

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ALÉTHEIA O EL NO-OCULTAMIENTO DEL SER

UNA APROXIMACIÓN A

EL CONCEPTO DE VERDAD EN MARTIN HEIDEGGER

T E S I S

QUE PRESENTA

MINERVA EUGENIA DEL CARMEN CHONG MARTÍNEZ

Para obtener el título de

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Dirigida por

DRA. ELSA ELIA TORRES GARZA

México, D. F. Enero 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Índice

Introducción.....	7
1. De la esencia del ser a la esencia de la verdad	15
2. La pregunta por el ser, su estructura y su preeminencia	28
3. El previo análisis del sentido de logos, fenómeno y fenomenología	44
a) La fenomenología y su acercamiento a las cosas mismas	44
b) El concepto de fenómeno	48
c) El concepto de logos.....	51
d) El concepto de fenomenología	61
4. Las previas maneras de interpretar la verdad	65
a) El análisis del estado de ocultamiento y el estado de encubrimiento	66
b) De verdad como concordancia a verdad como “estado de descubierto” ...	73
c) Del encubrimiento al desencubrimiento	80
5. Ἀλήθεια. De la esencia de la verdad a la verdad de la esencia.	83
Conclusión: La original relación del ser de la verdad con “el ser ahí”	97
Bibliografía	105

ἌΛΗΘΕΙΑ*

Ἄρχα μεγάλας ἀρετᾶς
ᾧνασσ' Ἄλλά—
θεία, μὴ πταίσης ἐμάν
σύνθεσιν τραχεῖ ποτὶ ψεύ—
δει...

Píndaro, frag. n. 205

Comienzo de un servir para la grandeza.
señora, divina, des—
ocultación, que no derribes mi
instancia en ti a través de salvaje—duro (rudo) tras—
torno...

+++

En libre interpretación pensante:

La verdad (claro) del ser [*Sein*] es el
ser [*Sein*] del extravío —
El error (así como reino) tan sólo en este
sitio permitido. ¿Pero cómo trastorno?
El claro es el a—bismo como indigencia de fundación.

* Martin Heidegger. *Meditación*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006. Pág. 25.

Introducción

En este trabajo se hace una revisión del tema de la Verdad como desocultamiento, no ocultamiento o descubrimiento del Ser a través de la interpretación que de algunos autores clásicos hace Martin Heidegger y, sobre todo, de la manera en que él mismo aborda la esencia y el ser de la verdad principalmente en el párrafo 44 de *El ser y el tiempo*.

Si el ser y la verdad son igualmente originales no puede comprenderse el sentido de la verdad sin comprender el sentido del ser. Dada la dificultad de desencadenar una nueva γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας¹ y como no es esa la intención de este trabajo, el primer paso es analizar *El ser y el tiempo* en donde se revisan de manera previa al desarrollo del tema de la Verdad, los párrafos 1 a 7 para entender por qué la necesidad de reiterar una pregunta, la que pregunta por el Ser, que ha caído en el olvido y que parece importar a no muchos. Se liga lo anterior con el análisis del párrafo 44 para entender la relación del “ser ahí”, el “estado de abierto” y la verdad.

Complementariamente y como apoyo se recurre a *De la esencia de la verdad* (Lecciones del semestre de invierno de 1931/32), *La doctrina platónica de la verdad*, *Logos*. (*Heráclito*, fragmento 50). *Aletheia*. (*Heráclito*, fragmento 16), *De la esencia de la verdad* (Conferencia de 1930), *Hitos*, *Introducción a la metafísica*, *Aportes a la filosofía acerca del evento* y *Sobre el comienzo* para ampliar y precisar ideas.

¹ La batalla de los gigantes sobre el ser. *Vid infra* nota 41.

El problema de la verdad es tratado en todas las obras de Martin Heidegger posteriores a *El ser y el tiempo* pero de manera más relevante en el curso de invierno 1930/31 en Friburgo titulado “Sobre la esencia de la verdad” cuyo sumario fue redactado en 1940 y publicado en 1942 con el nombre de *La doctrina platónica de la verdad. De la esencia de la verdad* es el nombre de las lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en Friburgo, se hace en esas lecciones un estudio detallado de la Parábola de la Caverna y el Teeteto de Platón.

Entre *El ser y el tiempo* y *De la esencia de la verdad* (invierno 31/32) se encuentra la conferencia titulada igualmente *De la esencia de la verdad* que fue sostenida en 1930 y publicada en 1943. Asimismo se encuentra *Aletheia*, donde se analiza el fragmento 16 de Heráclito, cuyo tema fue el eje de un curso de 1943.

En todas estas obras la verdad es la idea y el eje central. Concepto que junto con el ser, la pregunta por el ser, la esencia del ser, la verdad del ser, la esencia de la verdad, la verdad de la verdad son recurrentes y esenciales en la obra de Martin Heidegger. De ahí que el punto de partida e hilo conductor a lo largo de la exposición del tema desarrollado sea, como hace Heidegger, la concepción aristotélica φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας (filosofar sobre la verdad), frase que manifiesta la innata inclinación del hombre hacia la búsqueda de la verdad. Es por esta razón las reiteradas ocasiones que dicha locución se menciona.

Se sustenta aquí la tesis de que para aprehender la Verdad se debe partir de la aprehensión del Ser; entonces sin conocer la esencia del Ser es imposible conocer la esencia de la Verdad, por lo tanto para conocer la esencia de la Verdad es indispensable conocer la esencia del Ser ya que el ser es el tema fundamental de la filosofía y la filosofía es

φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας —buscar la verdad por tener inclinación hacia ella entendiendo φιλέω como ansiar, anhelar, ambicionar.

Es así como se interpreta lo que Heidegger dice al enunciar que “Ser —no entes— sólo lo ‘hay’ hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es* hasta donde y mientras el ‘ser ahí’ es. El ser y la verdad ‘son’ igualmente originales”.²

De la obra más recurrida en este análisis, por ser en la que se basa éste, *El ser y el tiempo*, se prefiere la edición traducida por José Gaos sobre la edición traducida por José Eduardo Rivera Cruchaga, no obstante de ésta se puede señalar, aparte de otros aciertos, el hecho de indicar la paginación de *Sein und Zeit* cosa que posibilita, entre otras cosas, seguir las observaciones que el mismo Heidegger hace sobre su obra más conocida.

Además de lo antes mencionado, el hecho de haber sido la primera traducción al castellano la hizo la única accesible a muchos de los que se aproximaron a la obra de Heidegger en las aulas universitarias. Concretamente quien hace y presenta esta tesis conoció el pensamiento de este filósofo a través de la mencionada edición del FCE por lo que los términos usados por Gaos le resultan más familiares y comprensibles que los usados por Rivera, sin embargo reconoce en este último la utilidad de las *Notas del traductor* que aclaran conceptos de no fácil interpretación.

Por inclinación y costumbre se prefiere, personalmente, por ejemplo, “estado de abierto” que “apertura” o “temporalidad” que “temporeidad”, y, sobre todo, el concepto principal: *Dasein* que es traducido por Gaos y no por Rivera que explica los motivos que lo

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1997. Pág. 251.

determinan a inclinarse por esta opción en la nota de la pág. 30. Martin Heidegger utiliza el término *Dasein* (*Da*: ahí o aquí; *sein*: ser o existir) para designar al ente que consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí*, este ente que somos en cada caso nosotros mismos *es* de tal modo que en este su ser “le va” este su ser mismo.

El diccionario Herder Alemán-Español/Español-Alemán traduce *dasein*, (con d minúscula) como estar presente, existir; y *Dasein*, (con D mayúscula) como existencia. En una percepción muy personal y particular, se considera que la diferencia entre ambos términos es obvia, pues de lo que se trata aquí es del desarrollo del concepto Ser como existencia y no como presencia. José Gaos traduce *Dasein* como “*ser-ahí*” y Rivera Cruchaga se resiste a traducirlo argumentando razones lingüísticas y estilísticas principalmente, razones que en el caso de Heidegger no vienen al caso ya que a él le parece necesario el uso de un repertorio peculiar de conceptos. Aquí se prefiere el término usado por Gaos a pesar de la polémica sobre su correcta traducción por ser éste el tradicionalmente aceptado y por basarse este trabajo en la edición del FCE de *El ser y el tiempo*.

El planteamiento del trabajo parte de la importancia de volver a la pregunta que interroga por el sentido del ser para continuar con la pregunta que pregunta por el sentido o la esencia de la verdad porque si la filosofía es la ciencia de la verdad y la pregunta por el ser busca encontrar la verdad del ser, inevitablemente se encuentran la verdad y el ser como tareas de la filosofía, porque desde antaño “la filosofía ha juntado la verdad con el ser”.³

Se organiza la exposición de la siguiente manera:

³ *Ib.* Pág. 235.

1. Como uno de los propósitos de este trabajo es, desde el pensar de hoy, intentar pensar, partiendo del saber de los griegos, la verdadera esencia de la verdad, una condición imperativa, primordial e indispensable para comprender la verdad es comprender el sentido del ser, porque si no se conoce lo más auténtico no se puede estar en posesión plena e inequívoca de la realidad efectiva. Se hace, por tanto, un preliminar estudio de la pregunta por el ser, su estructura y su preeminencia, donde se insiste en la importancia de hacer la pregunta, pero de manera adecuada para que pueda responderse de manera adecuada, dejando de lado los prejuicios que han considerado que es innecesario y superfluo el hecho de reiterarla y que confunden la pregunta por el ser con la pregunta por los entes. Se presentan asimismo los conceptos de “término medio” y de “destrucción de la historia de la ontología” y otros más, para, aclarando términos, aclarar ideas.
2. El paso de la pregunta por la esencia del ser a la pregunta por la esencia de la verdad, donde se hace una indagación de las razones que señalan la necesidad de volver a la pregunta fundamental de la Filosofía —la pregunta que pregunta por el sentido del ser así como el reconocimiento de la importancia de la pregunta misma porque con esta pregunta se inicia, en cierto sentido, la reflexión filosófica (por eso se dice que es fundamental) y cómo es que la pregunta por el ser conduce a la pregunta por la verdad.
3. El previo análisis del sentido de logos, fenómeno y fenomenología, donde se busca comprender el concepto fenomenología comprendiendo el significado de las dos partes que forman su nombre para no definirla de manera superficial como ciencia de los fenómenos sino como la disciplina que permite ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo.

4. El análisis de las previas maneras de interpretar la verdad donde se efectúa un recorrido por los diversas etapas del camino que lleva desde el λήθη a la ἀλήθεια, del olvido a la verdad, del ocultamiento al desocultamiento, partiendo de:
 - a) el análisis del estado de ocultamiento y el estado de encubrimiento; pasando por el proceso que conduce: b) de verdad como concordancia a verdad como “estado de descubierto” y llegando finalmente al desarrollo de la transición: c) del encubrimiento u ocultamiento al desencubrimiento o desocultamiento
5. Sobre la esencia de la verdad: La doctrina platónica de la verdad y De la esencia de la verdad. Se resume el análisis e interpretación que hace Heidegger de la interpretación que hace Platón del significado del “símil de la caverna”. Se hace también un resumen de la libertad como el dejar ser a lo ente, del errar como parte constitutiva del “ser ahí” y se busca, finalmente, comprender la cuestión de la verdad como esencia y la esencia como verdad y la concepción que de esto tiene la filosofía.
6. Conclusión. La original relación del ser de la verdad con “el ser ahí” o por qué sin “ser ahí” no hay verdad donde se explica que el ser de la verdad está en una relación original con el “ser ahí” y que sólo por estar el “ser ahí” constituido por el “estado de abierto” o el comprender, es posible la comprensión del ser.

Las temerarias y no muy pulidas traducciones que de algunas frases o fragmentos fueron hechas se realizaron, en todos los casos, de manera literal y sólo para ampliar la comprensión de los textos citados por Martin Heidegger que, como es su costumbre, realiza una labor exegética de los autores clásicos.

La literalidad de la traducción lo único que pretende es aclarar un poco la densidad tanto del texto heideggeriano como del texto en el que éste se basa. No son, por lo tanto, fieles a la idea original de la cual surgieron. En este sentido, como en muchos otros, se admite la autoridad de Heidegger que censura esta pretensión al decir que “mientras una traducción se limite a ser literal, no necesita todavía ser fiel al espíritu de la letra. Sólo es fiel cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto”.⁴

Como se presentan los términos de concordancia, coincidencia, adecuación, igualdad, realidad, conformidad, etc. se revisa brevemente, antes de pasar a los términos filosóficos de encubrimiento, desocultamiento, olvido, etc. el significado que la palabra verdad tiene en el lenguaje cotidiano para confirmar cómo el “sentido común” entiende esta palabra y para evitar posteriores confusiones entre unos conceptos con otros.

La verdad en el lenguaje corriente es entendida comúnmente como una correspondencia entre lo que es y lo que se dice de eso que es. En el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española verdad significa:

- Conformidad de las cosas con el concepto que de ellas se forma la mente
- Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa
- Propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna
- Juicio o proposición que no se puede negar racionalmente
- Realidad (existencia real de algo)

⁴ Martin Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza Universidad, 2000. Pág. 240.

María Moliner no se aparta mucho de las anteriores definiciones y dice que la verdad es:

- Cualidad de una expresión o representación que corresponde a una cosa que existe o la expresa o representa tal como es.
- Entidad abstracta constituida por lo que es verdadero (y lo verdadero es aquello conforme a la verdad).

De acuerdo con esto se puede decir que la verdad se refiere tanto a una proposición como a una realidad. En el primer caso —la verdad como una proposición— se puede tener o una proposición verdadera o una proposición falsa ya sea que se adecue a las circunstancias de lo que se dice o no. En el segundo caso —la verdad como una realidad— se refiere a la situación o condición verdadera en contraposición con la ilusoria o aparente y por lo tanto inexistente. Si la verdad es, entonces, lo que se contrapone a lo irreal, inexistente, falso, aparente, ilusorio; la verdad es sinónimo de realidad.

En la primaria concepción del pensamiento griego en los inicios de la Filosofía la verdad es lo permanente, lo que es siempre. Lo permanente es concebido como lo verdadero en oposición a lo cambiante porque lo cambiante aparece como verdad y este aparecer es sólo una apariencia de verdad. La verdad es algo que es, algo que posee un ser que es, es lo que descubre lo que la cosa es. El descubrimiento del ser de las cosas es la ἀλήθεια, que es la visión de lo que es verdadero pero se halla oculto por el velo de la apariencia.

Este sentido de la palabra verdad es la dirección que se busca y que guía. El tener algo que encontrar determina y orienta el cómo y el por qué, esto es, el método de la investigación. Se espera el éxito, la salida co-rrecta.

1. De la esencia del ser a la esencia de la verdad

Si la *verdad* está con razón en una relación original con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental.⁵

Martin Heidegger enseña, muestra, expresa y reitera la necesidad de dirigirse nuevamente al origen. Quienes reciben sus palabras escuchan en ellas las razones que señalan la necesidad de volver a la pregunta fundamental de la Filosofía —*la pregunta que pregunta por el sentido del ser*—: ¿Qué es el Ser? Y pregunta a su vez, para reafirmar la cuestión principal: ¿Por qué el Ser y no la nada?

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra “ente”? En manera alguna. [...] ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión “ser”? En manera alguna.⁶

Heidegger dice que ni se ha encontrado la respuesta ni se ha entendido *el sentido de la pregunta misma*; que al hablar de “ser” se habla del ser de cualquier cosa *que sea*, concreta o abstracta. Lo que da lugar a esto, entre otros motivos, es la particularidad que la palabra “ser” tiene: es una más entre muchas de uso común que tiene un significado tan conocido y entendido por todos por pertenecer al vocabulario normal y cotidiano que, además de que se puede encontrar en un diccionario o relación o lista de palabras, se asume sin pensar en el verdadero y trascendental sentido del Ser, por lo que preguntar por el sentido de la palabra se considera un proceder ocioso.

⁵ *El Ser y el Tiempo*. Pág. 234.

⁶ *Ib.* Pág. 10.

Existe una dificultad para entender el verdadero significado de la palabra Ser porque no se hace una distinción entre Ser y ente, entre esencia y existencia. Esta confusión se debe a que el ser es siempre ser de un ente y porque el Ser se da en un ente que es, dando lugar a la anfibología entre Ser y entidad. Esta imprecisión o vaguedad de términos ocasiona que se llegue a considerar, hasta inadvertidamente por la facilidad para hacerlo, ser como sinónimo de ente, individuo, existencia, entelequia, espécimen, forma, unidad, objeto, realidad, etc. dejando a un lado la connotación de Ser como poseedor de existencia y autonomía para llamar ser a lo que en realidad es un ente. Esta práctica condujo a lo que Heidegger llama “olvido del Ser”. E inclusive este olvido es trivializado porque es entendido como un simple hacer o dejar de hacer del hombre.

Y, efectivamente, muchas veces se ha representado el “olvido del ser” de una manera que, recurriendo a una imagen plástica, equivaldría a algo así como que el ser fuera un paraguas que el despiste de un olvidadizo profesor de filosofía se ha dejado en algún sitio.⁷

“*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*”⁸ por lo que Heidegger se propone “desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma”⁹ que interroga por el sentido del ser. Se lee en el principio de *El Ser y el Tiempo* el siguiente fragmento del *Sofista* (244^a):

...δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὀπότεν ὄν ψθέγγησθε) παλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...“Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que

⁷ Martin Heidegger, “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*. Madrid, Alianza, 2000. Pág. 336.

⁸ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*. Pág. 271.

⁹ *El ser y el tiempo*. Pág. 14.

queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos”.¹⁰

Heidegger recurre a este fragmento porque fundamenta su exposición en el pensamiento griego que marca el inicio de la Filosofía.¹¹ Observa que es desde este inicio, “el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser”,¹² donde se origina lo que él considera la trivialización del sentido de la pregunta y lo que se pregunta en ella.

Al revisar sus obras —las de Heidegger— se encuentran análisis y referencias a infinidad de estos pensadores griegos en cuyas ideas se basa ya sea para exponerlas o cuestionarlas según sea el caso o finalidad que pretenda con dicho análisis.

Y lo que dicen estos primeros pensadores, en este caso la cita que sirve como preámbulo a la introducción es de Platón, le sirve como punto de partida para desarrollar diversos conceptos en el tratado *El ser y el tiempo*, que sirve como base para este trabajo.

La familiaridad —que vuelve ordinario lo extraordinario— de la palabra es, como se menciona arriba, la que ha ocasionado la falta de interés por encontrar el verdadero sentido tanto de la palabra ser como de la pregunta que pregunta por su sentido. Pero, si para cada ser la existencia¹³ es aquello en o con lo que cada uno se encuentra, entonces, ¿cómo es

¹⁰ *Ib.* Pág. 10.

¹¹ Porque “con el nombre ‘los griegos’ pensamos en el comienzo de la filosofía”. Esto lo dice Heidegger en “Hegel y los griegos”, en *Hitos*. Pág. 345.

¹² *El ser y el tiempo*. Pág. 11.

¹³ De *existentia*: lo que está ahí. Vivir, tener vida, tener un ser. (Para Heidegger el *Dasein*, el “ser-ahí”) *Exsistere* es existencia en el sentido estar fuera, mostrarse, manifestarse, salir; de *ex*: fuera, y *sistere*: estar. Quien existe está afuera, está ahí, tiene un ahí. Y en su ser le va su ser.

posible que se obvie algo tan esencial como la esencia misma?,¹⁴ ¿cómo es que nadie pregunta qué es lo que hace posible que algo exista?, ¿o no se interesa por saber por qué el ser y no la nada?, ¿por qué se olvida que esta cuestión es la que da sentido a la existencia?

“¿Por qué es el ente y no más bien la nada?” es, al parecer, la primera de todas las preguntas. Es la primera aunque ciertamente no lo es en el orden temporal en el que se sucedieron las preguntas. El ser humano singular, lo mismo que los pueblos, pregunta muchas cosas en su histórico camino a través del tiempo. Antes de topar con la pregunta: ¿por qué es el ente y no más bien la nada? averigua y explora y examina cosas muy diversas y de muy diversas maneras. Hay muchos que no topan nunca con esa pregunta, si entendemos este topar no simplemente en el sentido de escuchar y leer esta frase interrogativa como mero enunciado, sino en el de preguntar la pregunta, es decir, formularla, plantearla, exigirse a sí mismo el estado apropiado para este preguntar.¹⁵

El tema de la nada como contraparte al tema del ente es abordado por Heidegger¹⁶ para tratar de encontrar la respuesta a la pregunta ¿por qué el ente y no la nada? que utiliza como el eje del curso en el que se basa el texto *Introducción a la metafísica* donde de manera reiterada e inquietante insiste una y otra vez en la referida pregunta. Menciona Heidegger en este texto que hablar de la nada es contrario al pensamiento y socava toda cultura y toda fe¹⁷ porque hablar de la nada no vuelve a la nada algo común, la nada “se disuelve cuando

¹⁴ De *essentia* y esto del griego οὐσία, de οὐσ, radical de ὄν (ὄν), participio activo de εἶναι, ser, más -ία, (ía es la terminación de sustantivo femenino abstracto, generalmente), esencia es lo que hace que las cosas sean lo que son, lo indispensable para su existencia.

¹⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1999. Pág. 11.

Lo que la pregunta busca es el sentido del ser porque aunque en este fragmento Heidegger menciona a la nada como alternativa al ser aclara que incluso la nada es. Por el simple hecho de mencionarla la nada “es”.

¹⁶ En *introducción a la metafísica* principalmente. Específicamente en la conferencia de 1929 titulada: *¿Qué es metafísica?* (En éstas pero no sólo en éstas.)

