieron forma a la verdadera ontología como el estudio del ser. Resultado de esto fueron los términos griegos que Heidegger retoma como las palabras que mejor permiten ver a la ontología verdadera, por ejemplo el término griego *aletheia*, sobre el que ya se ha mencionado páginas arriba, que muestra lo que significa la verdad en su sentido originario. Los filósofos presocráticos resultan ser entonces los que han pensado mas lejos en dirección a la esencia del ser.

Lo que Heidegger busca en los pensadores presocráticos, y que ya hemos visto, es lo que éstos quisieron expresar en sus palabras pero que no llegó a advenir. Este advenir para Heidegger es el pensamiento fiel o “rememorante”, pues lo no expresado en ese pensamiento de los presocráticos no es único en su propio tiempo, sino que es la falta de todo el pensamiento occidental. Para el filósofo alemán ese pensamiento griego tiene que llegar a su destino, es decir, a tocar al ser.

Dentro de la filosofía griega originaria Heidegger se halla con el término griego “*physis*”, que suele traducirse como “naturaleza”, término lejano de lo que de verdad significaba para los pensadores griegos. En un principio los filósofos

griegos no encontraban al ser en un "principio" o en una esencia "trascendental", antes bien era en el ente mismo, en lo físico. Pero esto físico no se refiere propiamente al hecho de la "naturaleza", donde puede considerarse a la "*physis*" únicamente como aquello que crece de manera "cuantitativa", ya que tal término proviene del verbo griego "fuein" que quiere decir "crecer" o "hacer crecer"; sino que Heidegger ve el término "*physis*" en el desplegarse del ente al abrirse, donde el ente hace aparición y de ahí permanece. Esto significa la "*physis*" como un desarrollo del ente en la "presencia" y donde la desaparición lo amenaza constantemente, por eso Heidegger retoma aquella frase de Heráclito: la naturaleza ama el ocultarse, para Heidegger es la relación entre el ser y la apariencia. Por lo tanto tal determinación de la "*physis*" para los filósofos griegos significaba la esencia temporal del ser mismo.

Pero el título del trabajo aquí presentado propone el problema de la verdad en la filosofía de Heidegger. Como páginas arriba hemos mencionado, el problema de la verdad para el filósofo alemán ha significado un problema netamente ontológico, esto en contraposición a quienes toman el problema de la verdad con un carácter lógico.

Como vimos, en el párrafo 44 de Ser y Tiempo Heidegger asume a la verdad como un problema ontológico, pues para él, el pensamiento originario de aquellos llamados presocráticos ya tenían localizada la verdad junto con el ser, es la verdad ontológica originaria. De esta manera Heidegger se asoma a lo que no fue expresado por los originarios pensadores, pero que ya en sus planteamientos filosóficos mostraban.

El concepto de verdad que atraviesa la historia del pensamiento filosófico occidental desde Platón, cometió el error de pensar la verdad como algo alejado del propio ser. La verdad se localizó en el enunciado que estaba en conformidad con la cosa de lo que se dice, es decir, la verdad está precisamente en esa *conformidad*. Heidegger comienza primeramente dudando de esa *conformidad*, la cual después de estudiar al filósofo alemán no parece tan oscura como podría verse en un primer acercamiento.

Se dice por la tradición que un enunciado verdadero es aquel que concuerda con la cosa, pero basta con formularse una pregunta como esta para observar las carencias que ya traen inmersas tales pretensiones filosóficas: ¿cómo puede un enunciado que se genera en el *cerebro* concordar con algo que no pertenece a la misma manera?. Por Heidegger ahora nos queda claro que el enunciado puede o no estar *diciendo* la verdad, pero tal posibilidad de *hacer* un enunciado proviene de la *fuerza* indiscutible de que algo ha sido *captado*, es decir que para poder *enunciar* algo ya debe habérsenos mostrado eso de lo que se va a explicar.

El enunciado en la tradición filosófica para poder expresarse necesita de una verdad más originaria, es la verdad del ser. Y es que el enunciado no subsiste de manera independiente, sino que necesita de ésta, y por lo tanto del ser, que se muestra. Sin la manifestación propia de la cosa ninguna concordancia sería posible. La *verdad* pues, no tiene residencia original en el enunciado.