¹⁷ Contra las opiniones de los nihilistas contemporáneos. *Cfr.* “En torno a la cuestión del ser”. *Pass.*

se la sumerge en el basto ácido de la mera sagacidad lógica”.¹⁸ Recalca Heidegger, además, que el discurso sobre la nada nunca debe iniciarse sin mediación de, por ejemplo, una descripción, también señala la posibilidad de tal discurso, citando para explicar esta eventualidad al escritor Knut Hamsun y su obra *Nach Jahr und Tag*.¹⁹

En “Nach Jahr und Tag” encontramos la narración de los últimos años y la muerte de aquel August,²⁰ en el que se encarna la desarraigada habilidad multifacética del hombre actual, aunque en la forma de una existencia que no puede perder las referencias de lo excepcional porque conserva la autenticidad y superioridad en su desesperada impotencia. Este August, en sus últimos días, se halla solo en la alta montaña. El escritor dice: “Aquí está sentado entre sus dos orejas y escucha el auténtico vacío. Muy extraño, una quimera. En el mar (August había navegado mucho en otros tiempos) algo se movía, y allí se producían ruidos, algo audible, un coro acuático. Aquí, la nada choca con la nada y no está presente, ni siquiera en un hueco. Solo se puede mover la cabeza con resignación”.

A fin de cuentas, la nada posee indudablemente algo muy peculiar. Por ello retomamos nuevamente nuestra frase interrogativa para repasarla preguntando. Y así observamos si este “y no más bien la nada” representa tan solo un giro coloquial arbitrariamente añadido que no quiere decir nada, o si, al pronunciarlo aun de manera provisional, ya adquiere un sentido esencial.²¹

La nada es el concepto que señala la negación del ser.²² Nada es ninguna cosa. El auténtico vacío. Hablar de la nada no es una proposición acerca de la nada como señala Heidegger. En la nada no existe un sentido lógico con relación al ser. Meditar sobre la nada es...

¹⁸ *Introducción a la metafísica*. Pág. 33.

¹⁹ Knut Hamsun, (1859-1952) escritor noruego que recibió el premio Nobel de literatura en 1920.

²⁰ *Nach Jahr und Tag*, *Der Landstreicher* y *August der Weltumsegler* (respectivamente: “Después de un año y un día”, “El vagabundo” y “Augusto el marinero del mundo”) forman una trilogía.

²¹ *Introducción a la metafísica*. Pág. 33.

²² Gorgias señalaba que nada existe, pues si algo existe es incognoscible y si es cognoscible es inexpresable, pero no se sabe si ésta es una tesis filosófica o un ejercicio retórico.

...adentrarnos por el camino que conduce a una explicación del ser. La pregunta por la nada sólo se explica si tomamos ese camino. *Lo que ocurre es que la pregunta por la esencia del ser se apaga y extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser.*²³

Para dejar ya de hablar de la nada se da paso al Maestro Martin Heidegger una vez más:

Pero, ¿para qué menciono en una carta sobre la esencia del nihilismo consumado cosas tan abstractas y difíciles? Por un lado, para indicar que en absoluto es más fácil decir “ser” que hablar de la nada; y, además, para mostrar una vez más de qué modo tan ineludible depende todo aquí del correcto decir, esto es, de ese λόγος cuya esencia nunca puede ser experimentada por una lógica y dialécticamente procedentes de la metafísica.²⁴

La nada es, por tanto, “la completa negación de la totalidad de lo ente”.²⁵ Lo que busca la quintaesencia de la filosofía es la respuesta a la pregunta sobre el ser porque es la pregunta fundamental de toda reflexión filosófica, es la pregunta que todo hombre, vecino del ser, situado en el claro destello del asombro se pregunta.

Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarlo a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien la nada?²⁶

²³ “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*. Pág. 329.

²⁴ *Ib.* Pág. 331.

²⁵ Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*. Pág. 97.

²⁶ *Ib.* Pág. 108.

Si —como Heidegger ha señalado, el hombre es “el pastor del ser”,²⁷ es “vecino del ser”,²⁸ es el “ser ahí” o “aquí” que necesita un mundo para ser (porque es en el mundo donde el ser se manifiesta pues es en “cada caso, mío”²⁹), y donde la ἀληθεύειν hace que se manifieste lo ente³⁰—, tiene este Ser que es el hombre la posibilidad de darse a la tarea de reflexionar por su ser, y es esta tarea la que constituye la esencia del hombre.

Mas el pastor del ser, el vecino del ser, está tan acostumbrado al cuidado del ser, a la cercanía, a la inmediatez, a la contigüidad, a la familiaridad, a la proximidad, que al ser el ser lo más próximo (prójimo) es lo más común, habitual, normal, rutinario y conocido y pasa de lo extraordinario a lo ordinario. Eso hace la costumbre.³¹

Es el hombre contemplativo quien se encamina a la búsqueda de la verdad para encontrar la claridad que le permita ver y entender la total significación de la palabra Ser y así saber acerca de su Ser. El hombre es el ser que se distingue entre los demás seres porque es el ser donde el Ser se hace patente constituyendo su inherente condición innata de saberse a sí mismo como ente reflexivo que sabe-acerca-de-su-ser.

Al comienzo hemos formulado una pregunta: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?” Hemos afirmado que preguntar esta pregunta constituye el filosofar. Cuando nuestro pensar y nuestro mirar nos ponen en camino en dirección a esta pregunta, al comienzo renunciamos a detenernos en cualquier dominio familiar del ente. Pasamos por alto lo que pertenece al orden diario. Nuestro preguntar sobrepasa lo habitual y lo ordinario y bien ordenado en el espacio cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: “Un

²⁷ “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*. Pág. 272.

²⁸ *Ib.* Pág. 281.

²⁹ *El ser y el tiempo*. Pág.53.

³⁰ “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*. Pág. 280.

³¹ *Mos, moris*: costumbre. En la costumbre las cosas encuentran su morada. Y ahí se quedan.

filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias”.³²

Descubrirse a sí mismo iluminado por el descubrimiento del Ser coloca a este ser bajo la luz descubridora que saca de las sombras —es decir a-sombra³³— y así, por este hecho, se constituye como ser iluminado que puede conocer e interpretar la realidad del mundo bajo la luminosidad que permite descubrir tanto a las cosas como son como al resto de los entes e ir al encuentro del saber por el ser en general.

Pero esto sólo es posible si decide salir de la oscuridad de la caverna y seguir el camino que lo lleve ante la claridad que pone de manifiesto la verdadera naturaleza de las cosas y que le da sentido coherente y comprensible a la totalidad cambiante de ésta. ¿Cómo entonces comunicar la experiencia del Ser? Heidegger menciona que la pregunta por el ser no es una pregunta cualquiera sino una pregunta que hasta a Platón y a Aristóteles les “mantuvo en vilo el meditar”³⁴.

La polisemia de la palabra ser —que puede ser un verbo sustantivo que afirma del sujeto lo que significa el atributo o propiedad cuando sirve como cópula³⁵ entre sujeto y predicado; o verbo auxiliar que sirve para la conjugación de todos los verbos en voz pasiva; que puede indicar tiempo: es tarde, es muy pronto, son las tres; o haber o existir; que se entiende

³² *Introducción a la metafísica*. Pág. 21.

³³ Siguiendo la pauta de Heidegger cuando se refiere a *a-letheia* se utiliza aquí la *a* privativa que indica el salir de la sombra o poner en el claro como el resultado que el *a-sombro* origina, haciendo aquí un símil de lo que la luz muestra ante los ojos que antes estaban en las sombras y sólo eso veían, sombras.

³⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 11.

³⁵ Lógicamente se dice del concepto ser que es un concepto análogo con analogía de proporcionalidad, que se puede decir que siendo un único concepto contiene en su unidad la multitud indefinida de sus subordinados.

asimismo como esencia o naturaleza o como cosa creada dotada de vida cuando es usada en el sentido existencial— que hace de un concepto trascendental un concepto análogo o multivalente es, entre otras tantas, la causa mayor de la falta de claridad en la definición del término dado que provoca la confusión entre ser y ente, entre ser de los entes y los entes en sí.

Esta diferencia entre ser y ente “aparece como la trascendencia³⁶, es decir, como lo metafísico”³⁷. Es el hombre reflexivo³⁸ iluminado por la luz que a-sombra el que se percató de la necesidad de diferenciar lo que el ente es y lo que hace que ese ente sea lo que es, descubre la no igualdad de esencia y existencia, de ser y ente, y se da a la tarea de resolver y afinar el problema del ser.

Las preguntas sobre el qué y el porqué del ser conducen a una investigación que busca “afinar el problema del ser”,³⁹ se quiere saber lo que verdaderamente es; al responder sobre su sentido y su esencia se le pone de manifiesto como verdaderamente es él, por lo tanto, considerarlo desde el punto de vista de su ser es indagar sobre su verdad y “Si la *verdad* está en relación original con el *ser* el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental”.⁴⁰

Y por la misma razón, por la que la pregunta por el ser no es una pregunta más y no le llega al hombre desde fuera, sino que está en él más o menos despierta, en la medida en

³⁶ Del latín *transcendens*: Que va más allá, más arriba, que supera, que sobrepasa. Ir más allá de lo ente para llegar a Ser ¿No es eso lo que se espera del hombre? ¿No es eso lo que el hombre busca siempre?

³⁷ “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*. Pág. 321.

³⁸ ¿Qué es la Filosofía sino reflexión? ¿Qué es la Filosofía sino Metafísica?

³⁹ *El ser y el tiempo*. Pág. 234.

⁴⁰ *Ib.*

que existe como hombre, porque el Dasein humano ha aceptado, con su existencia, por así decir, esta pregunta, ésta, como problema que se impone, tiene sus propias necesidades. Esto se manifiesta, asimismo, en los primeros escritos de la filosofía. En ellos se hace visible ante todo, aunque de un modo aún indeterminado, el campo en el que se traba la γιγαντομαχία περὶ τοῦ ὄντος, la batalla de los gigantes sobre el ser.⁴¹

Es esa la razón por la que en este trabajo se efectúa un salto de la pregunta por el ser a la pregunta por la verdad. La pregunta por el ser es el preámbulo para abordar el tema de la verdad que es el objetivo de esta tesis: tratar el tema de la esencia de la verdad sin dejar de lado la verdad de la esencia.

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia.*⁴²

La verdad, que se encuentra originariamente oculta y que es definitoria del ser como su rasgo fundamental, es la esencia que lo determina y lo constituye, por ello al preguntar por la verdad se pregunta esencialmente por el ser. Sin que esto sea considerado un retruécano o juego de palabras la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Entonces, si la verdad es el ser, la esencia del ser es igual al ser de la esencia.

⁴¹ Martin Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid, Síntesis, 2009. Pág. 26.

⁴² Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 170.

La Verdad está intrínsecamente ligada al Ser del hombre por ser inherente a su condición óptica y ontológica como ex-sistente que se descubre a sí mismo como ser reflexivo que puede por medio de esta reflexión descubrir lo que verdaderamente las cosas son, tal como son en sí mismas poniendo de manifiesto lo no-oculto, lo des-oculto, lo des-cubierto, lo puesto en el claro de la luz de la razón, lo patente a la inteligencia, lo ente, lo *ens*, lo *ὄν*,⁴³ lo que *es*, la verdad.

La Verdad del Ser que se hace presente en los entes al momento de su contemplación reflexiva⁴⁴ recibe el nombre de ἀλήθεια y su significado literal es no-ocultamiento o des-ocultamiento⁴⁵ refiriéndose tal vocablo al momento en que el ser surge de su ocultamiento manifestándose ante quien pueda contemplarlo, el *ser-ahí* para Heidegger. Ese es el sentido de la Verdad del Ser que se hace presente en todas las cosas del mundo para darle sentido a éste —el mundo—, a ése —el Ser—, y a aquél —el *ser-ahí*.

... lo presente, todo lo que se presenta al modo de lo que mora un tiempo en cada caso: dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche.⁴⁶

La reflexión y la razón son necesidades que no pueden reprimirse y aún quien no se considere esencialmente contemplativo persigue, algunas veces en su vida, el camino del

⁴³ ὄν, neutro de ὄν (ὄν οὐρα ὄν). Participio presente de εἰμί, εἰμί es ser en griego. *Vid infra* notas 81 y 104..

⁴⁴ Se usa la frase “contemplación reflexiva” para dar a entender el momento en que el alma sostiene un diálogo consigo misma y el ser se contempla a sí mismo volviéndose para flexionarse nuevamente en una especie de desdoblamiento.

⁴⁵ Otra vez, siguiendo el ejemplo de Heidegger, se presenta en este trabajo como *des-ocultamiento* para equiparar con el significado de ἀλήθεια como ἀ-λήθεια con la alfa privativa que niega el λήθη.

⁴⁶ “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*. Pág. 262.

conocimiento en el que el ser se hace presente. Como testigo de lo presente el ser-ahí se pregunta por lo que percibe, por lo que se presenta a sus sentidos, por lo nuevo des-cubierto y busca comprender el significado a lo que lo rodea, quiere saber y pregunta, y, por su condición innata⁴⁷ de ser racional y especulativo, se re-flexiona hacia la indagación de la verdad de la naturaleza.

Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo. Esto quiere decir que este preguntar no se halla en el camino, de manera que algún día, de improviso e incluso por un descuido, pudiésemos hallarnos metidos dentro de él. [...] El mismo Nietzsche dice: “Filosofía... es vivir voluntariamente en el hielo y en la alta montaña” (XV, 2). Ahora podemos decir que filosofar es el extraordinario preguntar por lo extra-ordinario.⁴⁸

La tarea de la Filosofía, la contemplación reflexiva, que pretende, Parménides *dixit*, identificar el pensar con el ser se cumple cuando el hombre, partícipe del Ser, armoniza con él el pensamiento que es igual a Ser⁴⁹. Pero igualdad no es lo mismo que identidad. Ser partícipe del Ser es más bien ser pastor del Ser, o ser vecino del Ser, o descubridor del Ser. Esta condición especial del hombre lo coloca siempre en la cercanía del Ser, sólo en la cercanía, pero esta cercanía o vecindad es lo que lo encamina al Ser. Y la extra-ordinaria constitución humana que quiere saber acerca del Ser es el camino, método, de la Filosofía, que conduce al verdadero saber, el de la Verdad.

Para desarrollar esta tesis se recurre preliminarmente, como hace Heidegger, a la explicación de la importancia de hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser para

⁴⁷ De *res cogitans* dice Descartes.

⁴⁸ *Introducción a la metafísica*. Pág. 22.

⁴⁹ Es lo mismo pensar que ser.

entender por qué es necesario reiterarla expresamente,⁵⁰ por qué dicha pregunta aún no ha sido contestada y por qué es necesario volver a despertar la comprensión para el sentido de lo que se pregunta en esta pregunta —el sentido del ser— ya que el ser es el tema fundamental de la filosofía y la filosofía es, conforme con lo dice Aristóteles, φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας.⁵¹

Después de revisar este tema la investigación tomará otro camino porque al buscar la respuesta a la pregunta por el ser se involucra en esta cuestión la pregunta por la verdad y se caerá en cuenta que el preguntar por la esencia del ser es preguntar por la esencia de la verdad y este preguntar conducirá a su vez a inferir que la esencia de la verdad lleva a la verdad de la esencia.

⁵⁰ Expresamente porque en la medida en que si alguien se hace esa pregunta en realidad no busca responderla sino que queda sólo implícita como si la respuesta fuera obvia, inalcanzable, innecesaria o superflua.

⁵¹ En esta oración: φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας, se entiende φιλέω como —aparte de su más conocida acepción de “amar con afecto de amistad” o “querer con amor puro”— buscar o procurar con afán, perseguir, apetecer, ansiar, anhelar, ambicionar, gustar de, inclinarse hacia, inclinarse por. El significado de la expresión traducida es, entonces, principalmente, inclinación por la verdad o búsqueda de la verdad. (Vid páginas 8, 64 y 74 donde, igual que en esta página, dicha proposición se menciona)

2. La pregunta por el ser, su estructura y su preeminencia

Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta.⁵²

Martin Heidegger inicia su exposición en *El ser y el tiempo* con el reconocimiento de que, desde Platón y Aristóteles, la metafísica tradicional ha incurrido en el error de confundir la pregunta por el ser con la pregunta por los entes y con ello ha tratado de entender el ser desde la mera presencia. Desde los comienzos griegos de la exégesis del ser esta pregunta es considerada superflua, no se entiende la necesidad de hacerla porque del “ser” se tiene una cierta comprensión vaga y “de término medio”.

El concepto “de término medio”⁵³ se entiende aquí como una especie de equilibrio o de *justo medio* —un promedio entre el conocimiento total y el total desconocimiento— de la forma en que se comprende lo que el ser *es*. “Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo ‘inmediatamente’ de todo punto inapresable.”⁵⁴ Esto quiere decir que la comprensión de la que se habla no es una comprensión mediana (adjetivo) que medio comprende a medias sino que no *se sabe con*

⁵² *El ser y el tiempo*. Pág. 11.

⁵³ Gaos traduce como “de término medio” lo que Heidegger designa *durchschnittliche* (medio, mediocre, regular; adv. término medio). El concepto “de término medio” es, a mi parecer, más adecuado, a diferencia de la palabra “mediana” —comprensión del ser mediana— utilizada por Rivera Cruchaga que desvirtúa la idea que Heidegger maneja acerca del tipo de comprensión que se tiene comúnmente del ser. Rivera usa en su traducción de *Ser y tiempo* la palabra como adjetivo (adyacente del sustantivo) atributivo explicativo y no como adverbio (adyacente circunstancial del verbo) dando a entender que la comprensión es corta, escasa, pobre y a medias.

⁵⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 15.

certeza, pero se tiene una idea vaga y se comprende medianamente (adverbio), lo que el *ser* es y lo que quiere decir “ser”, ya que cuando se pregunta “¿qué es ‘ser’?” se mantiene una cierta comprensión del “es” sin que se pueda fijar en conceptos lo que el “es” significa, porque aquello de que se pregunta resulta ser aquello a que se pregunta.

Se sabe qué es el ser pero no se sabe todo lo que el ser es. “Llamamos esta cotidiana indiferenciación del ‘ser ahí’ ‘el término medio’.”⁵⁵ Se sabe que algo es pero no se sabe exactamente cómo es y por qué es, de dónde procede ni cuál es su fundamento en cuanto *ser*. Y como todos saben —porque tienen una vaga idea, “una posible idea concreta de existencia”⁵⁶— qué es el ser, porque se dice de todo pues todo *es*, no se entiende la necesidad de reiterar la pregunta que pregunta por el sentido del ser.

Si el ser se dice de todo porque todo es no hace falta definirlo porque el concepto *ser* es el más universal que existe. Es predicable de todo lo que es o puede ser. Trasciende la generalidad suprema de los predicamentos⁵⁷ o categorías también conocidos como géneros supremos, a los que se subordinan todos los demás conceptos. “Las categorías o predicamentos (*lo que se predica*) son conceptos supremos, universales o fundamentales que abarcan cuanto puede predicarse de un objeto o individuo.”⁵⁸

Si el ser es indefinible porque resiste todo intento de definición pues no se puede definir lo indefinible, ¿por qué se insiste en preguntar? Porque todos hablan del ser, pero nadie sabe

⁵⁵ *Ib.* Pág. 55.

⁵⁶ *Ib.*

⁵⁷ La Tabla Aristotélica se compone de los siguientes diez predicamentos (a veces, Aristóteles sólo habla de los ocho primeros): substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, hábito.

⁵⁸ Arturo González Yáñez, *Lógica o de por qué la Luna es de queso*. México, Oxford, 2005. Pág. 290.

qué es *ser*, y es fundamentalmente necesario reiterar la pregunta que interroga por su sentido, porque pregunta por lo que determina a los entes en cuanto entes.

Heidegger menciona que esta pregunta “Tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*”⁵⁹. Enmudece porque la tradición de la ontología antigua no permite volver al origen de donde parten los conceptos y categorías transmitidos porque los considera comprensibles y aceptados y desarrolla el sentimiento de que no es necesario siquiera comprender la necesidad de tal regreso. La metafísica tradicional ha fundamentado su pensamiento en la cuestión por lo ente dejando de lado la pregunta por el ser sin reconocer la diferencia ontológica entre ambos.

Por seguir la tradición ni Descartes ni Kant, ni otros más, dieron la respuesta a la pregunta ¿qué quiere decir “ser”? Kant omite la pregunta que interroga por el ser en general y omite, en consecuencia, una ontología del “ser ahí”⁶⁰ como tema expreso, además de faltarle — señala Heidegger en términos kantianos— *una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto*⁶¹ porque adopta dogmáticamente la posición ontológica de

⁵⁹ *El ser y el tiempo*. Pág. 11.

⁶⁰ Martin Heidegger utiliza el término *Dasein* (*Da*: ahí o aquí; *sein*: ser o existir) para designar al ente que consiste esencialmente en *sein* o *ser* su *da* o su *ahí*, este ente que somos en cada caso nosotros mismos *es* de tal modo que en este su ser “le va” este su ser mismo. El diccionario Herder traduce *dasein* como estar presente, existir; y *Dasein* como existencia. José Gaos lo traduce como “*ser-ahí*” y Rivera Cruchaga se resiste a traducirlo argumentando razones lingüísticas y estilísticas principalmente, razones que en el caso de Heidegger no vienen al caso (*Vid infra* nota 74). Aquí se prefiere el término usado por Gaos a pesar de la polémica sobre su correcta traducción por ser éste el tradicionalmente aceptado y por basarse este trabajo en la edición del FCE de *El ser y el tiempo*.

⁶¹ *El ser y el tiempo*. Pág. 34.

Descartes que con el “*cogito sum*” pretende dar a la filosofía una base nueva y segura pero deja indeterminada la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del “sum”*. El concepto *ser* queda indefinido en esta formulación cartesiana: “Cogito, ergo sum”, *pienso-soy*, soy una cosa que piensa, pero no se sabe cómo es el ser de esa cosa pensante ni se sabe qué la hace ser.

¿Será que la pregunta por el ser no ha sido respondida porque la formulación de la misma no ha sido bien planteada, y tiene que hacerse adecuadamente para poder ser respondida porque no se puede responder una pregunta mal formulada y oscura?

Es de la claridad del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en oscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.⁶²

Una pregunta que no se hace adecuadamente no se comprende, es una pregunta sin dirección, no se sabe a quién hacerla. Esta pregunta hay que hacerla ya y bien y de manera suficiente, esto quiere decir que si al responderla surge una pregunta nueva inquiriendo sobre lo nuevo conocido en la respuesta dada y así, consecutivamente, cada pregunta conduce a nuevas preguntas que deben ser contestadas hasta que se agote todo lo que se quiere saber. Aunque esto sea imposible porque siempre se quiere saber más.

Ya sea o por costumbre o tradición o familiaridad o “cotidiana indiferenciación”⁶³ se considera que la pregunta que pregunta por el sentido del Ser es superflua e innecesaria por

⁶² *Ib.* Pág. 15.

⁶³ *Ib.* Pág. 55.

lo que no hay necesidad de hacerla. Heidegger llama a estas objeciones a la reiteración de la pregunta “prejuicios”. ¿Y qué es un prejuicio sino un juicio sin fundamento o pre-juicio?

Al comienzo de esta investigación no pueden discutirse por extenso los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no poder sentir que haya menester de preguntar por el ser. [...] Vamos, por ende, a llevar la discusión de los prejuicios sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser.⁶⁴

Por ser el concepto “ser” tan comprensible y tan claro para todos y por ello indefinible se cree —se pre-juzga— que reiterar la pregunta es innecesario. Entre muchos otros motivos —prejuicios— que han dificultado, porque quien la escucha o no sabe o no comprende qué se le pregunta, o no sabe cómo y qué contestar, o no quiere contestar porque cree que no es necesario, la respuesta a la pregunta por el ser se encuentran, al menos, los siguientes:

1. La universalidad del concepto ser. Si algo es, se debe tener la capacidad para comprenderlo, pero al ser este concepto el más universal de todos los conceptos, en vez de ser el más claro es el más oscuro, no se refiere a nada en particular, es indefinido.⁶⁵ Si este concepto se puede definir es que no es él. Heidegger cita a Aristóteles, quien dice:

τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων⁶⁶ (Met. B 4, 1001a21)

⁶⁴ *Ib.* Pág.12.

⁶⁵ Indefinido es lo que no se puede definir ya que no se limita porque no tiene fin, se relaciona en cierta forma con infinito, que es lo que no tiene fin.

⁶⁶ *Lo que es existe del todo totalmente sobre todo.* (Traducción literal)

Valentín García Yebra traduce: *Lo que es, es lo más universal de todo.* Tomás Calvo Martínez traduce: “*Lo*

El concepto *ser* es el concepto trascendental por excelencia, es predicable de todo⁶⁷ lo que es o puede ser, trasciende, sin ser un género, la generalidad suprema de los predicamentos, es el principio más universal de todos porque a todos conviene y pertenece a todos los géneros porque puede ser predicado de todos conforme a lo que cada uno es. Se comprende⁶⁸ entonces que el ser está incluido en la comprensión⁶⁹ de un ente porque el ser es el más universal de los conceptos y se dice de todo, así que si el ser se define, lo definido no ha sido el ser, sino los entes, porque el ser lo es todo y no es ninguna cosa, porque ...

2. El concepto de *ser* es indefinible. Es lo que se concluye de su universalidad. De algo universal no se pueden trazar sus límites y como el ser no puede concebirse como un ente no se puede decir hasta dónde es y cuándo y dónde concluye. No se puede encerrar lo no definible, si el ser es algo, es una cosa que ni se define ni se delimita.

uno” y “*Lo que es*” son, en efecto, universales en mayor grado que ningún otro. Estas traducciones se ajustan a los cánones gramaticales (sintaxis) y se comprenden fácilmente, pero la traducción literal e inelegante: “todo totalmente todo” tiene la contundencia de τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων enfatizando su sentido total de totalidad. (καθόλου = en total, en general, en absoluto; μάλιστα = sobre todo, mayormente, enteramente, lo más...; πάντων = completamente, absolutamente, todo)

⁶⁷ Se dice de todo lo que es o puede ser.

⁶⁸ Comprender.- en el sentido de comprender o entender.

⁶⁹ Comprender.- en sentido lógico: extensión; en sentido de la filosofía del lenguaje: alcance o denotación, es decir, comprensión en cuanto extensión, se piensa, se concibe o se define como la clase de objetos de los que se dice algo o predica un atributo o propiedad.

3. El concepto de *ser* es el más comprensible de todos los conceptos. Decir qué cosa es el ser no dice qué es; se dice que un ser es pero no se sabe qué hace que ese ser sea lo que es, sólo se sabe que es algo en alguna parte que por el hecho de ser está “ante los ojos” y tiene un “ahí”, pero se sigue sin saber y sin determinar qué es ese algo. En toda relación con un ente se utiliza el término *ser* y como se tiene una cierta comprensión del ser⁷⁰ el término ser se entiende y se comprende *ipso facto*, sobran explicaciones porque el *ser* es tan universal que todos lo entienden, no hace falta ninguna explicación, es tan claro que se comprende fácilmente aunque nadie sepa definir qué es el *ser*. Y si se pudiera explicar clara y detalladamente no siempre podría comprenderse y aprehenderse totalmente debido a los pre-juicios de los que hablamos.

El ser de los entes no es él mismo un ente, el ente es sólo la presencia del ser en cuestión, tal ente se presenta ante los ojos como una presencia —es una presencia por presentarse ante los ojos— pero el ser de este ente no puede ser captado por ellos, los ojos, ni mostrado de alguna forma, para ello y para responder a la pregunta que pregunta por el sentido del ser de los entes se requieren conceptos “peculiares” distintos a los conceptos utilizados hasta ahora. La creación de estos nuevos conceptos hace que Heidegger elabore un nuevo lenguaje para hablar del ser y modifique deliberadamente los términos conocidos para

⁷⁰ *Vid supra*. Comprensión vaga o de término medio, que es un *factum*. *Vid* nota 5253.

poder hacer accesibles⁷¹ y asequibles⁷² sus ideas aunque para ello tenga que forzar, deformar, reformar y transformar las palabras para darles nuevas “significaciones”.

Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello “sobre lo cual” los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no “es” él mismo un ente. [...] El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta*, el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de “significaciones”.⁷³

Heidegger, a propósito de los reparos a su extralimitación de los sentidos usuales de las palabras, explica el porqué de la necesidad de crear nuevos conceptos y dar nuevas significaciones al lenguaje: el ser no puede manifestarse por medio del habla cotidiana porque esta es insuficiente para explicar lo que se pretende decir, que no es lo que se ha dicho anteriormente, por lo tanto el lenguaje debe forzarse, transformarse y reformarse para expresar, exteriorizar y comunicar la significación y trascendencia del Ser, por eso es que recurre a “un repertorio peculiar de conceptos”⁷⁴ a los que se les da nuevas definiciones para poder mostrar la verdad del Ser y volver a despertar el interés por la pregunta que pregunta por su sentido.

⁷¹ Accesible: del latín *accessibilis*, que tiene acceso. De fácil acceso o trato; de fácil comprensión; inteligible.

⁷² Asequible: del latín *assequi*, conseguir, obtener. Que puede conseguirse o alcanzarse. Este último vocablo sólo puede aplicarse a cosas.

⁷³ *El ser y el tiempo*. Pág. 15.

⁷⁴ Heidegger lleva las palabras a extremos a los que parecerían no poder llevarse para crear un idioma propio y peculiar que le permita “comprender” y “apresar en conceptos” el sentido del *ser ahí*.

Si todo preguntar es un buscar, buscar es tratar de encontrar, saber dónde está lo que se quiere; ese buscar indica hacia dónde ir, señala hacia donde caminar para encontrar lo que se quiere encontrar. Siempre que se pregunta por algo, este algo es aquello que se quiere encontrar,⁷⁵ y se pregunta a quien pueda decir dónde encontrarlo, sólo así se llega a la meta: *la respuesta a lo preguntado*.

La pregunta por el ser es aquella que hay que hacer. La pregunta que pregunta por el ser es la que sirve para dirigir, comprender y apresar en conceptos el sentido del ser. Esta pregunta debe ser hecha de manera que sea comprensible para quien la escucha, que entienda su sentido, que capte dentro de sí su significado, que lo haga suyo, para así tener la capacidad de aprehender qué es aquello que se pregunta pues comprender es conocer y apropiarse de una noción nueva. Que no sólo dirija hacia dónde ver, sino que diga qué ve y que permita comprender qué impresión deja lo visto.

En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y se quiere decir ser de los entes, resulta ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser de los entes mismos. A éstos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser.⁷⁶

Al hacer esta pregunta el ser preguntado es alcanzado por la pregunta. Y al ser alcanzado es encontrado. Este encontrar hace irrecusable la indiscutible evidencia de que no se sabe qué quiere decir “*ser*” (en el sentido de esencia), pero ya por el simple hecho de preguntarse por

⁷⁵ Si se pregunta y se busca algo es porque se sabe de su existencia, lo que alguien no conoce no existe para él. Se pregunta por aquello de lo que se tiene una comprensión vaga y de término medio. Ejemplo prosaico: lo que pasa con La Isla de la Muerte, que “sólo puede ser hallada por aquéllos que saben de su existencia.” (Jack Sparrow dixit) *Piratas del Caribe: La maldición del Perla Negra (Pirates of the Caribbean: The curse of the Black Pearl)*. Estados Unidos. Director Gore Verbinski. Intérpretes: Johnny Deep, Orlando Bloom, Keira Knightley. 2003.

⁷⁶ *El ser y el tiempo*. Pág. 16.

él, de una cierta manera se sabe que “es” (en el sentido de existencia). Se llega entonces a la conclusión de que sin saber cabalmente cuál es el sentido del ser, sólo teniendo una comprensión de término medio, se sabe que algo es y de manera intuitiva se cree saber lo que *es* aunque no siempre se acierte. Con este tipo de saber que algo es se cree y se da por supuesto que se sabe lo que *es* aunque no sea así. Sí, se sabe que son, pero, ¿por qué son y qué los hace ser? Si no se pueden discernir estas diferencias se confunde el sentido del *ser* con el sentido de los entes. Se confunde el significado de ser con el significado de estar. Los entes son todo aquello de lo que se habla, que está y es en el mundo, y lo que se pregunta y se quiere saber es el sentido de su ser.

Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: Hacer “ver a través” de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término “ser ahí”. El hacer en forma expresa y de “ver a través” de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “ser ahí”) poniendo la mira en su ser.⁷⁷

De esta forma se encuentra al sujeto que se constituye como tal al preguntar: yo, nosotros, los otros, son quienes preguntan. Se pregunta para que se vea a través del propio ser porque esta pregunta se pregunta por el propio ser. Sólo el hombre puede preguntar y preguntarse y puede responder y responderse por su ser. Pero este hombre debe llegar a ser quien es antes de responder. Quien deba responder ha de desarrollar todo lo que debe llegar a ser.

El “ser ahí” tiene una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óptica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La

⁷⁷ *Ib.*

segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser ahí” en sí mismo “ontológico”. Al “ser ahí” es inherente con igual originalidad – como un ingrediente de la comprensión de la existencia– esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El “ser ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.⁷⁸

Sólo el “ser ahí” tiene una múltiple preeminencia sobre los demás entes: la óptica, la ontológica y la óptico-ontológica. El ser del hombre no necesita a nadie más para ser. Es a él a quien se debe preguntar con anterioridad a todos los demás entes, que son para él en tanto que son, porque...

- a. es el único que se comprende a sí mismo partiendo de su existencia como un modo del existir mismo
- b. comprende su ser y estar en el mundo
- c. comprende lo que se llama mundo
- d. comprende a los entes que son accesibles dentro de este mundo.

Es por estas cuatro razones aquí enumeradas por las que el “ser ahí” se define como ζῶον λόγον ἔχον⁷⁹, es decir, se afirma y especifica que el hombre está esencialmente definido por la facultad de hablar. Sólo él puede responder porque los otros entes del mundo no pueden hacerlo. El λέγειν del hombre habla por ellos, pues ellos, al convertirse en fenómenos, se manifiestan al “ser ahí” que los interpreta y los hacer hablar.

⁷⁸ *Ib.* Pág. 23.

⁷⁹ ζῶον λόγον ἔχον = ζῶον: ser viviente, animal; λόγον: palabra; ἔχον: tener.

Para interpretar al resto de los seres del mundo y hacerlos hablar se les interroga por su ser, pero la investigación debe hacerse de forma adecuada para que puedan entender la pregunta y al saber qué se les pregunta sepan qué responder. La pregunta por el ser es una pregunta muy especial que hay que hacer en la forma debida para saber cómo es lo que está ahí. La estructura de la pregunta debe considerar, por tanto, la preeminencia óptica, la ontológica y la óptica-ontológica.

- La preeminencia ontológica de la pregunta por el ser consiste en creer que indagar por el ser de los entes es lo que ha de conducir a saber algo del ser en general. El preguntar ontológico pregunta por el ser, pero por medio de este preguntar se investiga al ser de los entes y se deja sin preguntar por el sentido del ser en general. Se sabe del ser que pregunta y se olvida el verdadero ser, se olvida también que aclarar el sentido del ser es el problema fundamental: el que otorga a la pregunta por el ser su preeminencia ontológica que va más allá de acatar el dictado de la tradición y de cultivar como esenciales problemas que no lo son.
- La preeminencia óptica es anterior al preguntar de las llamadas ciencias positivas.⁸⁰ Al hacer este tipo de pregunta no se desarrolla una ontología, se pregunta por el sentido de los entes, no por el ser. Es este modo de preguntar preontológico que no sabe del ser en general sino del ser de ciertos entes, entre ellos el que pregunta.

⁸⁰ Aquellas que son susceptibles de generar una serie de verdades básicas sobre su objeto de conocimiento que pueden ser descritos, comprobados y estatuidos como leyes, a diferencia de, por ejemplo, la teología, ¿cómo se mide o se comprueba a Dios?

La primera preeminencia es óptica: primero se es ente determinado por la existencia. Los seres de los que habla en cuanto entes son determinados por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: primero se es, luego se llega a ser. Y de estas se obtiene una tercera:

- La preeminencia óptico-ontológica es tal porque llega a ser lo que es en tanto que la primera preeminencia determina la segunda. Ambas preeminencias funcionan como una sola porque al preguntar lo que es (qué es) se descubre lo que es (primero es y luego es esto o aquello, su ser-así), pues sólo se puede preguntar por el qué es de algo cuando este algo es.

El “ser ahí” está y es asimismo ontológico. De alguna forma su existencia está impregnada de lo que va a ser, en su existencia ya está anunciado lo que hay en él por ser. Cada ser es lo que hay en él para ser. Por eso para responder a la pregunta, que mantuvo en vilo su cavilar, τί τὸ ὄν;⁸¹ Aristóteles define al ser llamándolo τὸ τί ἦν εἶναι⁸²; esto es “lo que es”, la οὐσία, la esencia, que fue identificada por los latinos como *quidditas* (*quod quid erat esse*).⁸³

⁸¹ ¿Qué es lo que es? ὄν, neutro de ὄν (ὄν οὐσία ὄν). Participio presente de εἶμί, εἶμί es ser en griego.

Vid nota 104104.

⁸² Esto se entiende como “lo que era es”. Algo es lo que era (cuando algo es lo que fue o es lo mismo que fue se desprende un sentido de permanencia propio de la identidad, seguir siendo siempre lo mismo). Este algo que siempre fue es lo permanente, la esencia, el *ser*. τὸ τί ἦν εἶναι es el concepto esencial, es decir, la esencia considerada en abstracto. El pronombre interrogativo τί corresponde al *quid* latino de donde se deriva el abstracto *quidditas*; εἶναι corresponde al *esse* latino del que se deriva *essentia*.

⁸³ Tiene el mismo sentido que en griego.

El ser es lo que siempre ha sido, lo que siempre era, lo que siempre fue y que siempre será y esto no es otra cosa que la esencia y no la entidad, es el ser y no el ente que desarrolla su ser como es y puede llegar a ser si sigue siendo porque es y llega a ser en tanto *es*. Este ser existe y llega a ser. Y llega a ser porque el ser es determinado por el hecho de ser, de estar ahí, de comprender al ser. Este “llegar a ser” se identifica con el ya no ser más. El ser es esencialmente incompleto, siempre está persiguiendo posibilidades propias e impropias de lo que cree que puede “llegar a ser” y, en ocasiones, no persigue posibilidades que sí podría llegar a alcanzar por desconocer que le son propias.

Cuando el “ser ahí” *llega* a completarse ya no hay un “llegar a ser” pendiente aunque en realidad no se completa pues no llega a ser todo lo que podría ser porque eso que lo completa no es su elección sino su destino: el ser para la muerte. En el caso del hombre su ser está determinado por lo que es. Qué es lo que es y lo que es está determinado por el hecho de que es. Está ahí pero el hecho de que sea está determinado por el “ser ahí”. El “ahí” que lo determina es incuestionablemente el “mundo” y su manera de conducirse en él. El “ser ahí” interpreta su ser a través de la comprensión que del mundo tiene porque es en éste donde existe, donde su ser se manifiesta, porque es en su cotidianidad donde ejerce su posibilidad de ser como ser fáctico, real y efectivo mientras viva —en el mundo.

Una analítica del “ser ahí” resulta necesariamente, pues, el primer *desideratum* al hacer la pregunta que interroga por el ser. Pero entonces no hace sino volverse más candente el problema de ganar y asegurar la forma directiva de acceso al “ser ahí”. Dicho negativamente: no es lícito aplicar en forma dogmático-constructiva a este ente una idea cualquiera del ser y de la realidad, por “comprensible de suyo” que sea.⁸⁴

⁸⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 26.

La analítica ontológica del “ser ahí” consiste en disponer todo para realizar una exégesis del sentido del ser en general. Se hace la pregunta que interroga por el ser bien hecha, como debidamente debe hacerse y la analítica hace una interpretación de la pregunta que interroga por el ser del “ser ahí”.

La forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el ente tal como es “inmediata y regularmente”, en su “cotidianidad” de “término medio”. En ésta deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del “ser ahí” fáctico. Es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del “ser ahí” como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente.⁸⁵

La analítica consiste de una noción del ser de la que se dice analítica y tiene que ser aplicable al “ser ahí”. Para esto se crean categorías apropiadas para él, algo que trate de responder el sentido del “ser ahí” interpretándolo para saber cuál ha de ser el ser del ser en general, se puede así llegar de manera segura a él y construir las estructuras que sean capaces de describirlo y caracterizarlo adecuadamente. Éstas son categorías que le permitan mostrarse a sí mismo por sí mismo, como es en su cotidianidad, no como no es. La analítica desarrolla la pregunta que interroga por el sentido del ser y así determina sus límites (qué tanto puede preguntar).

Pero el análisis del “ser ahí” no es sólo incompleto, sino por lo pronto también *provisional*. Se limita por el momento a poner de relieve el ser de este ente sin hacer la exégesis del sentido de este ser. Su misión es preparatoria para poner en libertad la interpretación más original posible del ser.⁸⁶

⁸⁵ *Ib.*

⁸⁶ *Ib.* Pág. 27.

La analítica sólo prepara, es incompleta, es provisional, sólo dice que este ser, el ser del “ser ahí”, debe ser tomado en cuenta sin revelar su sentido.

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.⁸⁷

Podría creerse que hacer bien la pregunta que interroga por el ser desecha la tradición heredada por la antigüedad, pero esto no quiere decir que se debe sacudir esta tradición. Esta destrucción no es no creer lo que hay en la tradición, sino darse cuenta hasta dónde lo que hay en ella se puede seguir sosteniendo.

Dentro del marco del presente tratado, que tiene por meta llevar a cabo un desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser, la destrucción de la historia de la ontología, esencialmente inherente al hacer la pregunta y únicamente posible dentro del hacerla, sólo puede practicarse cabalmente en algunas estaciones fundamentalmente decisivas de esta historia.⁸⁸

Se debe limitar lo que la tradición presenta y determinar en qué sentido y en qué grado lo que dice sigue siendo válido y qué tan útil es, por algo el pasado sigue pesando, porque no ha muerto del todo. La destrucción de la historia de la ontología significa: dónde preguntar y hasta dónde hacerlo, hasta dónde creerle a la tradición y en qué momento escribir y continuar la historia de la ontología para la posteridad. Es hacer de lo deshecho algo nuevo.

⁸⁷ *Ib.* Pág. 32.

⁸⁸ *Ib.* Pág. 33.

3. El previo análisis del sentido de logos, fenómeno y fenomenología

Ser —no entes— sólo lo “hay” hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el “ser ahí” es. El ser y la verdad “son” igualmente originales.⁸⁹

La pregunta que pregunta por el sentido del ser pregunta por la verdad del ser. Para comprender el sentido de la verdad debe comprenderse el sentido del ser, por ello la importancia de reiterar, en la debida forma, bien planteada y adecuadamente, para que pueda ser respondida, la pregunta por el sentido del ser y, de esta manera, encontrar la respuesta a la pregunta por la verdad.

a) La fenomenología y su acercamiento a las cosas mismas

Indagar sobre la verdad⁹⁰, el fenómeno de la verdad, conduce la investigación a la búsqueda de la esencia de la verdad, de la forma de ser de la verdad. De manera provisional⁹¹ se ha llegado a la conclusión de que el objeto de la investigación filosófica es el sentido del ser en general y que el problema de la ontología es destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo. Pero el método de la ontología, que recurre a la tradición histórica es cuestionable en grado sumo y lo que este tema, el ser, requiere...

...es la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas requerida por las ‘cosas mismas’ de donde puede salir si acaso una disciplina.⁹²

⁸⁹ *Ib.* Pág. 251.

⁹⁰ *Ib.* Pág. 234. “Verdad” significa lo mismo que “cosa”, que “lo que se muestra en sí mismo”

⁹¹ Heidegger *dixit.* (Pág. 37 de *El ser y el tiempo*)

⁹² *El ser y el tiempo.* Pág. 38.