Heidegger repara el uso del término que para los griegos, los de la filosofía originaria claro está, significaba la verdad la *aletheia*; término que traducido a nuestro idioma significa verdad pero que está tan lejos de lo que realmente significaba según Heidegger, en los pensadores originarios. Como ya vimos, este término significa desocultamiento, pues la propia palabra goza de la *a* que toma el carácter de privativo, y *let* que significa oculto. Heidegger da cuenta de ese término presente en los escritos de Heráclito y de Parménides; por esto, dicho término lo que hace suponer es que la verdad ya guarda un desocultar de lo que ya estaba oculto en una primera instancia. De hecho como vimos el propio Heráclito la utiliza en uno de sus poemas cuando afirmaba que la naturaleza ama el ocultarse, y donde Heidegger encuentra la explicación exacta de lo que significa la propia verdad.

Así la verdad no puede ser vista a través de la lógica, sino que ahora toma un carácter netamente ontológico. Sin embargo, cabe mencionar que para lograr comprender lo que significa la *aletheia*, y su importancia para Heidegger, tenemos que tomar en cuenta que si los pensadores griegos no la utilizaron en el sentido de expresar como tal ese término, Heidegger ofrece con argumentos, y

ya los hemos expuesto antes, que la esencia de la *aletheia*, por decir algo, ya estaba dentro del pensamiento de aquellos griegos.

Esto es lo que permitió a Heidegger llevar a la metafísica a su verdadera preocupación. La meta de Heidegger era trasladar a la metafísica a su verdadero camino, el cual erró con Platón y Aristóteles según el propio filósofo alemán. Tal fin exigía analizar la propia tarea filosófica, como lo hacemos en las primeras páginas de este escrito basándonos por supuesto en el propio Heidegger. El lenguaje se aclara en la propia filosofía, pues la originariedad de tales términos Heidegger la muestra en sus propias bases etimológicas.

Pero uno de los rasgos más importantes en el pensamiento de Heidegger, a mi forma de ver, procede de la relación del Hombre, o *ser ahí*, o *dasein*, con el ser. Primero debemos retomar la idea de la libertad como la esencia de la verdad. Ésta para Heidegger significa el retroceder ante el ente para permitir que se manifieste en lo que *es*. Significa que el *ser ahí* debe entregarse al ente para captarlo en lo que verdaderamente *es*.

El *ser ahí* que está fundamentalmente abierto al ente como tal y en su totalidad, capta al ente mostrarse *disimulando*. Esta disimulación no procede del *Dasein*, sino que es un rasgo característico del ser, disimulación que significa la *no verdad* originaria que a su vez tiene un significado ontológico. La *no verdad* no es lo opuesto a la *verdad* sino que forma parte de su esencia original. Cuando el ente se manifiesta en una totalidad de entes, éste se muestra como el *disimulo*, donde el ente se muestra como lo que no es, de ahí la importancia de que el *Dasein* arrebate al ente de la *apariencia*. Es propiamente la *aletheia*.

La relación entre este manifestarse del ente como tal en su totalidad y el *Dasein*, procede del comportamiento de este último. La verdad como desocultamiento sólo acontece por el hombre y lo establece como existencia. Pero hay algo que va en contra de la verdad y es el *divagar*, que se presenta en un modo de ser del *Dasein*. Cuando el *ser ahí* se olvida precisamente de aquella disimulación que hablamos líneas arriba, se ve detenido ante el ente que se *encuentra* en la preocupación cotidiana. Olvidándose del estado revelado del

ente en su conjunto, el hombre se apega al ente que encuentra de inmediato, es para Heidegger el teatro y el fundamento del error.

En las primeras páginas de este trabajo se expuso lo que significa la autenticidad e inautenticidad del ser ahí. Pues bien, la inautenticidad del *Dasein* es el modo de ser que, como ya vimos, es el *primero* y que lo coloca en el propio olvido del disimulo. El ser ahí inauténtico no sabe que se deja arrastrar por el aspecto del mundo no deteniéndose ante el ser. Como hemos visto el modo de ser autentico del *Dasein*, proviene de un sentirse angustiado como *posibilidad*, gracias a la cual puede llegar a *ser* lo que *es*. En términos rigurosos la muestra del *ser pleno*, si se me permite la expresión, corresponde tanto al *Dasein* como al ente que no es él mismo y que es arrancado de su disimulo. El ser es en el fondo apertura, revelación o salida a la presencia, ya sea del *ser ahí* o de los *entes*, lo que entraña una relación entre ambos al acercarse al ser y que desemboca en una noción renovada de las cosas y del mundo.

Nos encontramos pues ante un pensamiento original y acertado. La profundización de Heidegger en el pensamiento de los filósofos occidentales arroja como resultado un planteamiento excepcional en el retomar para avanzar hacia el ser. Aunque por algunos Heidegger sea catalogado como un filósofo de la existencia, cosa que no implica desdén, lo cierto es que su proyecto enriquece el comprender del hombre de su entorno y de sí mismo en un mundo dizque realizado, y donde no predomina la razón sino la ciencia y el abandono del ser. Estamos ante un pensamiento agudo que lo mismo puede ir en contra de la propia tarea de la filosofía como de la metafísica u ontología y de la existencia, catalogarlo de existencial es un desacierto porque llega más halla de la mera existencia, encontrando fundamentos en la verdadera tarea que significa filosofar.