Esta disciplina, que trata a las “cosas mismas” de la forma requerida por ellas, es la fenomenología. Si la filosofía —ontología— investiga el ser de los entes o el sentido del ser en general y si la fenomenología trata la cuestión fundamental de la filosofía en general; recurrimos, por tanto, a la fenomenología para explicar el sentido del ser. “Pongamos esta prueba en la disposición formal de un silogismo”⁹³

Fenomenología → Filosofía

Filosofía → Entes

∴ Fenomenología → Entes

Con la directiva pregunta que interroga por el sentido del ser está la investigación ante la cuestión fundamental de la filosofía en general. La forma de tratar esta cuestión es la fenomenológica.⁹⁴

El problema de la ontología es, según Heidegger, “destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo”⁹⁵ y para resolver dicho problema que se debe hacer es contestar la pregunta que pregunta por el ser. Para Heidegger, la manera de tratar esta cuestión o pregunta es la fenomenológica.

La fenomenología es la disciplina que dice cómo debe realizarse la investigación, proporciona la vía adecuada para acercarse al objeto de tal investigación ya que es un camino —μέθοδος: camino, procedimiento, método— que lleva al sitio al que se quiere llegar, porque si se emprende una investigación se esperan resultados satisfactorios. La

⁹³ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Pág. 58.

⁹⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 38.

⁹⁵ *Ib.* Pág. 37.

fenomenología no dice qué es lo que se está investigando, eso ya se sabe: se investiga la cuestión de la filosofía en general, la manera de investigar, de proceder y de recorrer el camino que lleva al éxito⁹⁶ —ἔξοδος, (latín: *exitus*) salida, resultado, fin, conclusión, término.

La fenomenología caracteriza la forma, manera, método, en que debe hacerse una investigación exitosa. Una investigación metódica sigue un camino o procedimiento riguroso que debe enfocarse en el objeto de estudio y no perderse en cosas que no estén relacionadas con él, entonces, si el objeto de estudio es una determinada cosa, el estudio debe tratar la cosa que se está estudiando y nada más, se debe dirigir la mirada a la cosa misma. Si se estudia al ser se debe dejar de lado la investigación por los entes y enfocarse exclusivamente en el ser.

El título “fenomenología” expresa una máxima que puede formularse así: “¡a las cosas mismas!”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como problemas.⁹⁷

La expresión “¡a las cosas mismas!” es el principio de todo conocimiento riguroso. El método fenomenológico se enfoca en un determinado objeto de estudio y lo analiza y

⁹⁶ Éxito no en el sentido de triunfo, ganancia, buen resultado, sino como salida que conduce al término de una labor emprendida. Cuando se inicia cualquier asunto, incluidos los negocios de los filósofos, se espera acabarlo. Éxito es la conclusión de este asunto y si es de manera triunfante mejor. No sólo se requiere iniciativa, se quiere *acabativa*. La mejor referencia a este sentido se encuentra en el idioma inglés donde *exit* es salida.

⁹⁷ *El ser y el tiempo*. Pág. 38.

observa metódicamente desde diversas condiciones y ambientes para obtener nuevos conocimientos.

La expresión “fenomenología” significa primariamente el *concepto de un método*. No caracteriza el “qué” material de los objetos de la investigación filosófica, sino el “cómo” formal de ésta.⁹⁸

La palabra “fenomenología”, al contrario de la biología o la geología que tratan asuntos relacionados con bíos o con geo y que se entienden respectivamente como ciencia de la vida y ciencia de la tierra, no se refiere a algo que trata asuntos relacionados con los fenómenos y no debe ser entendida superficialmente como la ciencia de los fenómenos.

Fenomenología sería según esto la *ciencia de los fenómenos*. Un primer concepto de la fenomenología debe salir de la caracterización de lo que se mienta con las dos partes del título, “fenómeno” y “logos”, y de la fijación del sentido del nombre *compuesto* con ellas.⁹⁹

Para poder comprender el concepto de fenomenología y conocer cómo y cuál es su manera de proceder se debe buscar el significado de las dos partes que forman su nombre para, de esta forma, definiendo las palabras que le dan origen, superar la primera idea que se tiene de ella como ciencia de los fenómenos.

⁹⁸ *Ib.*

⁹⁹ *Ib.*

b) El concepto de fenómeno

La expresión griega φαίνόμενον, a la que se remonta el término “fenómeno”, se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαίνόμενον quiere por ende decir lo que se muestra, lo patente. φαίνεσθαι por su parte es una forma media de φαίνω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. φαίνω pertenece a la raíz φα, como φῶς, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno” hay por ende que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente. Los φαίνόμενα, los “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con τὰ ὄντα (los entes).¹⁰⁰

Al hablar de “una forma media” Heidegger enfatiza la característica esencial de “fenómeno”. La voz media¹⁰¹ a la que hace referencia remarca el sentido significativo del *mostrarse en sí mismo*. Es aparecer y decir: “Me muestro y me dejo ver tal como soy”. Esta voz media significa, por tanto, *me muestro*, *me dejo ver*, *me luzco*, *me aparezco*. Si φαίνω es poner o sacar a la luz, alumbrar, encender, hacer visible, mostrar —todas estas acepciones tienen significados que dan la idea de iluminación, de salir de la sombra e ir a la luz¹⁰²—, la voz media φαίνεσθαι habla de brillar, lucir, fulgir, resplandecer, mostrarse, hacerse visible, dejarse ver.

¹⁰⁰ *Ib.* Pág. 39.

¹⁰¹ La voz media de la conjugación griega es la forma verbal que equivale al modo reflexivo del español. “La voz media indica que el sujeto ejecuta la acción sobre sí mismo o en interés propio”. Luis Penagos, *Gramática Griega*, Santander, Sal Terrae, 1973, Pág. 33. “En la voz media, la acción se refiere al propio sujeto que la realiza: o recae directamente sobre él, o redundando en su interés.” Pedro Pericay Ferriol, *Gramática griega*. Barcelona, Ariel, 1959. Pág. 64. El *Greek-English Lexicon* de Liddell and Scott, (New York, Oxford, 1996. Pág. 1912) dice de φαίνεσθαι: “exhibit them as his own”.

¹⁰² Más adelante se analizará brevemente la teoría platónica de la verdad. (Capítulo 5)

Lo que se entiende como fenómeno en su significación primitiva es tanto lo patente como *lo que se muestra en sí mismo* sin ser visto a través de ninguna otra cosa y que aparece a los sentidos desnudo, sin encubrimientos¹⁰³. Eso es lo que implica lo patente, lo de suyo evidente, es un paso más allá del mero mostrarse; es ser visto algo como sólo es ese algo porque τὰ ὄντα¹⁰⁴, los entes, tienen entidad y por eso son y se muestran como son.

Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que *no* es en sí mismo. En este mostrarse tiene el ente el “aspecto de...”. Tal mostrarse lo llamamos “parecer ser...”. Y así tiene también la expresión φαινόμενον, fenómeno, esta significación: lo que “tiene aspecto de...”, lo que “parece ser...”, el “parecer ser...” φαινόμενον ἀγαθόν quiere decir un bien que tiene “aspecto de...”, pero que en realidad no es lo que pretexto.¹⁰⁵

Fenómeno tiene otra significación: la del “parecer ser...”, la de “tener aspecto de...”, porque según la forma de acceso a él un ente puede mostrarse como algo que no es. El fenómeno no siempre se muestra claramente, en ocasiones se muestra como apariencia o como anuncio y no llega a mostrarse en sí mismo, parece algo pero no es ese algo.

La apariencia es en este caso un indicio que insinúa la aparición de algo que no se muestra aún en todo lo que es. Apariencia es, por tanto, el anuncio de algo que no está todavía aquí, un indicio de algo que se preserva, el no mostrarse. La apariencia no pretende mostrar la

¹⁰³ Porque nada se interpone entre lo que se muestra en sí mismo y los ojos que lo ven sin encubrimientos.

¹⁰⁴ Nominativo neutro plural de ὄν, participio presente de εἶμί. Los entes, los que son, los que están, (y están siendo) y que por ese simple hecho de ser y de estar son patentes, están a la luz, se muestran en sí mismos como ellos mismos son. *Vid* nota 81.

¹⁰⁵ *El ser y el tiempo*. Pág. 39.

cosa misma sino tan sólo anticipar o anunciar algo que no se muestra a través de algo que se muestra.

Así, se habla de “apariencia de enfermedad”. Se alude a procesos corporales que se muestran, y al mostrarse y en cuanto son lo que se muestra, son indicios de algo que *no* se muestra ello mismo. La aparición de tales procesos, su mostrarse, coincide con el “ser ante los ojos” perturbaciones que no se muestran ellas mismas. La apariencia en cuanto apariencia “de algo” *no* quiere, justamente, decir, según esto, mostrarse la cosa misma, sino el anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra.¹⁰⁶

Aparecer no es mostrar el fenómeno sino anunciarlo por medio de algo que se muestra. Fenómeno es la forma de hacer frente a algo “ante los ojos”, la apariencia hace referencia no a lo que “parece ser...” o tiene la “apariencia de...” sino a lo que se muestra en sí mismo: *fenómeno*.

Prescindiendo de qué pueda ser más determinadamente lo que se muestre, es un supuesto indispensable la inteligencia del sentido del concepto formal de fenómeno y de su recta aplicación vulgar.¹⁰⁷

Si el fenómeno se muestra en sí mismo, ¿a quién se muestra? Si se muestra a alguien es menester que pueda ser visto¹⁰⁸ para luego poder ser reconocido, mostrado y comunicado. Al mostrar se nombra y se hace notar al fenómeno. Es en este punto donde fenómeno y logos se convocan y atraen como condición de posibilidad el uno del otro, pues para que algo se vea, ese algo tiene que mostrarse o ser mostrado.

¹⁰⁶ *Ib.*

¹⁰⁷ *Ib.* Pág. 42.

¹⁰⁸ Cuando haya alguien que tenga la capacidad y la disposición de ver aparecerá el fenómeno como algo que se muestra a ese alguien que lo puede ver y que al verlo lo señala, lo conoce y lo identifica para luego poder reconocerlo y mostrarlo.

Se pasa del acto de ver al acto de decir. El vidente se convierte en hablante, ve y comunica lo que ve, lo que aparece antes sus ojos —el fenómeno— es comunicado por medio del decir, del lenguaje, a otros y se comunica su aparición para que esos otros también lo vean. Con lo visto-dicho el fenómeno se hace aparecer y se presenta, “ante los ojos”, aquello de que se habla. Se pasa del φαινόμενον al λόγος.

—Antes de fijar el “primer concepto” de la fenomenología hay que acotar la significación de λόγος, a fin de que quede claro en qué sentido puede ser la fenomenología en general “ciencia de” los fenómenos.¹⁰⁹

c) El concepto de logos

En la conferencia titulada “Logos. Heráclito, fragmento 50”¹¹⁰ Heidegger hace un análisis del significado de la palabra logos y da diversas interpretaciones, que en el idioma alemán tienen, por la semejanza del griego con esta lengua¹¹¹, un significado afín al sentido griego del término, por ejemplo: *legen* (poner), *lesen* (leer). De este análisis parte para explicar que tanto el λέγειν originario como el *legen* alemán se despliegan como decir y hablar. Y

¹⁰⁹ *El ser y el tiempo*. Pág. 42.

¹¹⁰ Este texto forma parte de *Conferencias y artículos* de la colección “La estrella polar” de Ediciones del Serbal editado en 1994 en Barcelona. El libro que se utiliza aquí corresponde a la segunda edición revisada de 2001. Dicha edición, además de no indicar cuál es la procedencia de los textos y, no obstante estar revisada como se lee en la página legal, consigna de manera errónea que la conferencia titulada “Logos” corresponde al fragmento 5 de Heráclito cuando en realidad el fragmento que analiza Heidegger es el 50. Una pequeña errata de edición. Esta conferencia fue publicada en el *Festschrift für H. Jantzen* en 1951.

¹¹¹ El alemán y el griego son lenguas estructuralmente parecidas, las palabras alemanas se parecen mucho a las palabras griegas, y como ambas son lenguas de flexión sintética la estructura gramatical del alemán declina de manera similar al griego.

de este decir y hablar es de lo que se tratará en esta sección de la tesis para desarrollar el sentido del λόγος como ἀπόφανσις, como sacar a la luz aquello que está oculto hasta que el decir, poniéndolo en palabras, lo lleva a la presencia pues, como dice Heidegger, “El λέγειν es el hilo conductor para llegar a las estructuras del ser de los entes”.¹¹²

El decir y hablar de los mortales acontece propiamente desde muy pronto como λέγειν, como *legen* (poner). Decir y hablar esencian como el dejar-estar-justo-delante de todo aquello que está presente extendido en el estado de desocultamiento. El λέγειν originario, el *legen* (poner), se despliega pronto como decir y hablar, y lo hace de un modo que prevalece en todo lo desocultado como decir y hablar. El λέγειν, como *legen* (poner), se deja dominar por este modo predominante suyo. Pero esto sólo con el fin de que así pueda ocultar (poner detrás) de antemano la esencia de decir y hablar en el prevalecer propio.¹¹³

Λόγος es, según la definición de Heidegger en *El ser y el tiempo*, lo que se traduce como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento —como juicio entiende unir o tomar posición (reconocer-rechazar)—, también identifica λόγος con “habla” y del sentido de este significado dice que:

λόγος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. Aristóteles ha explicado con más rigor esta función del habla llamándola ἀποφάνεσθαι. El λόγος permite ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” ἀπὸ..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del

¹¹² *El ser y el tiempo*. Pág. 36.

¹¹³ *Ib.* Pág. 157.

habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que se habla. Tal es la estructura del λόγος como ἀπόφανσις.¹¹⁴

Recuperando su significación en el sentido de habla, señala aquello de que se habla en el habla, de manera que el λόγος permite y hace posible ver algo de lo que se habla y lo permite ver justo al que habla o a los que hablan entre sí. Por lo mismo el habla se muestra al decirse a partir de lo que se habla. El sentido del habla, también conocido como lenguaje, es el conjunto de sonidos articulados con los que se nombra lo que se ve en el mundo, el lenguaje habla con palabras del mundo con los seres intramundanos.

...el lenguaje [...], a partir de la emisión sonora, fue representado como φωνή, como sonido y voz, desde el punto de vista fonético. La palabra griega que corresponde a nuestra palabra “lengua” se llama γλῶσσα, la lengua (órgano de la boca). El lenguaje es φωνή σημαντική, la emisión sonora que designa algo. Esto quiere decir: el lenguaje, desde el principio, alcanza el carácter fundamental que caracterizamos luego con el nombre de “expresión”. Esta representación del lenguaje, que si bien es correcta toma a éste desde fuera, a partir de este momento no ha dejado nunca de ser la decisiva (la que da la medida). Lo es aún hoy. El lenguaje vale como expresión y viceversa. Gustamos de representarnos toda forma de expresión como una forma de lenguaje.¹¹⁵

Decir que el lenguaje es “*lo que se habla de aquello de que se habla*” equivale a decir: “las palabras hablan del mundo, lo representan conceptualmente”. Por medio del lenguaje se expresa al mundo (y se expresa el mundo). La capacidad abstractiva intelectual del ser humano constituye los conocimientos sensibles, individuales y concretos en objetos de pensamiento y así cada cosa singular y concreta del mundo trasciende la esfera de las percepciones o imaginaciones de los sentidos para ser representada por conceptos, estos

¹¹⁴ *Ib.* Pág. 43.

¹¹⁵ Martin Heidegger, “Logos. (Heráclito, Fragmento 50)”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1994. Pág. 169.

conceptos utilizan términos para designar, expresar, enunciar, los signos materiales de los conceptos y pueden ser términos fonéticos (lenguaje hablado) o gráficos (lenguaje escrito). Es el λόγος como ἀπόφανσις representando al mundo y hablando de él.

El rasgo fundamental del pensar hasta ahora vigente ha sido el representar. Según la antigua doctrina del pensar, esta representación se cumplimenta en el λόγος que es una palabra que aquí significa enunciado, juicio.¹¹⁶

Por medio de esos signos materiales que constituyen el lenguaje es posible el intercambio de contenidos de pensamiento entre los seres intramundanos. Los conceptos, por ser signos intelectuales de los objetos son llamados términos mentales. Se tiene, entonces, lo siguiente: el término escrito es signo del término oral; éste, a su vez, es signo del término mental y, finalmente, el término mental es signo del objeto.

Pero no siempre puede “sacarse *lo que* se habla de aquello de que se habla”, porque el habla es insuficiente para expresar el pensamiento y para representar al mundo. Debe considerarse, además, que Heidegger dice: “En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina...”, es decir, Heidegger menciona como *conditio sine quanon* que el habla sea *genuina* para que “permita ver”. Más adelante se aclara el sentido del habla genuina según la perspectiva de Heidegger.

Lo que es el λόγος lo sacamos del λέγειν. ¿Qué significa λέγειν? Todo el mundo que conozca esta lengua sabe: λέγειν significa decir y hablar; λόγος significa: λέγειν como enunciar y λεγόμενον como lo enunciado.¹¹⁷

¹¹⁶ Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 104.

¹¹⁷ “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 154.

La función de λόγος consiste en permitir que algo se vea mostrándolo, pero mostrándolo con sonidos, voces y palabras articuladas en el lenguaje porque “λόγος es φωνή y además φωνή μετὰ φαντασίας —sonidos o voces en que siempre se avista algo”.¹¹⁸ Al ser el λόγος un sonido que muestra tanto en el sentido de ἀπόφανσις¹¹⁹ como en el de φαντασίας¹²⁰ su función es la de permitir ver algo *como algo*. Para cumplir dicha tarea hay que sacar de su ocultamiento al ente de que se habla para hacer posible verlo, descubrirlo. (Significado de δηλοῦν.)

Λόγος es, según lo anterior, lo que apunta la mirada y permite ver algo que está junto a otro algo y así logra distinguir uno de otro. Λόγος permite ver algo mostrándolo, descubriéndolo, sacándolo de su ocultamiento, pero este hecho puede ser verdadero o falso.

Para aclarar este aparente contrasentido se retoma lo dicho anteriormente: fenómeno es tanto “lo que se muestra en sí mismo” como “lo que parece ser”. Martin Heidegger dice al respecto que “Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que *no* es en sí mismo”¹²¹, es decir, el fenómeno puede mostrarse como lo que *no es* y presentarse como el anunciarse de algo que se oculta en la apariencia, los indicios, los signos, los síntomas, los símbolos del parecer ser y aparecer en un no mostrarse.

¹¹⁸ *El ser y el tiempo*. Pág. 43.

¹¹⁹ ἀπόφανσις, de ἀπόφαίνω: mostrar, hacer visible.

¹²⁰ φαντασία: aparición, muestra, ostentación.

¹²¹ *Vid supra*, nota 105.

Si la apariencia es “Aparecer en un *no-mostrarse*”¹²², la apariencia es un disfraz que impide que se descubra la verdad. Los anuncios publicitarios son el ejemplo más “a la mano” de esto, o la fotografía de un gato¹²³, que no es un gato verdadero sino sólo la apariencia, el aspecto, la figura, la idea, la forma (εἶδος), que permite imaginar la imagen de un gato que sí es un gato verdadero.

El λόγος de la fenomenología del “ser ahí” tiene el carácter del ἐρμηνεύειν, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al “ser ahí” mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.¹²⁴

Como conclusión prematura e intuitiva de lo hasta aquí visto se tiene una definición de verdad que sólo establece las condiciones de posibilidad para hablar de algo como verdadero, que se descubre o sabe verdadero sólo y hasta cuando se le percibe, sin considerar si es o sólo parece cierta cosa porque lo que se percibe coincide o parece coincidir, al menos en apariencia, con aquella cosa que se afirmó de él sin haberlo percibido antes y, cuando es descubierto, parece verdadero porque al exhibirse como es coincide con lo que se dice o piensa de él y únicamente en ese sentido se le puede llamar verdadero.

Mas verdad no consiste sólo en percibir algo, sin saber si es lo que es o solamente como se cree que es, pareciendo sin serlo (pareciendo pero no siendo); lo verdadero es descubrir, sacar las cosas de su escondite para exponerlas (ex poner: poner fuera), donde puedan verse para que lleguen a conocerse y comprenderse, interpretarse y expresarse. Pero escondite

¹²² *El ser y el tiempo*. Pág. 40.

¹²³ Esta fotografía podría titularse “Éste no es un gato” (Emulando a Magritte)

¹²⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 48.

también puede ser sinónimo de morada y en este sentido verdad es sacar algo del lugar que es su lugar, que le sienta y acomoda como su condición más peculiar y natural.

Todo desalbergar libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita del estado de ocultamiento. La Ἄ-Λήθεια descansa en la Λήθη, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El Λόγος es *en sí mismo a la vez* des-ocultar y ocultar. Es la Ἀλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la Λήθη, como de su reserva, una reserva de que, por así decirlo, el desocultar bebe.¹²⁵

Es en este sentido que la estructura apofántica¹²⁶ del λόγος declara, revela, descubre, demuestra, designa al ente del que se habla y permite verlo porque de-clara, re-vela, descubre, de-muestra, de-signa, queriendo decir con esto que lo a-claro o hace claro; le quita aquello que lo cubre y que lo encubre; lo interpreta, lo muestra y lo demuestra¹²⁷, lo pone ante los ojos y permite verlo (φαίνεσθαι) como algo no oculto, —ἀ-ληθές¹²⁸— pero así como puede des-cubrirlo también puede en-cubrirlo y hacerlo pasar por algo que no es —ψεύδεσθαι¹²⁹—, como cuando se le pone en relación con la idea¹³⁰ (pre-juicio) que se tiene de lo propio del ente en cuestión, obstaculizando su adecuada percepción, pues

¹²⁵ “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 163.

¹²⁶ El significado de la partícula ἀπό refuerza el sentido mostrativo de la palabra φαίνω. Igual que el prefijo *re* refuerza el sentido de la palabra refuerza.

¹²⁷ *Vid infra* diferencias significativas entre mostrar y demostrar en nota 145.

¹²⁸ Heidegger, siguiendo su consigna de las nuevas significaciones para hablar del ser, utiliza la α privativa para darle a λήθη una interpretación negativa que permita comprender el sentido de *verdad* de la palabra ἀλήθεια.

¹²⁹ Voz media de ψεύδο: engañar en interés propio, mentir, ser infiel.