El hombre de hoy goza de ciertas ventajas en un mundo que cada vez llega a manejar más a su antojo, pero se muestra incapaz de acercarse a las cosas en su verdad, permanece pues cerca en términos cuantitativos, pero permanece muy lejos en lo fundamental; donde el hombre común sólo ve una cosa que manipula a su antojo y a lo que le saca provecho, el planteamiento

heideggeriano abre el camino para descubrir su ser. Esto lleva al enriquecimiento de la comprensión del hombre mismo, pues el ser se enriquece cuando observa las cosas en su verdadero ser.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

Principal:

- Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. 1927.
Trad. José Gaos, México, FCE. 1997.
- Heidegger, Martin. Kant y el problema de la metafísica. 1929.
Trad. Gred Ibscher Roth, México, FCE. 1996.
- Heidegger, Martin. Arte y poesía. 1952.
Trad. Samuel Ramos, México, FCE. 1988.
- Heidegger, Martin. Carta sobre el humanismo. 1947.
Argentina, Huascar, 1792.
- Heidegger, Martin. Ser, verdad y fundamento.
Trad. Eduardo García Belsunce. Caracas, Monte ávila, 1975
- Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. 1935.
Trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. Introducción a la filosofía.
Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Frónesis, Cátedra. 1996
- Heidegger, Martín. Introducción a la Metafísica. 1953.
Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa. 1993.
- Heidegger, Martin. Identidad y diferencia.
Trad. Arturo Leyte. Barcelona, Anthropos. 1990.

Complementaria:

- Abbagnano, Nicola. Introducción al existencialismo. México, FCE. 1955.
- Abbagnano, Nicola. Filosofía religión, ciencia. Buenos Aires, Nora, 1961.
- Barret, William. El hombre irracional. Buenos Aires, Siglo XX, 1967.
- Blackham, Harold. Seis pensadores existencialistas. Barcelona, Oikos-Taurus, 1979.
- Bobbio, Norberto. El existencialismo, ensayo e interpretación. México, FCE. 1949.
- Burnier, Michel. Los existencialistas y la política. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Chiodi, Pietro. El pensamiento existencialista: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger. México, Uteha, 1962.
- Cohn, Priscila. Heidegger y su filosofía a través de la nada. Madrid, Guadarrama, 1975.
- Constante, Alberto. El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger.) México, UNAM. 1986.
- Corvez, Maurice. La filosofía de Heidegger. México, FCE. 1975.
- Echarri, S.J. Jaime. Fenómeno y verdad en Heidegger. Bilbao, Universidad de Deusto. 1997.
- Flores D'Arcais, Paolo. Existencialismo y libertad. Madrid, Técnos, 1996.
- Foulquie, Paul. Existencialismo. Barcelona, Oikos-Taurus, 1973.
- Gaos, José. Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger. México, FCE. 1996.
- García Bacca, Juan. Existencialismo. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- Goldman, Lucien. Luckcas y Heidegger: hacia una filosofía nueva. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- Kogan, Jacobo. La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos. Buenos Aires, Eudeba, 1965.

- Komer, Stephen. Kant.
Madrid, Afianza, 1977.
- Mounier, Emmanuel. Introducción a los existencialistas.
Madrid, Guadarrania, 1973.
- Nicol, Eduardo. Historicismo y existencialismo.
México. FCE. 1981.
- Pöggeler, Otto. El camino del pensar de Martín Heidegger.
Alianza universidad. 1993
- Prini, Pietro, Historia del existencialismo.
México, El Ateneo, 1975.
- Riga, Agustín. Conocimiento, violencia y culpa: la fenomenología
frente al haber vital con la diferencia.
Buenos Aires, Paidós, 1973.
- Roubiczek, Paul. El existencialismo.
Barcelona, Labor.
- Seruton, Roger. Kant.
Oxford, University, 1982.
- Steirner, George. Heidegger.
México, FCE. 1983.
- Tiryakian, Eduard. Sociologismo y existencialismo: dos enfoques
sobre el individuo y la sociedad.
Buenos Aires, Amorrortu, 1962.
- Vattimo, Gianni. Introducción a Heidegger.
Barcelona, Gedisa, 1986.
- De Waelhens, A. La filosofía de Martin Heidegger.
Universidad Autónoma de Puebla. 1986.