¹³⁰ *Adaequatio intellectus et rei*.

aunque el percibir (νοεῖν¹³¹) es considerado siempre como verdadero (νοέω: percibir, pensar¹³²) porque no encubre ni falsifica las determinaciones del ser es posible que lo que se manifiesta no se perciba adecuadamente, en parte por los pre-juicios, en parte por no-percibir o no-pensar (ἀγνοεῖν¹³³) las manifestaciones de los entes.

Por eso, el lenguaje, en tanto acontecer, se convierte inmediatamente también en palabreo; en lugar de manifestar el ser, lo encubre; en lugar de conjuntar en lo ajustado y en el ajuste, se vuelve dispersión en el desajuste. El logos, entendido como lenguaje, no se hace por sí mismo. El λέγειν es *necesidad*: χρὴ τὸ λέγειν, es necesario el percibir conjuntamente el ser del ente.¹³⁴

Χρὴ τὸ λέγειν¹³⁵; sí, es necesario decir, pero decir que no siempre lo que se percibe es lo verdadero. Es por ello que λόγος y κρίνειν están vinculados, (κρίνω: separar, distinguir, escoger, preferir, decidir, juzgar, interpretar) porque se necesita tener un criterio para juzgar y discernir lo verdadero de lo falso.

Se ha dicho ya que, entre otras definiciones, Heidegger define λόγος como juicio y que como juicio entiende unir o tomar posición (reconocer-rechazar). Es entonces que coinciden con lo que él dice las significaciones de *pensare*, λόγος y κρίνω.

¹³¹ *El ser y el tiempo*. Pág. 44.

¹³² Pensar, del latín *pensare*: pesar, juzgar, evaluar, comparar.

¹³³ *El ser y el tiempo*. Pág. 44.

¹³⁴ *Introducción a la Metafísica*. Pág. 157.

¹³⁵ Heidegger se refiere al Fr. 6 de Parménides que comienza con estas palabras:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,

(es necesario decir y pensar que lo que es es, pues es ser).

El λόγος se halla aquí en estrechísima vinculación con κρίνειν, el acto de escindir, entendido como el de-cidir en la realización del juntarse en la conjunción del ser. El “colectar” se-lectivo <das aus-lesende “Lesen”> fundamenta y sostiene el seguimiento del ser y el rechazo del parecer. En la significación de κρίνειν resuenan los siguientes significados: elegir, destacar, criterio determinante de la jerarquía.¹³⁶

No basta con hablar, hay que saber cuánto pesan y cuánto valen las palabras que se van a decir, ya que el habla permite ver, pero sólo si el habla es genuina. Por tanto “el lenguaje, en tanto acontecer, se convierte inmediatamente también en palabreo; en lugar de manifestar el ser, lo encubre; en lugar de conjuntar en lo ajustado y en el ajuste, se vuelve dispersión en el desajuste”¹³⁷.

En el habla (ἀπόφανσις), si es genuina, debe sacarse *lo que* se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que se habla. Tal es la estructura del λόγος como ἀπόφανσις.¹³⁸

El habla genuina —al contrario del palabreo, que convierte aquello de que se habla (el mundo) en habla sin contenido, que habla sin decir nada— nombra la presencia de lo presente tal como aparece ante los ojos. Esto se logra cuando la comunicación por medio del habla hace accesible a quien escucha aquello que se dice en el habla.

No obstante no todo hablar tiene la característica del “permitir ver” que muestra, cuando el habla no permite ver aquello de lo que habla no es genuina porque ni dice ni narra, ni pone

¹³⁶ *Introducción a la metafísica*. Pág. 158.

¹³⁷ *Ib.* Pág. 157.

¹³⁸ *El ser y el tiempo*. Pág. 43.

ni expone, ni desoculta ni descubre. Es por esto que no puede considerarse al λόγος como el “lugar” primario de la verdad.

¿Nos salimos del camino cuando, *antes* de ninguna interpretación metafísica profunda, pensamos el Λόγος como el Λέγειν y, pensándolo así, nos tomamos en serio el hecho de que el Λέγειν, como dejar-estar-delante-junto que recoge, no puede ser otra cosa que la esencia del unir que lo coliga todo en el Todo del simple presente? A la pregunta sobre qué es el Λόγος hay sólo *una* respuesta adecuada. En nuestra versión dice así: ὁ Λόγος λέγει.¹³⁹

‘Ο Λόγος λέγει, pero para que el λόγος sea comprendido como ἀληθεύειν¹⁴⁰ debe rechazarse la idea de verdad como concordancia porque esta idea no es la originaria en el pensar griego, λέγειν debe ser pensado como ἀποφαίνεσθαι, porque saca de su ocultamiento al ente del que se habla y permite verlo y des-cubrirlo como no-oculto, como genuino, como ἀληθές.

Este “despejado mostrarse” no significa desocultamiento como concordancia, término que se ha manejado durante mucho tiempo como sinónimo de verdad, sino como *ser descubridor*.

Decir es λέγειν. Esta proposición, si se considera bien, ha barrido ahora todo lo corriente, lo usado y lo vacío. Ella nombra el misterio, imposible de pensar hasta el final, de que el hablar del lenguaje acaece propiamente desde el estado de desocultamiento de lo presente y determina según el estar-puesto-delante de lo presente como dejar-estar-junto-delante. ¿Aprenderá al fin el pensar a presentir algo de lo que significa que todavía Aristóteles pueda delimitar el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι? El λόγος, a lo que

¹³⁹ “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 162.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 2000. Pág. 29: “Desocultar, poner a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto”.

aparece, lo que viene-delante, al estar-delante, lo lleva desde sí mismo al parecer, al despejado mostrarse (*cfr. Ser y Tiempo* § 7B).¹⁴¹

Λόγος no sólo se entiende como λέγειν sino también como λεγόμενον, lo mostrado en cuanto tal, el ὑποκείμενον, el fundamento, el sustrato o substancia de la que algo está formado, lo que se dice de algo para que ese algo sea visible al que habla o a los que hablan unos con otros.

d) El concepto de fenomenología

Ahora, después de analizar el significado de las palabras que la componen, se tiene la definición del concepto heideggeriano de fenomenología. Fenómeno y logos se relacionan entre sí porque ambos “permiten ver” lo que se muestra por sí mismo ante los ojos.

“Fenomenología” quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: “¡a las cosas mismas!”¹⁴²

Fenomenología es λέγειν τὰ φαινόμενα¹⁴³ —λέγειν significa aquí ἀποφαίνεσθαι— porque la fenomenología permite ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo, haciendo alusión a aquella máxima de ir a las cosas mismas; la fenomenología ni denomina a su propio objeto ni caracteriza el

¹⁴¹ “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 157.

¹⁴² *El ser y el tiempo*. Pág. 45.

¹⁴³ Hablar de los fenómenos.

contenido concreto de éste, dicho concepto se limita a señalar y presentar lo que debe tratarse en esta ciencia que puede ser pensada de los fenómenos, con lo que se quiere decir llanamente que es una forma de concebir sus objetos, en la que todo cuanto se discuta sobre ellos ha de hacerse mostrándolo y demostrándolo directamente.

“Fenomenología” ni designa el objeto de sus investigaciones ni es un término que garantice el contenido material de ese objeto. La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente.¹⁴⁴

En la fenomenología la mostración (*Aufweisung*)¹⁴⁵ es una demostración (*Ausweisung*)¹⁴⁵ patente y justificada de la propia cosa, según el sentido de ambos términos en Heidegger, pues la demostración prueba y hace patente lo que se muestra porque demuestra por mostración o evidenciación. El *Diccionario de filosofía* dice de demostrar lo siguiente:

En la teoría platónica se demuestra que una cosa es lo que es cuando se hace patente qué es esta cosa. Para Aristóteles la demostración equivale a la mostración de que algo es necesario. Por este motivo la demostración es el proceso por medio del cual se manifiestan los principios de las cosas. La demostración es considerada por Aristóteles como un proceso superior a la simple definición. Esta última delimita el objeto que se pretende aprehender mentalmente, mientras la primera muestra el origen “formal” de donde el objeto procede. Por eso el instrumento más apropiado de la demostración es el silogismo científico (no el silogismo en general, cuyas premisas pueden ser falsas, sino

¹⁴⁴ *El ser y el tiempo*. Pág. 45.

¹⁴⁵ Heidegger escribe en *Sein und Zeit*: “*Aufweisung*” y “*Ausweisung*” (Pág.35) que se traducen respectivamente como mostrarse, dejarse ver; y como probar o legitimar su identidad o personalidad. Rivera Cruchaga comenta acerca de la traducción de estas “dos palabras fundamentales de la fenomenología: la palabra *Aufweisung*, que significa mostración, exhibición, y la palabra *Ausweisung*, que significa justificación, legitimación, acreditación. Los papeles de identificación personal se llaman en alemán, justamente por eso, *der Ausweis*. En ciertos contextos conviene traducir *Ausweisung* por evidenciación”. (Pág. 460 de la edición de Trotta.)

el silogismo basado en el saber, cuyas premisas son verdaderas y, además inmediatas). La teoría aristotélica de la demostración está basada pues, en una busca de las causas por las cuales una cosa es lo que es, y que permite descubrir, además, que la cosa sea otra que lo que es. Por ello el estudio de la demostración equivale a la investigación sobre los principios de la ciencia, tanto de toda ciencia (en cuyo caso los principios son axiomas universalmente válidos, tales como los de no contradicción y tercio excluso) como de ciencias particulares (en cuyo caso se usan hipótesis y definiciones).¹⁴⁶

Demostrar es señalar, manifestar, probar y hacer evidente una cosa de forma tal que sea imposible dudar de ella —como la demostración de la redondez de la tierra—. En lógica, matemáticas u otras ciencias, la demostración sigue un razonamiento que produce la certeza sobre una afirmación —como la demostración del teorema de Pitágoras—.

Demostrar es probar algo partiendo de pruebas universales y evidentes, es también la comprobación, hablando de hechos científicos, de hechos ciertos o experimentos repetidos, de un principio o una teoría, es en fin, el fin y término de un procedimiento deductivo, es enseñar: mostrar y exponer algo.

Lo que la palabra fenomenología indica es cómo mostrar y tratar lo que debe tratarse, aprehender los objetos de tal forma que todo sobre ellos se trate mostrándolo, esto es manifestarlo o ponerlo a la vista, enseñarlo y señalarlo para que se vea —φάινω—, y demostrándolo, probando y comprobando que aquello de que se trata tiene una materialidad que puede describirse y demostrarse, directamente. La fenomenología es todo mostrar un ente tal como se muestra en sí mismo —φαίνεσθαι.

¹⁴⁶ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994. Pág. 810.

Pero no cualquier ente sino el ser de los entes que llega a quedar encubierto y olvidado sin que se pregunte ni por él ni por su sentido. Por esta razón el ser de los entes debe volverse fenómeno, para que la fenomenología lo convierta en objeto de su estudio. Sin embargo los fenómenos no siempre se muestran claramente, están encubiertos de diferentes formas, ya sea ocultos,¹⁴⁷ encubiertos o desfigurados.

En esta prosecución se aporta a sí misma la plena prueba de lo ineludible de la pregunta que interroga por el sentido del ser, mostrando así el sentido que tiene hablar de “reiterar” esta pregunta.¹⁴⁸

Y como eso que inmediata y regularmente no se muestra porque inmediata y regularmente está oculto o encubierto o desfigurado no es un ente cualquiera sino el ser de los entes se desarrolla en el principio de la tesis la razón por la que Heidegger enfatiza la importancia de hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser porque dicha pregunta aún no ha sido contestada y es necesario volver a despertar la comprensión para el sentido de lo que se pregunta —el sentido del ser— ya que el ser es el tema fundamental de la filosofía y la filosofía (reiterando una vez más esta definición) es, de acuerdo con lo que dice Aristóteles: φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας.

¹⁴⁷ “Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra” *El ser y el tiempo*. Pág. 46.

¹⁴⁸ *El ser y el tiempo*. Pág. 37.

4. Las previas maneras de interpretar la verdad

La palabra griega para verdad —esto nunca se puede tener demasiado presente, y hay que hacérselo presente una y otra vez, casi a diario— se llama ἀλήθεια, *no-ocultamiento*. Algo verdadero es un ἀληθές, algo no oculto.¹⁴⁹

Un anhelo por entender la realidad circundante impulsa a la reflexión filosófica a preguntar por la verdadera naturaleza de la naturaleza. Si el significado de la palabra filosofía indica algo eso indicado es no otra cosa que el φιλεῖν τὸ σοφόν¹⁵⁰ como el factor —impulsor o iniciador— de la búsqueda de la esencia de los entes para poder verlos como son sin que nada impida que se muestren, en su estado de descubierto, como realmente son.

Al decir Aristóteles que la filosofía trata περὶ τῆς ἀληθείας se refiere a que “la filosofía busca lo que es el ente en cuanto que es”.¹⁵¹ Esto “quiere decir que la filosofía busca lo ente en su no ocultamiento como ente”.¹⁵² Todo ente es en el ser, lo que verdaderamente es ser, por tanto la filosofía busca la verdad del ser. La concepción inicial de un concepto como ἀλήθεια (lo no oculto) es el resultado del percatarse, a la luz esclarecedora de la razón, de que no es lo mismo ser que estar —dicho esto en términos generales para comprensión general de la idea aquí desarrollada—, o dicho en términos menos generales: no se debe confundir lo ente con el ser de lo ente.

¹⁴⁹ *De la esencia de la verdad*. Barcelona, Herder, 2007. Pág. 21.

¹⁵⁰ φιλεῖν τὸ σοφόν: amar el conocimiento; amar, querer, gustar del saber, acostumbrarse a él.

¹⁵¹ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Herder, 2004. Pág.46.

¹⁵² *De la esencia de la Verdad*. Pág. 24.

Περὶ τῆς ἀληθείας indica que este indagar acerca de lo no oculto es causado por la búsqueda de las cosas pero en su estado de desocultamiento para saber y conocer lo que realmente son y el φιλεῖν τὸ σοφόν que incita a la reflexión lo que quiere es saber y conocer sobre lo que verdaderamente *es*, y eso es, según Aristóteles, lo que a todo hombre gusta y lo que todo hombre desea: el cabal conocimiento.¹⁵³

En la búsqueda del conocimiento la reflexión inicial¹⁵⁴ cayó en cuenta que algo se le escapaba y que no todo era convenientemente apresado en la totalidad de sus manifestaciones e intuyó que ciertas cosas, inevitablemente, permanecían ocultas y lejos de su puntual comprensión porque el ocultamiento es, como se analiza a continuación, la característica principal de todo ser.

a) El análisis del estado de ocultamiento y el estado de encubrimiento

El ser es ser inaccesible, su genuina condición es no mostrarse, estar oculto. El Fr. 123 de Heráclito dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Kirk, Raven y Schofield traducen “La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta”, y aclaran: “donde φύσις no significa probablemente ‘Naturaleza’, sino ‘la verdadera constitución de una cosa’”.¹⁵⁵ Si la verdadera constitución de una cosa, de un ente, es su *ser* se puede traducir, sustituyendo

¹⁵³ Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Todos los hombres desean por naturaleza saber. *Metafísica* 980^a 20.

¹⁵⁴ En el inicio de la filosofía. *Vid* nota 11.

¹⁵⁵ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987. Pág. 281.

términos: *El ser suele estar oculto*. Heidegger también concibe el significado de naturaleza como “el imperar de lo ente, de *todo* lo ente: la historia humana, los sucesos naturales, el obrar divino. Lo ente en cuanto tal, es decir, en aquello como lo cual es en tanto que ente, *impera*”. La manera en que Heidegger analiza y explica este fragmento 123 es la siguiente:

Para esta experiencia fundamental de lo ente como algo que se oculta, ¿tenemos un testimonio de la Antigüedad? Afortunadamente sí, e incluso un testimonio muy elevado de uno de los filósofos más grandes y además más antiguos de la Antigüedad: *Heráclito*. De él nos llegan transmitidas las significativas palabras: [ἡ] φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ. El imperar de lo ente, es decir, lo ente en su ser, ama el ocultarse, le gusta ocultarse. En esta sentencia se encierran varias cosas. ἡ φύσις, la “naturaleza”: eso no se refiere al *recinto* de lo ente que para nosotros es hoy objeto de la investigación de la naturaleza, sino al imperar de lo ente, de *todo* lo ente: la historia humana, los sucesos naturales, el obrar divino. Lo ente en cuanto tal, es decir, en aquello como lo cual es en tanto que ente, *impera*. κρύπτεσθαι φιλεῖ: Heráclito no dice que lo ente en cuanto tal efectivamente se oculte de cuando en cuando, sino φιλεῖ: *ama* el ocultarse, le gusta ocultarse. Su propensión auténtica e interna es permanecer oculto, y si por un momento es desocultado, regresar de nuevo al ocultamiento.¹⁵⁶

En “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B*, 1” escrito en 1939 y publicado en 1958 presenta Heidegger, con el mismo significado, una breve explicación del mismo fragmento 123 de Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.¹⁵⁷

La naturaleza ama ocultarse. Del ser se dice lo mismo: “El ser ama ocultarse”, porque no es fácilmente accesible. Con este fragmento 123 se entiende, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, que como la naturaleza, ya sea como lo que “se refiere al *recinto* de lo ente

¹⁵⁶ *De la esencia de la verdad*. Pág. 24.

¹⁵⁷ La naturaleza (φύσις) ama ocultarse.

que para nosotros es hoy objeto de la investigación de la naturaleza” o “a la verdadera constitución de una cosa”, la esencia del ser se descubre, se abre y surge a lo no oculto en la φύσις; y si φύσις es Ser y ser y verdad son lo mismo, entonces φύσις es Verdad:

$$\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \rightarrow \text{Ser}$$
$$\text{Ser} \rightarrow \text{Verdad}$$
$$\therefore \Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \rightarrow \text{Verdad}$$

Ser es el desencubrir que se encubre: φύσις en un sentido inicial. El desencubrir es surgir fuera, al desocultamiento, es decir, cubrir y resguardar al desocultamiento como tal en la esencia: desocultamiento significa ἀ-λήθεια: la verdad, como nosotros traducimos, no es inicialmente, es decir, esencialmente, un carácter del conocimiento humano y de sus enunciados; la verdad tampoco es en absoluto un valor o una “idea” a cuya realización, sin que sepamos muy bien por qué, deba aspirar el hombre, sino que la verdad pertenece, en cuanto desencubrirse, al ser mismo: φύσις es ἀλήθεια, desencubrimiento y, por ende, κρύπτεσθαι φιλεῖ.¹⁵⁸

El ocultamiento presenta diversas variaciones: el ser de los entes puede permanecer encubierto porque aún no ha sido descubierto y nadie conoce de “su estar ahí”; puede ser, también, que estando ya descubierto volvió a quedar encubierto, “re-cubierto” o enterrado (*verschüttet*¹⁵⁹) total o parcialmente, siendo este caso “el más frecuente y peligroso, porque aquí son especialmente tenaces las posibilidades de engaño y extravío”¹⁶⁰, ya que puede

¹⁵⁸ Martin Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B*, 1”, en *Hitos*.

Pág. 248.

¹⁵⁹ Sepultar, cerrar, obstruir, callar, ocultar, disimular, pasar en silencio.

¹⁶⁰ *El ser y el tiempo*. Pág. 46.

presentarse en este caso una tercera variante del encubrimiento: el estado de “*desfigurado*”¹⁶¹, en el que sólo es percibido por lo que parece ser.

Ser como algo propio de un ente que lo constituye y lo define no puede darse por partes, o se da todo o no se da, no queda nada que se mantenga sin salir a la luz, no puede entenderse ser ni se puede ser si algo del ser queda sin ser o todavía no ha sido. Si permitir ver y mostrarse es la esencia del fenómeno, no dejarse ver y ocultamiento constituyen el encubrimiento que, en Heidegger, es el concepto contrario a fenómeno.

“Tras” de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno. Y justo porque los fenómenos *no* están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología. Encubrimiento es el concepto contrario de “fenómeno”.¹⁶²

“Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes —ontología.”¹⁶³ Si la fenomenología permite ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo, y lo que se muestra es, de acuerdo a las consideraciones anteriores, el *ser* de los entes, que sólo por la fenomenología puede ser determinado en “su sentido, sus modificaciones y derivados”¹⁶⁴, entonces, “*la ontología sólo es posible como fenomenología*”.¹⁶⁵ Ser verdadero —lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo— es dejarse ver, poder des-cubrirse, conceder el derecho de quitar el velo para ver lo que está detrás pero Heidegger nos dice a este respecto:

¹⁶¹ *Ib.*

¹⁶² *Ib.*

¹⁶³ *Ib.* Pág. 48.

¹⁶⁴ *Ib.* Pág. 46.

¹⁶⁵ *Ib.*

El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada “tras de lo cual” esté aún algo “que no aparezca”¹⁶⁶

El estado de encubierto que podría implicar imposible de descubrir permite otra salida: antes que ser indescubrible puede pensarse como estar por ser descubierto “en el sentido de estar todavía *no descubierto*”.¹⁶⁷ Aunque el ser ya era o estaba allí, no se sabía que ya era o estaba. Descubrir es una actitud de llegar a saber algo que ya alguien sabía, es reconocer la existencia de algo que preexistía al reconocimiento y que no se había descubierto porque o hubo distracción o hubo algo que tras mostrarse se ocultó de nuevo:

Esto implica: estaba ya descubierto pero volvió a quedar encubierto. Este encubrimiento puede llegar a ser total, o bien, y es la regla, lo ya descubierto es aún visible, pero sólo en la forma del “parecer ser...” Mas, cuanto de “parecer ser...”, tanto de “ser”.¹⁶⁸

Estar encubierto o sin verse equivale al estar detrás de una máscara, que en lugar de dejar ver lo que es hace ver otra cosa que no es, pues se cree que el rostro de la cosa es esa máscara. Estar desfigurado es no reconocer algo ya conocido, pues se muestra de una forma que no se le conocía:

El encubrimiento mismo, tómesese en el sentido del estar oculto, o del estar encerrado, o del estar desfigurado, tienen a su vez una doble posibilidad. Hay encubrimientos accidentales y encubrimientos necesarios, es decir, que se fundan en la forma de estar ahí lo descubierto.¹⁶⁹

Si descubrir es quitar una cubierta, encubrir es poner bajo otra, en este caso no se ve lo que debiera verse porque eso que debiera verse está oculto, encerrado, escondido, cayendo en el

¹⁶⁶ *Ib.*

¹⁶⁷ *Ib.*

¹⁶⁸ *Ib.*

¹⁶⁹ *Ib.* Pág. 47.

estado “más frecuente y más peligroso, porque aquí son especialmente tenaces las posibilidades de engaño y extravío”¹⁷⁰, el estado de desfigurado, en el estado de no ser reconocido, que no se parece a lo que se conoció porque cambió de parecido, y, siendo el mismo, no puede reconocerse, llegando a desconocerse hasta que se vuelva a presentar como originalmente se mostró y sólo entonces pueda ser re-conocido.

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su “universalidad”. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. *El ser es lo trascendens pura y simplemente*. La transcendencia del ser del “ser ahí” es una señalada transcendencia, en cuanto implica la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Todo abrir el ser en cuanto *trascendens* es conocimiento *trascendental*. *La verdad fenomenológica (“estado de abierto” del ser) es veritas transcendentales*.¹⁷¹

Mostrar el ser de algo diciendo todo lo que es al exponer o sacar lo que hay en él es lo que significa abrir el ser. Cuando la palabra habla y habla todo de algo, con cada predicado o proposición sobre aquello de que se habla se va diciendo más de eso de que se habla, permitiendo con cada cosa que se dice de él, ver más allá de lo que es él, sacándolo de su estado de encierro, de su clausura, donde todos saben que está pero nadie sabe cómo es.

Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su “como qué”. El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación.¹⁷²

Decir algo sobre algo es abrirlo, porque permite que hable lo que estaba callado y salga a la luz lo que estaba oculto; se puede ver así la dimensión de lo que no estaba a la vista y al

¹⁷⁰ *Ib.* Pág. 46.

¹⁷¹ *Ib.* Pág. 48.

¹⁷² *Ib.* Pág. 167.

verlo se puede comprender, abarcar e interpretar. “El comprender alberga en su seno la posibilidad de interpretación, esto es, de la apropiación de lo comprendido”¹⁷³ pues “toda interpretación se funda en el comprender”.¹⁷⁴

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 con rigor, el sentido, sino los entes o el ser.¹⁷⁵

Si comprender delimita o demarca cierto ente, cuando dicho ente se muestra entero, no de manera parcial sino abiertamente, este estado de abierto —la condición para la comprensión— permite que lo ya descubierto se defina o se muestre en su totalidad y se pueda comprender todo lo que es, cuanto es, hasta donde es y cuando ya no es y así las apariencias y desfiguramientos son superados. Se alcanza la comprensión total cuando se supera la confusión que produce la comprensión a medias, que es parcial e impide que el ser de los entes sea “apresable en un señalado λέγειν (permitir ver), de tal suerte que este ser resulte comprensible desde el primer momento como lo que él es y ya es en cada ente”.¹⁷⁶

Finalmente, pasa desde antiguo la proposición por ser el “lugar” primero y propio de la *verdad*. Este fenómeno se halla tan estrechamente acoplado con el problema del ser, que la presente investigación no puede menos que tropezar en el resto de su curso con el problema de la verdad; incluso ha entrado ya, si bien tácitamente, en su campo.¹⁷⁷

¹⁷³ *Ib.* Pág. 179.

¹⁷⁴ *Ib.* Pág. 172.

¹⁷⁵ *Ib.* Pág. 169.

¹⁷⁶ *Ib.* Pág. 56.

¹⁷⁷ *Ib.* Pág. 172.

Con cada proposición que se dice de algo se puede ver más de él, pues va quedando sin nada que lo cubra, hasta que es posible verlo por completo. La proposición es *indicación* de acuerdo a su sentido de *λόγος* como *ἀπόφανσις*: permitir ver los entes por sí mismos; la proposición es también *predicación*: de un sujeto se enuncia un predicado, el primero es determinado por el segundo; la proposición es también *comunicación*, manifestación. Como comunicación es también indicación y predicación porque “lo comunicado” “permite ver” lo que se “determina”.

En la proposición se hizo visible un derivado extremo de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera significación del término proposición, la comunicación (manifestación), condujo al concepto de la palabra y del lenguaje, no considerado hasta aquí, y con intención. El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del “estado de abierto” del “ser ahí”. *El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla.*¹⁷⁸

b) De verdad como concordancia¹⁷⁹ a verdad como “estado de descubierto”

Resumiendo lo analizado previamente, se ha mencionado en varias ocasiones que ser es el tema fundamental de la filosofía y la filosofía es, acordemente con lo que dice Aristóteles,

¹⁷⁸ *Ib.* Pág. 179.

¹⁷⁹ Del latín *concordantia*, derivado de *cor, cordis*: corazón; correspondencia o conformidad de una cosa con otra. Por eso la significación de la palabra concordia es un equivalente a un estado total de armonía en el que se puede decir que todo late al ritmo de un sólo corazón, en el sentido de “todos para uno y uno para todos”. Relación es la conexión y/o correspondencia de algo con otra cosa y concordancia es tanto correspondencia como conformidad, significando esta última palabra una relación de acuerdo, armonía, congruencia y coherencia. Heidegger menciona, además de concordancia, *adecuación, coincidencia, conformidad, correspondencia*, para referirse a esta relación entre lo que se dice y lo que es. En otros ámbitos filosóficos se ha abordado la concordancia como la teoría correspondentista de la verdad.

φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας,¹⁸⁰ un filosofar sobre la verdad que también es considerado como ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας,¹⁸¹ ciencia de la verdad porque ἐπιστήμη se caracteriza como ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν,¹⁸² ciencia que considera los entes en cuanto entes, es decir, bajo el punto de vista de su ser. De lo anterior se concluye que indagar sobre la verdad es indagar sobre el ser y comprender la verdad es comprender al ser.

Por “acompañar”, de hecho, el ser a la verdad, ha entrado ya el fenómeno de la verdad en el tema de los análisis anteriores, aun cuando no haya sido expresamente bajo su nombre. Ahora se trata de acotar expresamente el fenómeno de la verdad y de fijar los problemas encerrados en él, con vistas a afinar el problema del ser. A este fin no se va a sintetizar simplemente lo expuesto con anterioridad. La investigación toma un nuevo punto de partida.¹⁸³

Para acercarse al fenómeno de la verdad, la investigación parte del análisis del concepto tradicional que ha considerado y concebido a la verdad como adecuación, coincidencia, correspondencia o concordancia (o igualdad o relación o equivalencia) de la cosa al conocimiento: ὁμοίωσις τῶν παθημάτων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν πραγμάτων¹⁸⁴, o, dicho de otra forma: *adaequatio intellectus et rei*¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Aristóteles. *Metafísica*. A 983 b 2, cfr. 988 a 20.

¹⁸¹ *Ib.* α 1, 993 b 20.

¹⁸² *Ib.* Γ 1, 1003 a 21.

¹⁸³ *El ser y el tiempo*. Pág. 234.

¹⁸⁴ Una traducción literal puede ser esta: Hay igualdad (en el sentido de identidad) entre las experiencias del alma y las de los hechos.

¹⁸⁵ Esta frase se puede traducir de manera literal como: Hay igualdad entre la percepción y la cosa.

Lo que se dice de algo es verdad cuando concuerda con lo que ese algo es, la verdad es la concordancia del conocimiento con su objeto así como la concordancia del objeto con el conocimiento. Decir: “esta figura Δ es un triángulo” es verdad porque un triángulo es una figura geométrica que, como su nombre lo dice, tiene tres ángulos; la forma de la figura mostrada concuerda con lo que se conoce como triángulo, entonces en esta relación entre la figura geométrica y el contenido del conocimiento concuerdan la cosa y lo que de ella se enuncia en la proposición.

Si la concordancia de algo con algo es la relación de algo con algo, la verdad es una relación; pero si se considera que no toda relación es una concordancia, entonces no toda verdad es una concordancia. Cuando se dice: la luna llena tiene una forma redonda, la relación entre lo que se dice de la forma de la luna y lo que se conoce como una forma redonda concuerdan sin ninguna duda, esta relación es, por lo tanto, una relación verdadera; pero cuando se dice: “la luna es de queso”, es necesario analizar la materia de la que está compuesta para saber si hay concordancia entre lo que se dice en el enunciado, pero, como se comprobó¹⁸⁶ hace varios años con la información proporcionada por las muestras recogidas en la luna, que dieron una nueva visión no sólo de la creación de éste satélite sino también de los orígenes del mismo sistema solar, la luna no es de queso, sino que está compuesta principalmente por material volcánico y su composición es bastante similar a la de nuestro planeta, por lo tanto, se debe considerar que no toda relación es una concordancia ni toda verdad es una concordancia, porque cuando se dice la luna *es*, es

¹⁸⁶ La comprobación en este caso verifica la concordancia entre sujeto y predicado.

verdad que la luna es por sí misma sin necesitar de ninguna relación, a menos que se considere la relación con la tierra y con el sol que en este momento no vienen al caso.

Es por esto que la relación que se establece en una proposición debe ser comprobada para que lo que se expresa en ella se considere verdadero.

¿Cuándo en el conocer mismo se torna la verdad fenómeno expreso? Cuando el conocer se comprueba *verdadero*. El comprobarse es lo que asegura su verdad. En el curso del fenómeno de la comprobación es donde, según esto, ha de tornarse visible la relación de concordancia.¹⁸⁷

La comprobación verifica la concordancia de una cosa con lo que se entiende por ella y la concordancia de lo que se dice en la proposición con la cosa —“lo que se dice” y “lo que es” concuerdan entre sí, por lo tanto son idénticos—. En esto consiste *adaequatio intellectus et rei*, que el ente manifestado en la proposición es tal como dicha proposición lo muestra y que la proposición es tal como la cosa es, “*verificación significa: mostrarse los entes en su identidad.*”¹⁸⁸

La verificación se lleva a cabo sobre la base de un mostrarse los entes. Esto sólo es posible siendo por su sentido ontológico el conocer que profiere proposiciones y que se verifica un “ser, descubriendo, relativamente a” los entes “reales” mismos.¹⁸⁹

La identidad es entendida aquí como una relación entre la cosa y lo que se sabe de ella y lo que de esta relación se dice en la proposición; sólo si esta relación es verificada se considera verdadera la definición de verdad como concordancia.

¹⁸⁷ *El ser y el tiempo*. Pág. 238.

¹⁸⁸ *Ib.* Pág. 239.

¹⁸⁹ *Ib.*

Pero, aunque ya se ha dicho y no obstante lo dicho, se debe tener en cuenta lo siguiente: cuando la verdad se define como ὁμοίωσις¹⁹⁰ o *adaequatio*, esto es, como concordancia, adecuación o coincidencia, lo que se quiere decir es que verdad es la concordancia entre lo que se dice o se enuncia de algo y lo que los sentidos perciben de ese algo.

La percepción¹⁹¹ se entiende en dos sentidos: uno como percepción sensible o sensación y el otro como percepción nocional o mental. Es la percepción una actividad o acto psíquico que incluye algún elemento sensible y algún elemento intelectual o nocional. Esto significa que percibir es enterarse de la existencia de algo que es recibido por los sentidos o por la inteligencia ayudada por los sentidos.

Percepción sensible es aquella en que los sentidos sienten la presencia de algo y se apoderan de lo que ese algo es¹⁹². Después de que los sentidos captan y comprenden la forma de las cosas las convierten en objeto de conocimiento de la inteligencia que a partir de esos conocimientos sensibles abstrae¹⁹³ de las cosas sus cualidades, características, determinaciones y formas de ser para convertirlos en objetos de pensamiento y percibirlos como conceptos.

¹⁹⁰ ὁμοίωσις: Adv: igualmente, del mismo modo.

¹⁹¹ Los griegos tenían dos palabras para nombrar a la percepción: ἀντίληψις, acción de tomar o recibir, conseguir, apoderarse; y κατάληψις: acción de coger, capturar, percepción, comprensión; en latín percibir es *percipere*: coger, apoderarse de, tomar posesión de, recoger.

¹⁹² *Noein*: Cfr. capítulo 3, pág. 58.

¹⁹³ Abstraer. (Del latín *abstraher* y éste del griego ἀφαιρέω: quitar algo a alguien, llevar, sacar, retirar, separar, arrancar). Separar mentalmente. Considerar una cualidad, estado, acción o fenómeno con independencia del objeto en que existe o por el que existe. La abstracción toma una especie de fotografía mental de las cosas, el concepto es la representación mental de esta fotografía.

Esta es la razón por la que se considera que lo que los sentidos o la inteligencia perciben de algo es lo que hace posible su conocimiento. Porque lo que ese conocimiento capta es lo verdadero de la cosa. Se concluye entonces que un conocimiento es verdadero porque capta lo verdadero pues de lo contrario no sería un conocimiento. Lo verdadero es lo conocido, lo conocido es lo que concuerda con lo que se dice en el enunciado, que, a su vez, concuerda con lo conocido en el conocimiento, que es lo verdadero.

Cuando se dice: “el agua moja” o “el fuego quema” concuerda la situación mencionada en el enunciado con lo conocido en el conocimiento que de las características y las propiedades del agua y del fuego se tienen y si lo conocido en el conocimiento es, como ya se dijo, lo verdadero, —lo conocido en el conocimiento es verdadero porque verdadero es todo lo percibido, lo visto, lo tocado— la verdad es entonces la concordancia del enunciado con la cosa, y si la concordancia¹⁹⁴ del enunciado consiste en concordar con algo con lo que concuerda, entonces, ¿es la verdad la concordancia con la concordancia que concuerda con una concordancia que a su vez concuerda con una concordancia que concuerda con una... etc. etc....?, ¿hasta dónde se puede llevar este razonamiento circular? Y eso sin contar que no sólo los enunciados o proposiciones son verdaderos, también los hechos, los datos, las personas, los objetos, son considerados verdaderos en el sentido de “auténticos” o “reales” y su verdad es independiente de lo dicho en cualquier proposición, que, aunque nombra la presencia de lo presente tal como aparece ante los ojos, no puede considerarse como el lugar primario de la verdad porque...

¹⁹⁴ La utilización de diversas formas verbales de una palabra de manera reiterada se hace con la finalidad de sacar el máximo provecho de su significado y tratar de agotar en la medida de lo posible todo su contenido.

“Una proposición es *verdadera*” significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, “permite ver” (ἀπόφανσις) al ente en su “estado de descubierto”. El “*ser verdadera*” (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un “*ser descubridora*”. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).¹⁹⁵

Por eso decir algo de algo es sacarlo de donde está oculto y abrirlo, es ver lo que es y es verlo como es, es ponerlo a la luz donde quede a merced de la mirada que lo descubra y, ya en este estado de descubierto, siendo la proposición verdadera y no una adecuación, lo identifique como algo verdadero cuando al ser posible verlo se vea como es.

En este sentido descubrir al ente en sí mismo y mostrarlo en su estado de ser verdadero es ver algo sin las máscaras que lo desfiguran y hacen que se confunda con lo que se le parece porque parecer no es ser sino parecer que es; visto desde una distancia lejana X se parece a Y pero si se le mira atenta y cuidadosamente se descubre que, aunque había un parecido, lo que parecía X no es realmente X sino Y. Por eso se dice que descubrir algo es verlo como es sin con-fundirlo con lo que no es cuando desaparecen los parecidos:

“Ser verdadero” (verdad) quiere decir ser *descubridor*. ¿No es ésta una definición sumamente arbitraria de la verdad? Con definiciones tan violentas sí cabe lograr excluir del concepto de la verdad la idea de concordancia. ¿No se paga forzosamente esta dudosa ganancia con un reducir a la nada la vieja y “buena” tradición? Lo cierto es que la definición aparentemente *arbitraria* se limita a hacer la exégesis *necesaria* de lo que la más vieja tradición de la filosofía antigua presintió originalmente y comprendió prefenomenológicamente. El “ser verdadero” del λόγος como ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: permite ver un ente —sacándolo del “estado de oculto”— en su “estado de no oculto” (“estado de descubierto”). La ἀλήθεια, equiparada por Aristóteles con πράγμα, φαινόμενα en los pasajes

¹⁹⁵ *El ser y el tiempo*. Pág. 239.

citados más arriba, significa las “cosas mismas”, lo que se muestra, *los entes en el “cómo” de su “estado de descubiertos”*.¹⁹⁶

c) Del encubrimiento al descubrimiento

Encubrir equivale a olvidar. Heidegger menciona que ya Heráclito deja que se trasluzca el fenómeno de la verdad como estado de descubierto o estado de no oculto cuando en el Fr. 1¹⁹⁷ se refiere al λόγος como φράζων ὅπως ἔχει¹⁹⁸ porque dice cómo se conducen los entes, al contrario de los incomprensivos, que se oponen al λόγος y a quien lo enuncia y por lo tanto λανθάνει.¹⁹⁹

Cuando algo, tras ser desenterrado, vuelve a ser encubierto²⁰⁰ y se conserva así por mucho tiempo, a los incomprensivos “les permanece en ‘estado de oculto’ lo que ellos mismos hacen; ἐπιλανθάνονται²⁰¹ olvidan, es decir, para ellos vuelven a hundirse los entes en

¹⁹⁶ *Ib.* Pág. 240.

¹⁹⁷ τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι [...] τὸν λόγον [...] φράζων ὅπως ἔχει [...] ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὀκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

Los hombres siempre se quedan sin comprender al logos [...] el logos tiene el modo de dar a entender (o dar a conocer, indicar, mostrar) [...] los hombres no se dan cuenta de lo que hacen cuando están despiertos así como olvidan lo que hacen cuando están dormidos.

¹⁹⁸ Sabe de qué modo dar a conocer. También puede ser: conoce como dar a entender, sabe como mostrar.

¹⁹⁹ λανθάνω: ocultarse, estar oculto, pasar inadvertido, escaparse, ocultarse, olvidarse de algo (voz media)

²⁰⁰ Heidegger escribe *verschüttet* para remarcar el sentido de enterrado como recubierto, vuelto a cubrir.

²⁰¹ ἐπιλανθάνομαι: olvidarse de algo, poner en olvido. El prefijo ἐπι refuerza el significado tenaz y pertinaz del olvido. El origen de λήθη (*Cfr. Teogonía*) explica el sentido destructivo y demolidor del ocultamiento. Λήθη descende de Eris y de Noche y de Caos. Su efecto es tan devastador como lo es el de

‘estado de ocultos’²⁰², lo que exige tras descubrir seguir viendo o recordar lo visto para apropiarlo como una defensa de lo ya descubierto ante el estado de no reconocido o desfigurado y del parecer que parece lo que no es:

De aquí que el “ser ahí” necesite esencialmente apropiarse en forma ya expresa lo ya descubierto, *defendiéndolo así contra* el “parecer...” y la “desfiguración”, y asegurarse reiteradamente el “estado de descubierto” de ello. Mucho menos aún se lleva a cabo todo redescubrimiento sobre la base de un pleno “estado de oculto”, sino partiendo del “estado de descubierto” en el modo del “parecer...”. Los entes “tienen aspecto de...”, es decir, son en cierto modo ya descubiertos y, sin embargo, desfigurados aún.²⁰³

Ante la irrefutable definición de verdad como estado de descubierto que descubre al ente en sí mismo, no puede considerarse como sinónimo de verdad a la concordancia. La concordancia es, como ya se explicó arriba, la correspondencia de una cosa con otra, dos cosas se corresponden mutuamente y como este parecer de la verdad como concordancia desfigura la esencia de la verdad —una concordancia o correspondencia no permite descubrir, ni ver ni mostrar al ente en sí mismo— el verdadero significado de la verdad no es la concordancia. Esta definición es una modificación derivada del significado del “estado de abierto” como concordancia entre entes “ante los ojos”.

La verdad, vista como estado de descubierto, es algo que arranca a los entes de donde están ocultos, es un arrebató, un arrancar o desenterrar, que los saca de donde están y los aparta

cada uno de los miembros de la progenie de Noche. De Caos, oscuro e intangible, surge Noche, madre de la Muerte y los Sueños, de Dolor, Némesis y Contienda, de las Moiras y Keres y de Engaño, y de la violenta Eris, madre ésta, entre otras abstracciones, de Fatiga, de Hambre, de Dolores y Batallas, de Falsedades y Ambigüedades, de Ofuscación y de Orco y de Olvido (Λήθη). *Vid infra* nota 214214.

²⁰² *Ser y tiempo*. Pág. 240.

²⁰³ *Ib.* 243.

de lo ocultos que eran para revelar lo que son al mostrarlos. Verdad, ἀλήθεια, es descubrir algo, es quitarle lo que lo cubre para mostrarlo como es:

La verdad (el “estado de descubierto”) tiene siempre que empezar por serles arrebatada a los entes. Los entes resultan arrancados al “estado de ocultos”. El “estado de descubierto” fáctico en cada caso es siempre, por decirlo así, un *robo*. ¿Será azar que los griegos den expresión a la esencia de la verdad con un término *privativo* (ἀ-λήθεια)? ¿No se anunciará, en semejante manera de expresarse el “ser ahí”, una comprensión original de su ser peculiar, la comprensión, aunque sólo sea preontológica, de que el “ser en la falsedad” constituye una determinación esencial del “ser en el mundo”?²⁰⁴

Puesto que el “ser en el mundo”, el “ser ahí”, está esencialmente determinado por el “estado de cerrado” y el “estado de encubierto” está también constituido por el “estado de abierto” o el comprender. El comprender (la comprensión) va al encuentro de lo abierto y puede conocer lo manifestado únicamente porque tiene la posibilidad de comprender (comprender). Ya que el comprender es el conocer, la verdad sólo es descubierta a quien está abierto al encuentro de lo que se manifiesta y puede, por lo tanto, percibir y recibir lo que aparece y aprehenderlo.

Si lo que se conoce es verdadero o falso es cosa que se tiene que determinar y esclarecer.²⁰⁵ Porque “no es que el hombre caiga en el error [...] sino que el error forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre”.²⁰⁶ Y si además φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ...

²⁰⁴ *Ib.*

²⁰⁵ *Vid* citas 136, 172, 173, 174.

²⁰⁶ “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 166.

5. Ἀλήθεια. De la esencia de la verdad a la verdad de la esencia

Apuntes sobre *La doctrina platónica de la verdad* y *De la esencia de la verdad*

El desocultamiento se llama en griego ἀλήθεια, palabra que se traduce por el término “verdad”. Y “verdad” significa desde hace largo tiempo para el pensamiento occidental la coincidencia de la representación pensante con la cosa: adaequatio intellectus et rei.²⁰⁷

La esencia de la verdad, desde la perspectiva del pensamiento moderno occidental, es considerada como la corrección de la representación enunciativa. La verdad es la conformidad entre sujeto y predicado, la correspondencia entre la idea y la cosa, la adecuación entre la proposición con su objeto.

A partir de ahora, todo el pensamiento occidental acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la representación enunciativa.²⁰⁸

Un enunciado es verdadero si es igual al estado de los hechos. La verdad ya no tiene el sentido del descubrimiento original del pensar griego. La verdad es lo opuesto a lo falso, si lo falso es lo no correcto, la verdad es lo correcto.

En *La doctrina platónica de la verdad* Heidegger interpreta el símil de la caverna de Platón como un proceso entre una verdad aparente a la verdadera la esencia de la verdad. Establece en ella la relación entre formación y verdad, porque, dice Heidegger, “sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la formación en su entramado fundamental”.

²⁰⁷ Martin Heidegger. “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*. Pág.183.

²⁰⁸ *Ib.* Pág. 194.

En la interpretación que se hace necesaria por mor de una necesidad futura el “símil” no se limita a ilustrar la esencia de la formación, sino que al mismo tiempo abre la mirada en dirección hacia una transformación de la esencia de la “verdad”. Pero si el “símil” es capaz de mostrar ambas cosas, ¿no debería reinar una relación esencial entre la “formación” y la “verdad”? En efecto existe tal relación. Y consiste en que sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la “formación” en su entramado fundamental.²⁰⁹

Para entender la verdadera esencia de la verdad se requiere una constante formación (παίδειά) que permita un escrupuloso mirar en torno con una mirada correctamente orientada hacia lo que es más ente de cada ente.

Los símiles presentados “entre las sombras y la realidad experimentada a diario, entre el reflejo del fuego de la caverna y la claridad en la que se encuentra la ‘realidad’ acostumbrada y próxima, entre las cosa fuera de la caverna y las ideas, entre el sol y la idea suprema”²¹⁰, no son estancias o posiciones, son tránsitos confusos de luz a sombra, de sombra a luz. Todo es un tránsito de claridad a oscuridad, todo es una adecuada progresión, una acomodación del alma. Este símil presenta la esencia de la verdad:

Lo no oculto y su desocultamiento nombran siempre eso que en el ámbito de estancia del hombre está abiertamente presente en cada ocasión. Pues bien, el “símil” cuenta una historia de tránsitos de un lugar de estancia a otro. [...] Las diferencias de las estancias y de los grados de los tránsitos se basan en la diversidad de ἀληθείς, que ponen la norma en cada caso, esto es, del tipo de “verdad” que reina en cada caso. Por eso, también el ἀληθείς, lo no oculto, se debe pensar y nombrar en cada grado de un modo o de otro.²¹¹

²⁰⁹ *Ib.* Pág. 183.

²¹⁰ *Ib.* Pág. 181.

²¹¹ *Ib.* Pág. 184.

Los tránsitos del símil se presentan de lo no oculto a lo más desocultado. La subida al exterior; afuera, lejos del resplandor del fuego y bajo la claridad del sol; el retorno descendente de la luz a la oscuridad, son una constante acomodación, una transformación que al establecer una nueva formación ocasiona un cambio de dirección que lleva de lo oculto a lo más desocultado, a lo más verdadero, a la auténtica verdad. Para Heidegger esta formación es una de las bases de la teoría platónica de la verdad.

Fuera de la caverna es posible ver lo ente, lo que se ve es lo que es más ente. De las sombras a la luz se realizó un tránsito de un modo a otro mucho más correcto. El ver y el conocer se vuelven correctos porque se orienta la mirada hacia la aprensión de lo que debe ser visto: la apariencia de lo ente. Se hace accesible lo que aparece y se mantiene abierto en su aparecer. Se transita de lo no oculto a lo más desocultado. Lo no oculto hace accesible lo que aparece y lo mantiene abierto en su aparecer, porque lo no oculto tiene que superar constantemente un ocultamiento de lo oculto, lo no oculto tiene que sustraerse a un ocultamiento.

Lo más esencial del ocultamiento es el permanecer oculto, su constitución fundamental oculta el ocultamiento. “Recluire, guardar, esconder, cubrir, velar, simular”²¹², son formas de ocultamiento. El olvido (λήθη) toma entonces su lugar y lo que en un principio llegó a ser visto llegó después a ser olvidado. Esa peculiaridad especial de olvidar lo conocido se presenta como característica originaria de λήθη.²¹³ Mas el olvido no es sólo no recordar lo que alguna vez se conoció, esto no es, a pesar de todo, tan lamentable, lo que ocasiona sus

²¹² *Ib.*

²¹³ *Vid supra.* Nota 201201.

efectos tan devastadores es la particularidad esencial de λήθη: lo pernicioso y contumaz del olvido es que olvida que olvidó. ¿Puede haber algo más letal²¹⁴ y tener efectos más destructivos que esto?

Para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y determina a lo ente en su presencia y accesibilidad, por eso la “verdad se define por su alfa privativa (ἀ-λήθεια). Verdad significa inicialmente lo que se ha sustraído a un ocultamiento”.²¹⁵ La verdad “es un sustraerse según el modo del desencubrimiento”²¹⁶ mas...

El hombre de la caverna, obstinado en su “punto de vista”, ni siquiera es capaz de sospechar la posibilidad de que su realidad efectiva pudiera ser sólo una sombra.²¹⁷

Es aquí donde las sombras, las apariencias y las cosas mismas transitan de lo no oculto a lo más desocultado. Donde se “alcanza la posibilidad de llegar hasta el círculo de lo ‘más desocultado’, de la ἀληθέστερα (515d, 6)”.²¹⁸ En el símil de la caverna las sombras son lo desencubierto, las apariencias son también lo desencubierto y las cosas mismas son igualmente lo desencubierto.

¿Cómo es posible establecer las diferencias entre lo que es verdadero y lo que es más verdadero? ¿Cómo es posible considerar la esencia de la verdad como una escala de lo

²¹⁴ Letal proviene del latín *letalis* derivado de *letum* (muerte, ruina, destrucción). *Letum* viene del griego *lethe* (λήθη). En la mitología latina *Lethe* (Leteo) es el río de los infiernos cuyas aguas producían, a quien las bebía, el olvido o el sueño. ληθαῖος es lo que hace olvidar, ληθάνω es hacer olvidar. *Vid supra* nota 201.

²¹⁵ “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 187.

²¹⁶ *Ib.*

²¹⁷ *Ib.* Pág. 181.

²¹⁸ *Ib.* Pág. 184.

menos a lo más verdadero? ¿Cómo explicar esta aparente inconsistencia? Heidegger da esta respuesta: “Porque el “símil” habla de procesos y no sólo de estancias y posiciones de los hombres dentro y fuera de la caverna”.²¹⁹

Y, sin embargo, por mucho que en el “símil de la caverna” la ἀλήθεια sea expresamente experimentada y nombrada en pasajes destacados, no por eso deja de surgir en el lugar del desocultamiento otra esencia de la verdad que acaba tomando la delantera. Pero es claro que con esto también queda dicho que el desocultamiento sigue manteniendo a su vez algún rango.²²⁰

Hablar de ἀλήθεια, por tanto, no implica superar meros sinónimos como verdad y certeza. Antes de caer en repeticiones vanas del sentido literal de ese término como estado de desocultamiento, se debe considerar que el estado de desocultamiento es el atributo principal de aquello que ya ha aparecido y que deja tras de sí su estar oculto. Ese es el legítimo sentido de la α privativa de ἀ-λήθεια: un privar que, sin devolver jamás, quita, hurta y roba algo de lo oculto. La experiencia del desocultar cancela lo oculto como un estado por el acto del llegar a aparecer.

Mas el sentido de ἀ-λήθεια no se limita sólo a una α privativa, su acepción primera y tal vez más acertada es la de arrancar del olvido. No es, pues, ἀλήθεια algo que brota de la nada, su reconstruido pasado que lo conecta con el presente de su aparición al desaparecer su estar oculto, nos lleva del olvidar griego al destino del ocultar, olvidar, esconder, sin conocer nada de lo que queda por revelar, de manera que lo oculto al ocultar hace desaparecer lo vivido no como pasado sino como no vivido.

²¹⁹ *Ib.* Pág. 181.

²²⁰ *Ib.* Pág. 188.

El desocultamiento se llama en griego ἀλήθεια. Heidegger va más allá de la traducción literal del griego, intenta pensar y hacer pensar desde el saber de los griegos para poder conocer la verdadera esencia nombrada por cada palabra. Por lo que, para poder comprender el sentido de ἀλήθεια se requiere pensar, desde este hoy en que se lee el texto, en griego.

Pensar “en griego” es situar el pensamiento griego dentro del contexto griego de entonces, para poder llegar, desde ese punto de partida, comprendiendo lo que ἀλήθεια significaba para los griegos, al verdadero sentido de la esencia de la verdad. Ἀλήθεια es el desocultamiento de lo ente.

Desocultamiento es lo no oculto que es accesible mediante la idea. La idea hace que algo sea visible, su esencia consume “la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente.”²²¹ Dentro de la caverna se ven las sombras de lo que es, fuera de la caverna lo que es, lo ente, se muestra en su aspecto. Mostrar su aspecto no es mostrarse como una manera de aparecer, aspecto no es aparición, sino ese “salir afuera por medio del que todo se “presenta”²²². Es el propio ente que se presenta como es, en su aspecto. “Aspecto significa en griego εἶδος o ἰδέα.”²²³ El aspecto de las cosas son las ideas que hacen posible tener en la mirada el correspondiente aspecto de las cosas. Cuando se tiene una idea lo que viene a la mente es el aspecto de lo efectivamente real que sólo es visible a la luz de las ideas.

²²¹ *Ib.*

²²² *Ib.* Pág. 180.

²²³ *Ib.*

“Pero entonces, ¿acaso el “símil de la caverna” no trata de la ἀλήθεια? Ciertamente no.

Y sin embargo no se puede negar que dicho “símil” encierra la “doctrina” platónica de la verdad.²²⁴

La doctrina de Platón presenta, desde la perspectiva heideggeriana, diferentes maneras del ser de la verdad que incluyen a la ούσια, a la ἰδέα, a la ἀλήθεια, a la παιδεία, a la ὀρθότητες, a τὸ ἀγαθόν,²²⁵ y en cada uno de estos modos tan diferentes de ser la verdad es desocultamiento porque el desocultamiento es un rasgo fundamental del ente mismo.

De acuerdo con esta interpretación de lo ente, y frente a lo que ocurría en los inicios del pensamiento occidental, la venida a la presencia ya no es ese refugiarse de lo oculto en el desocultamiento en donde el propio desocultamiento constituye, en cuanto descubrimiento, el rasgo fundamental de la venida a la presencia. Platón concibe la venida a la presencia (ούσια) como ἰδέα. Pero ésta no se encuentra supeditada al desocultamiento, desde el momento en que, estando al servicio de lo no oculto, consigue que éste se manifieste. Al contrario, es más bien el manifestarse (el mostrarse) el que puede determinar qué merece todavía el nombre de desocultamiento en el interior de la esencia del desocultamiento y en un único referirse a él mismo. La ἰδέα no es el primer plano en el que se expone la ἀλήθεια, sino el fundamento que la hace posible. Pero incluso siendo así, la ἰδέα todavía reclama algo de la esencia inicial, aunque desconocida, de la ἀλήθεια.²²⁶

La interpretación del ser como ἰδέα, que debe su importancia a una transformación de la esencia de la ἀλήθεια, exige una distinción de la mirada dirigida a las ideas. Esta distinción corresponde a la παιδεία, la formación del hombre. Entre παιδεία y ἀλήθεια existe la σοφία, que “significa estar familiarizado con aquello que se presenta como lo no

²²⁴ *Ib.* Pág. 192.

²²⁵ La *ousía*: lo que es; la *idéa*: lo que resplandece (lo que se muestra en sí mismo); la *alétheia*: el desocultamiento; la *paidéia*: la formación; la *orthótes*: la corrección; *tó agathón*: lo útil.

²²⁶ “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 195.

oculto y que, en calidad de eso que se presenta, es lo permanente.²²⁷ Σοφία es una “φιλία hacia las ‘ideas’ que permiten lo no oculto. Fuera de la caverna la σοφία es φιλοσοφία.”²²⁸ Si σοφία es estar familiarizado con algo, φιλοσοφία es estar familiarizado con algo correctamente. Es estar familiarizado con lo ente que al mismo tiempo determina al ser de lo ente como idea.

La misma interpretación del ser como ἰδέα, que debe su primacía a una transformación de la esencia de la ἀλήθεια, exige una distinción de la mirada dirigida a las ideas. A esta distinción corresponde el papel de la παιδεία, la “formación” del hombre. Toda la metafísica está atravesada por los esfuerzos en torno al problema del ser del hombre y de la posición del hombre en medio de lo ente.²²⁹

El destino de hombre será siempre “consecuencia de una decisión de la esencia de la verdad”, verdad que está previamente determinada y de cuya elección es completamente ajeno.

La historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según "ideas" y estima todo lo real de acuerdo con "valores". Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino que lo real sea interpretado de acuerdo con "ideas" y "el mundo" sea estimado según "valores".²³⁰

Inicialmente la esencia de la verdad es el desocultamiento mostrándose como el rasgo fundamental del ente mismo, pero no se puede aceptar el desocultamiento como

²²⁷ *Ib.*

²²⁸ *Ib.* Pág. 196.

²²⁹ *Ib.*

²³⁰ *Ib.* Pág. 197.

sojuzgamiento bajo la ἰδέα como lo entiende Platón, para quien “el desocultamiento permanece atado a la relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar.”²³¹ Aceptar esto es abandonar la esencia del desocultamiento. Pero como no se ha preguntado de modo suficiente por aquello que se quiere fundamentar: la esencia misma del desocultamiento, el propósito de este capítulo de la tesis es desentrañar la esencia privativa de ἀλήθεια y su significado. Y para eso es necesario remontarse a su oculto inicio.

“Después de todo, lo primero que debe intentar un pensar bien fundamentado ocupado con lo real es establecer la verdad efectivamente real”²³². Pero, ¿y qué es la verdad efectivamente real?, ¿qué es lo que caracteriza a toda verdad en general como verdad?

¿Qué es, entonces, la verdad, si no es ni una relación ni una coincidencia ni habita en la proposición? Heidegger presenta en *De la esencia de la verdad* la definición de verdad como libertad. En esta nueva exégesis de la verdad expone la teoría que dice que es en la libertad donde se desvela “un dejar ser a lo ente”.²³³

Este dejar ser a lo ente no es otra cosa que meterse en lo abierto, en la apertura de lo ente, pero no para perderse en esta apertura sino para, al dejarlo ser, darle al ente la libertad de que se manifiesta en lo que es y tal como es. El ente, lo ente, al salir de su ocultamiento se manifiesta y se abre ante alguien que libremente penetra la apertura que permite conocer aquello que se abre y manifiesta.

²³¹ *Ib.* Pág. 198.

²³² “De la esencia de la Verdad”, en *Hitos*. Pág. 151.

²³³ *Ib.* Pág. 159.

Una apertura da la posibilidad de entrar (o salir, como el caso de la caverna) y conocer lo que abiertamente se muestra. Toda apertura abre lo encerrado, descubre lo encubierto, saca lo guardado, descubre lo cubierto, desoculta lo ocultado, encuentra lo escondido, revela lo velado, configura lo desfigurado. El desocultamiento, el desencubrimiento, la apertura, que hace posible la manifestación de lo que es tal como es es la verdad, ἀλήθεια.

Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como τὰ ἀλήθέα, lo no oculto. Si traducimos ἀλήθεια con el término “desocultamiento” en lugar que con “verdad”, dicha traducción no sólo será “más literal” sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad.²³⁴

El dejar ser, la libertad, vista desde la perspectiva de la verdad, es el desocultamiento que pone al descubierto a lo ente. Es meterse en el desencubrimiento de lo ente como tal, ese ente que se ex-pone como la naturaleza, (en el sentido de φύσις) como el surgir o brotar a la presencia.²³⁵ La verdad es el descubrimiento de lo ente que se presenta en esa apertura que es la libertad.

La posibilidad de dejar ser al ente en su totalidad presenta, sin embargo, una nueva dificultad: ¿qué se entiende por “totalidad”? Si por totalidad se entiende un todo incalculable e inaprehensible nunca puede determinarse ni definirse ni pensarse la totalidad en sí, por lo tanto no existe tal posibilidad de dejar ser al ente en su totalidad. Porque lo que no se comprende no puede ser concebido y no puede, de ningún modo, ser realizado. Si no

²³⁴ *Ib.* Pág. 160.

²³⁵ Φύσις se traduce como naturaleza, modo natural de ser, esencia; del verbo φύω: hacer crecer, producir, crear, hacer nacer, originarse, surgir, corresponde al latín *fio, fui*, al alemán *bin* y al inglés *to be*.

se precisa lo que la totalidad es, el dejar ser a lo ente en su totalidad no se puede determinar ni materializar, no se tiene la libertad de poner al descubierto a lo ente para efectuar la apertura que lo sacaría del ocultamiento.

El dejar es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, *es* el ocultamiento.²³⁶

La libertad como desencubrimiento es, entonces, al mismo tiempo, el encubrimiento de lo ente en su totalidad. En este dejar ser que a la vez desencubre y encubre lo primero que está oculto es el encubrimiento. Este encubrimiento no es la indiferencia ante lo que se manifiesta sino que es el olvido que olvida al encubrimiento como el acontecimiento fundamental del ser. La falta que este olvido de lo ente origina es llenada por la humanidad por propósitos y planes²³⁷ pues al considerarse el hombre a sí mismo como medida de todo lo ente olvida la inesencialidad e inautenticidad de sus metas y se obstina en alcanzarlas sin considerar que esta insistencia es una manera de ser del ente que está abierto en sí mismo.

La existencia²³⁸ del hombre sólo se realiza ex-sistiendo es decir, en relación con el mundo, estando fuera, abriéndose y desencubriéndose ante los otros.²³⁹ Y esto que hace de manera insistente pues de otra manera no podría ser y no ex-sistiría, es una determinación de lo

²³⁶ “De la esencia de la Verdad”, en *Hitos*. Pág. 164.

²³⁷ Cualquier propósito, cualquier plan, no importa qué sea y cómo sea.

²³⁸ Exsistere de *ex*: fuera, hacia fuera y *sistere*: estar. La existencia sólo se realiza cuando se sale al mundo para ser con otros. Sin estar con otros lo único que queda es lo ἴδιος: lo privado, lo particular, lo personal; de donde viene ἡ ἰδιότης, ὁ ἰδιώτης: (lo, el) encerrado en sí mismo —y así no se puede ser—. *Vid* nota 13.

²³⁹ Lo que está en el exterior existe, lo que está en el interior no existe. En el afuera-exterior está el mundo, en el adentro-interior está la ausencia de mundo. El hombre necesita un mundo para ser. El ser-ahí está ahí. En el mundo.

ente, una característica esencial del ser que está abierto en sí mismo para llegar a lo que el ente le ofrece.

Ex-sistiendo, el Dasein insiste. También en la existencia existente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya “inesencial” de la verdad.²⁴⁰

El hombre insiste porque ex-siste y entre insistencia y existencia anda errante²⁴¹, el errar es parte constitutiva del ser-aquí o ser-ahí porque el hecho de olvidar el encubrimiento que oculta al ente se convierte en un error.

El errar es lo contrario a la esencia de la verdad porque el errar es un error que va de las equivocaciones y confusiones comunes hasta las más esenciales que confunden al hombre, pero aún en esta confusión puede ser capaz de notar el errar y sacarlo de su ex-sistencia.

Por esto se considera que el ocultamiento de lo oculto y el errar son parte de la esencia de la verdad; la libertad, como el dejar ser a lo ente que lo mantiene entre la ex-sistencia in-sistente también pertenece a la esencia de la verdad.

Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el errar es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el *ser* de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, no se domina en la multiplicidad de sus sentidos. El pensar del ser, del que surge inicialmente este preguntar, se concibe desde Platón como “filosofía”, y sólo más tarde recibe el nombre de “metafísica”.²⁴²

²⁴⁰ “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 166.

²⁴¹ Errar en las dos acepciones de la palabra, como vagabundo (sin un lugar determinado) y como equivocado (propenso al error). En ambos sentidos la significación de la palabra es extraviado, perdido.

²⁴² “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 168.

La filosofía ha visto, desde entonces, el dominio del sentido común que “interpreta toda pregunta del pensar como un ataque contra el sano sentido común del hombre”²⁴³. La filosofía no sólo es una expresión de la cultura y un adorno de la humanidad creativa, es, más que nada, un preguntar por lo ente, y tiene que ser, además, un preguntar por la verdad porque “la esencia originaria de la verdad resulta esencial para las preguntas del pensar”.²⁴⁴

Preguntar por la esencia de la verdad se contraponen a una concepción habitual de la filosofía que piensa y relaciona la palabra esencia primordialmente con el ser.²⁴⁵ Si la filosofía al pensar en el concepto esencia piensa al ser, no puede, por tanto relacionar esencia con verdad. Pero, qué pasa si la pregunta se formula de la siguiente manera: ¿la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia?

Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-sistente del dejar ser, en cuanto su “fundamento”, y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el error, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía “generalidad de una universalidad “abstracta”, sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del “sentido” de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.²⁴⁶

Si esencia es ser y verdad es un rasgo fundamental del ser, el preguntar por la verdad de la esencia pregunta por la esencia de la verdad y, por lo tanto, la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Esta formulación

²⁴³ *Ib.*

²⁴⁴ *Ib.* Pág. 169.

²⁴⁵ Esencia es *ens*, es *Ōv*. *Vid* notas 8181 y 104104.

²⁴⁶ “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Pág. 169.

no es una paradoja, es un giro en la historia del ser. “Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de ese claro es ἀλήθεια.”²⁴⁷

Ese claro es iluminado por el destello momentáneo que deja vislumbrar la proximidad del hombre con la verdad del ser.

Heráclito dice (B64): Τὰ δὲ Πάντα οἰακίθει Κεραυνός. “Pero el Todo (de lo presente) lo dirige el rayo (llevándolo a estar presente)”.

El fulgor del rayo, de un modo repentino, pone delante todo lo presente a la luz de su presencia. El rayo que acabamos de nombrar dirige. Lleva de antemano a todos los entes al lugar esencial que les ha sido asignado.²⁴⁸

Así como el fulgor repentino del rayo ilumina sólo momentáneamente y los pocos segundos en que su claridad descubre lo presente son suficientes para que quien esté bajo su luz perciba y comprenda²⁴⁹ lo mostrado, de esa manera se presenta ἀλήθεια. Es preciso que el destello que descubre muestre la necesidad vital de la claridad y, como dice Martin Heidegger, que el ser se manifieste siempre a la luz de la sustracción encubridora.

²⁴⁷ *Ib.* Pág. 170.

²⁴⁸ “Logos”, en *Conferencias y artículos*. Pág. 164.

²⁴⁹ *Vid supra* nota 174: “la interpretación se funda en el comprender”, nota 175: “lo comprendido no es [...] el sentido, sino los entes o el ser” y nota 176/176: “apresable en un señalado permitir ver de tal suerte que resulte comprensible desde el primer momento...”

Conclusión: La original relación del ser de la verdad con “el ser ahí”

Verdad (ἀλήθεια) como “estado de abierto” o no-ocultamiento

El ser de la verdad está en una relación original con el “ser ahí”. Y sólo por ser el “ser ahí” estando constituido por el “estado de abierto” o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el “ser”, es posible la comprensión del ser.²⁵⁰

El “ser en el mundo”, el “ser ahí”, que es esencialmente determinado por el “estado de cerrado” y el “estado de encubierto” está también constituido por el “estado de abierto” o el comprender. La verdad es descubierta a quien está abierto al encuentro de lo que se manifiesta y puede conocer lo manifestado porque tiene la posibilidad de comprender (comprender). A quien puede recibir lo que aparece y aprehenderlo. Como la comprensión va al encuentro de lo abierto el comprender es el conocer. Si lo que se conoce es verdadero o falso es cosa que se tiene que determinar y esclarecer.

Por la constitución esencial del “ser ahí” éste es en la verdad pero también en la falsedad; al ser esencialmente abierto es también esencialmente cerrado; al estar siempre entre el descubrir y el ocultar, está siempre entre la verdad y la falsedad. “El camino del descubrir sólo se gana en el κρίνειν λόγῳ²⁵¹, en el comprensor discernir ambos y decidirse por uno.”²⁵² Lo falso y lo verdadero no están en las cosas sino en el entendimiento. La percepción del ser de lo ente no es verdadera si la manifestación de lo que se manifiesta no se percibe adecuadamente. Se necesita κρίνω²⁵¹ para distinguir lo verdadero de lo falso.

²⁵⁰ *El ser y el tiempo*. Pág. 251.

²⁵¹ κρίνω: separar, distinguir, escoger, preferir, decidir, juzgar, interpretar. *Vid supra* nota 136.

²⁵² *El ser y el tiempo*. Pág. 243.

Después de hacer: 1) un preliminar estudio de la pregunta por el ser, su estructura y su preeminencia; 2) una investigación para saber cómo se dio el paso de la pregunta por la esencia del ser a la pregunta por la esencia de la verdad; 3) un examen previo del sentido de logos, fenómeno y fenomenología; 4) un análisis de las previas maneras de interpretar la verdad y 5) una indagación sobre la esencia de la verdad en la que se interpretan *La doctrina platónica de la verdad* y *De la esencia de la verdad* se llega a la siguiente conclusión: así es como se da la original relación del ser de la verdad con “el ser ahí”:

1. La verdad en su sentido más original es el “estado de abierto” del “ser ahí”, estado al que es inherente el “estado de descubiertos” de los entes intramundanos.
2. El “ser ahí” es con igual originalidad en la verdad y la falsedad.²⁵³

Estas conclusiones son evidentes para el sentido tradicional del fenómeno de la verdad como concordancia si se puede demostrar que:

1. La verdad entendida como concordancia tiene su origen en el “estado de abierto” por el camino de una determinada modificación.
2. Es la forma misma de ser del “estado de abierto” lo que conduce a que lo que se ve inmediatamente sea esta modificación derivada y que esta modificación dirija la explicación teórica de la estructura de la verdad.²⁵⁴

²⁵³ *Ib.* Pág. 244.

²⁵⁴ *Ib.*

La proposición nombra la presencia de lo presente tal como aparece “ante los ojos” del “ser ahí” cuyo “estado de abierto” le hace posible descubrir y comprender al mundo, interpretarlo, hablar de él, decir cómo es aquello que se descubre, por eso la verdad de la proposición se fundamenta en el “estado de abierto” del comprender. Pero para que el “ser ahí” pueda comprender a los entes en su “estado de descubiertos” debe comprobar que la proposición es descubridora. “La comprobación de su ‘ser descubridor’ quiere decir ahora: comprobación de la referencia de la proposición en que persevera el ‘estado de descubiertos’ a los entes.”²⁵⁵ La verdad como concordancia (*adaequatio*) entre lo que se percibe (*intellectus*) y los entes (*et rei*) tal como es expresada en la proposición sólo es posible cuando en ésta se pone de manifiesto el “estado de descubierta” de los entes ante “los ojos”.

La verdad como “estado de abierto” y descubridor “ser relativamente a” los entes descubiertos se ha convertido en la verdad como concordancia entre entes “ante los ojos” dentro del mundo. Con esto queda puesto de manifiesto el carácter derivado, bajo el punto de vista ontológico, del concepto tradicional de la verdad.²⁵⁶

El concepto tradicional de la verdad ha sostenido que: el lugar de la verdad es la proposición (el juicio); que la esencia de la verdad consiste en la concordancia del juicio con su objeto y que fue Aristóteles quien sostuvo que el origen de la verdad es el juicio y quien definió a la verdad como concordancia. Aristóteles no hizo nada de esto y Heidegger lo dice claramente:

La tesis de que el “lugar” genuino de la verdad es el juicio no sólo apela sin razón a Aristóteles; por su contenido es, además, un desconocimiento de la estructura de la

²⁵⁵ *Ib.* Pág. 245.

²⁵⁶ *Ib.* Pág. 246.

verdad. No es la proposición el “lugar” primario de la verdad, sino *a la inversa*, la proposición como modo de apropiación del “estado de descubierto” y como modo de “ser en el mundo” se funda en el descubrir o bien en el “*estado de abierto*” del “ser ahí”. La “verdad” más original es la que el “lugar” de la proposición y la condición ontológica de la posibilidad de que el formular proposiciones sea verdadero o falso (descubridor o encubridor).²⁵⁷

El lugar primario de la verdad no es la proposición, sino lo que habla la proposición y lo que puede descubrirse con ésta. La verdad es el “estado de descubierto” del que la proposición se apropia para que el “ser ahí” pueda hablar del mundo; y como el lugar primario de la verdad no es la proposición, sino que la verdad habita en la proposición, ésta puede ser verdadera o falsa dependiendo de su posibilidad de descubrir o encubrir el mundo.

La verdad como tal *es* exclusivamente en tanto el “ser ahí” *es* porque el “estado de abierto” que lo constituye esencialmente lo constituye esencialmente en la verdad. De la misma manera en que algo es porque es para alguien la verdad sólo es para el “ser ahí”; tiene sentido sólo para él y para nadie más. La verdad como concepto se desvanece sin “ser ahí”, porque sin descubridor no hay descubrimiento —ni encubrimiento—, aunque haya qué descubrir, sin quién lo descubra, es como si nada hubiera. El ser de la verdad es sólo cuando hay alguien que descubre y hay algo que descubrir:

Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar que no fuesen antes de él los entes que esas leyes muestran descubriendo. Las leyes se volvieron verdad por obra de Newton; con ellas se le hicieron accesibles al “ser ahí” entes en sí mismos. Con el “estado de descubiertos” se muestran los entes

²⁵⁷ *Ib.* Pág. 247.

justamente como los entes que ya antes eran. Descubrir de esta manera es la forma de ser de la “verdad”.²⁵⁸

Este fragmento puede traducirse del heideggeriano al más entendible lenguaje intramundano para quedar de la siguiente forma: No se puede decir que América no existía antes de que Colón la descubriera, antes de este hecho América ya estaba ahí, ya *era* antes de Colón, lo único que él hizo al “descubrir” América fue hacerla cognoscible al “ser ahí” que al saber que en un lugar muy-muy lejano existía un ‘nuevo’ mundo distinto al suyo dijo: “Cristóbal Colón descubrió América” pero sin dejar que el enunciado aclarara: *ahora se sabe de su existencia.*²⁵⁹ La hazaña de Colón hizo accesible al “ser ahí” algo que ya existía y cuya existencia fue descubierta. Descubrir lo que ya era es poner eso que ya era en un “estado de descubierto”. Descubrir de esta manera es la forma de ser de la “verdad”.

El “ser ahí” forma parte de una estructura fundamental: “ser en el mundo”. Esta estructura está formada por el “ser ahí”, el mundo y el ser “dentro del mundo” El mundo no puede ser sin “ser ahí” ni éste puede ser sin un mundo, de ahí que esta relación sea una estructura originaria en la que se basa toda teoría sobre el mundo. De esta relación surge la verdad como adecuación de la realidad con la proposición que enuncia que “*toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del ‘ser ahí’— relativa al ser del ‘ser ahí’*”.²⁶⁰

El descubrir es un modo de ser del “ser en el mundo” [...] tanto si es “viendo en torno” cuanto si es “dirigiendo la vista” con fijeza, descubre entes intramundanos. Estos resultan lo descubierto. Son “verdaderos” en un segundo sentido. Primariamente

²⁵⁸ *Ib.* Pág. 248.

²⁵⁹ *Vid* nota 75. La verdad como “estado de descubierto” sólo puede ser hallada por aquellos que conocen de su existencia porque descubrir de esta manera (sacando del ocultamiento) es la forma de ser de la verdad.

²⁶⁰ *El ser y el tiempo.* Pág. 248.

“verdadero”, es decir, descubridor, es el “ser ahí”. La verdad en el segundo sentido no quiere decir “ser descubridor” (descubrimiento), sino “ser descubierto” (“estado de descubierto”).²⁶¹

Al estar dentro del mundo es posible descubrir, con el simple hecho de “ver en torno”, al resto de los entes intramundanos que lo rodean. La verdad consiste simplemente en el hecho de que el ‘ser ahí’ puede descubrir y sacar de su “estado de ocultos” entes en sí mismos, porque los entes son aunque nadie sepa de su existencia, y ponerlos en libertad o “estado de descubiertos”. ¿Es posible, entonces, suponer que siempre *hay una verdad*? Sí, sí porque “*Tenemos que suponer la verdad, la verdad tiene que ser en cuanto ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’, tal cual este mismo, como en cada caso mío y éste, tiene que ser.*”²⁶²

El ser de la verdad está en una relación original con el “ser ahí”. Y sólo por ser el “ser ahí” estando constituido por el “estado de abierto” o el comprender, puede comprenderse lo que se llama el “ser”, es posible la comprensión del ser.²⁶³

La verdad como “estado de abierto” es predicar todo lo que hay de un ser diciéndolo, porque verdad es sacar de su ocultamiento lo que no está a la vista, lo que permanece oculto no porque no se ve sino porque no se sabe. Este “estado de abierto” constitutivo del “ser ahí” posibilita la comprensión del ser porque sin “ser ahí” no hay verdad, el ser está ahí y la verdad lo que hace es descubrir de qué manera *es*, porque *ser* no es ser, sino saber que *es*.

Ser —no entes— sólo lo hay hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el “ser ahí” es. El ser y la verdad “son” igualmente originales. Lo que signifique: el ser “es”, el ser, que debe distinguirse de todo ente, es cosa que únicamente puede preguntarse en concreto una vez aclarados el sentido del ser y el alcance de la

²⁶¹ *Ib.* Pág. 241.

²⁶² *Ib.* Pág. 249.

²⁶³ *Ib.* Pág. 251.

comprensión del ser en general. Únicamente entonces cabe también exponer originalmente lo que es inherente al concepto de una ciencia *del ser en cuanto tal*, con sus posibilidades y sus variantes. Y al definir esta ciencia y su verdad, habrá que definir ontológicamente la ciencia como descubrimiento *de los entes* y su verdad.²⁶⁴

Quizá por algo como lo anterior, Heidegger consideró que la pregunta que interroga por el ser cayó en el olvido, porque quedó encubierta por tantas respuestas que no sabían qué respondían ni de qué eran respuestas, y así, las respuestas enterraron la pregunta, y ésta quedó atrás sin ser contestada debidamente, porque la prisa por responderla hizo que se ignorara lo que preguntaba la pregunta y quién lo preguntaba, por lo tanto: “Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma”.²⁶⁵

A veces las respuestas encubren, pero si la pregunta está bien formulada, descubre el camino hasta el destino donde las cosas se ven siendo lo que son. Sólo eso, pues eso es todo lo que son. Saber preguntar es saber dónde y cómo buscar, y al descubrir lo que se busca, todo puede ser visto. Sólo falta quien lo vea, porque la verdad es verdad en tanto sea el ser privilegiado, descubridor y testigo de su descubrimiento.

La esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, por eso Martin Heidegger presenta al “ser ahí” preguntándose por el sentido de su ser. “Mas aún no se ha dado la respuesta a la pregunta acerca del sentido del ser”.²⁶⁶ Desde el principio el hombre ha preguntado por el ser, al final el hombre seguirá preguntando lo mismo porque el sentido del ser permanece desfigurado y oculto.

²⁶⁴ *Ib.*

²⁶⁵ *Ib.* Pág. 14.

²⁶⁶ *Ib.* Pág. 251.

El hombre, el “ser ahí” abierto al mundo, busca siempre, para no olvidarlo, el sentido de su ser. Para esto se sirve de la filosofía, que es inherente al hombre; el hombre pregunta por el ser porque el ser es el tema fundamental de la filosofía; la ontología, como disciplina filosófica determinada, sólo es posible como fenomenología y por su contenido la fenomenología es la ciencia del ser de los entes.

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. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí”, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*.²⁶⁷

Finalmente, sólo queda por decir que la esencia de la verdad como ἀλήθεια tiene un sentido peculiar: la α privativa del griego significa *no*, *sin*, incluso *des* —lo que algo no tiene—, como en *anormal*: no normal; *anónimo*: sin nombre; *abismo*: sin fondo; *amatista*: no borracho; *amaranto*: no marchito. El significado de ἀλήθεια es, entonces, “no olvidado”, “no encubierto”, “no oculto”. Ἀλήθεια es *no-ocultamiento*. Buscando lo que es, se dio con lo que no es. En el origen la verdad es un privativo.

²⁶⁷ *Ib.* Pág. 49.

Bibliografía

Bibliografía básica directa

- HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca de evento*. Buenos Aires, Almagesto - Biblos, 2003. Traducción de Dina V. Picotti C.
- _____. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza Universidad, 2000.
Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1994.
Traducción de Eustaquio Barjau.
- _____. *De la esencia de la verdad*. Barcelona, Herder, 2007.
Traducción de Alberto Ciria.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998.
- _____. *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1997. Traducción de José Gaos.
- _____. *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1999.
Traducción de Angela Ackermann Pilári.
- _____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000. Traducción de Juan José García Norro.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1999.
Traducción de Jaime Aspiunza.
- _____. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid, Síntesis, 2009.
Traducción de Juan José García Norro.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Herder, 2004.
Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001.
- _____. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003.
Traducción de José Eduardo Rivera Cruchaga.

Bibliografía básica indirecta

- HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1997.
- _____. *Conceptos fundamentales*. Madrid, Alianza, 1999.
Traducción de Manuel E. Vázquez García.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
Versión castellana de Yves Zimmerman.
- _____. *Die Kehre*. Edición bilingüe. Córdoba, Alción, 2008.
Traducción de María Cristina Ponce Ruiz.
- _____. *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, 1999.
Traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.
- _____. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
Traducción de Francisco Soler.
- _____. *Hegel*. Edición bilingüe. Buenos Aires, Prometeo, 2005.
Traducción de Dina V. Picotti C.
- _____. *Heraklit*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1979.
- _____. *Identidad y diferencia. Identität und differenz*. Edición bilingüe. Barcelona, Anthropos, 1988. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.
(Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp].
Madrid, Trotta, 2002. Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- _____. *Introducción a la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2001.
Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- _____. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid, Síntesis, 2008.
Traducción de Juan José García Norro.
- _____. *La proposición del fundamento*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.
Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
- _____. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, Alianza, 2004.
Traducción de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela.
- _____. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger. (Semestre Verano 1934)* Edición bilingüe.
Barcelona, Anthropos, 1991. Traducción de Víctor Farías.

- _____. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*. Madrid, Alianza, 2007.
Traducción de Alberto Ciria.
- _____. *Meditación*. Buenos Aires, Biblos, 2006.
Traducción de Dina V. Picotti C.
- _____. *Parménides*. Madrid, Akal, 2005.
Traducción de Carlos Másmela.
- _____. *Parmenides*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1982.
- _____. *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta, 2005.
Traducción de Raúl Gabás Pallás.
- _____. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
Traducción de Dina V. Picotti C.
- _____. *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 2001.
Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.

Bibliografía complementaria

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid, Gredos, 1999.
Traducción de Tomás Calvo Martínez.
- _____. *Metafísica*. Madrid, Gredos, 1998. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
- ARENDT, Hannah y Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder, 2000.
Traducción de Adan Kovacsics.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. México, Siglo XXI, 2000.
Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti.
- _____. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
Traducción de Patricio Peñalver.
- _____. *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1998.
Traducción de Carmen González Marín.
- ECHARRI, Jaime. *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. 4 ts. Barcelona, Ariel, 1994.
- GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.
Edición y versión castellana de Angela Ackermann Pilári.
- _____. *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme, 2001.
Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- _____. *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 2002.
Traducción de Manuel Olasagasti.
- GAOS, José. *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México, FCE, 1996.
- GONZÁLEZ YÁÑEZ, Arturo. *Lógica o de por qué la Luna es de queso*. México, Oxford University Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin y Karl Jaspers. *Correspondencia. (1920 – 1963)*. Madrid, Síntesis, 2003. Traducción de Juan José García Norro.
- HEIDEGGER, Martin. *¡Alma mía!* Buenos Aires, Manantial, 2008.
Traducción de Sebastián Sfriso.
- _____. *Arte y poesía*. México, FCE, 1997. Traducción de Samuel Ramos.
- _____. *Algunos textos de Heidegger*. Cuaderno de Filosofía No. 32. México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- _____. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005.
Traducción de Helena Cortés Gabaudán y Arturo Leyte Coello.
- _____. *Camino de campo*. Edición bilingüe. Barcelona, Herder, 2003.
Traducción de Carlota Rubies.
- _____. *Desde la experiencia del pensar*. Edición bilingüe. Madrid, Abada, 2005.
Traducción de Félix Duque.
- _____. *Estancias*. Valencia, Pre-Textos, 2008.
Traducción de Isidoro Reguera.
- _____. *Estudios sobre mística medieval*. México, FCE, 1997.
Traducción de Jacobo Muñoz.
- _____. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona, Anthropos, 1989.
Traducción de Juan David García Bacca.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, FCE, 2006.
Traducción de Jorge Uscatescu.

- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, 1996.
Traducción de Gred Ibscher Roth.
- _____. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, Tecnos, 1989.
Traducción de Ramón Rodríguez.
- _____. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, Alianza, 1992.
Traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde.
- _____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona, Herder, 2005. Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- _____. *La Pobreza*. Edición bilingüe. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
Traducción de Irene Agoff.
- _____. *Nietzsche*. 2 Vol. Barcelona, Destino, 2000.
Traducción de Juan Luis Vermal.
- _____. *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio. El arte y el espacio*. Edición trilingüe. Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2003.
Traducción al castellano de Mercedes Sarabia.
Traducción al euskera de Pedro Zabaleta.
Introducción y notas de Félix Duque.
- _____. *Plato's sophist*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press, 1992.
Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer.
- _____. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Granada, Comares, 2008.
Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez.
- _____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, 2006.
Traducción de Jaime Aspiunza Elguezábal.
- _____. *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1985.
Traducción de Alberto Rosales.
- _____. *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1988.
Versión castellana de Yves Zimmermann.
- _____. *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009.
Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- _____. *Vorträge und Aufsätze. Teil III*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954.

- HERRMAN, Friedrich-Wilhelm von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 1997. Traducción de Irene Borges-Duarte.
- JÜNGER, Ernst y Martin Heidegger. *Acerca del nihilismo*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1994. Traducción de José Luis Molinuevo.
- KIRK, G. S., J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987. Versión española de Jesús García Fernández.
- LIDDELL, H. G. and R. Scott. *Greek-English Lexicon*. New York, Oxford University Press. 1996.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.
Traducción de Román Setton.
- PENAGOS, Luis. *Gramática Griega*, Santander, Sal Terrae, 1973.
- PERICAY FERRIOL, Pedro. *Gramática griega*. Barcelona, Ariel, 1959.
- PLATÓN. “Parménides” y “Sofista” en *Diálogos*. Tomo V. Madrid, Gredos, 1992.
Traducción de Parménides: María Isabel Santa Cruz.
Traducción de Sofista: N. L. Cordero.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993.
Traducción de Félix Duque.
- RORTY, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1993. Traducción de Jorge Vigil Rubio.
- SEGURA PERAITA, Carmen. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, 2002.
- STEINER, George. *Heidegger*. México, FCE, 1999. Traducción de Jorge Aguilar Mora.
- VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1996.
Traducción de Alfredo Báez.