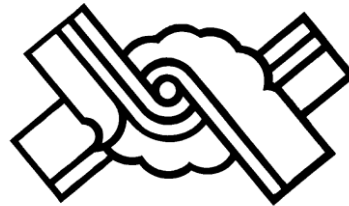


**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**Verdad del ser. Abismo y fundación**

Tesis que presenta Luis Fernando Mendoza Martínez para obtener el  
grado de Maestro en Filosofía

Asesor: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Ciudad de México, 18-VIII-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.



*“La piedra de toque de la verdad filosófica se encuentra solamente en la fidelidad de cada individuo que filosofa consigo mismo.”*

Martin Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica.*

*A mis maestros Ángel Xolocotzi, Ramón Rodríguez  
Ricardo Horneffer y Jesús Araiza*

*A mi amigo Fernando Ortiz*

*A mi familia*

## ÍNDICE

	Pág.
<b>Introducción</b>	5
I. Consideraciones acerca de la situación de una hermenéutica fenomenológica.	6
II. Acerca de nuestro planteamiento de la cuestión acerca del ser y la verdad a partir del pensar de Heidegger.	15
<b>Capítulo I. La filosofía y el <i>inicio</i>.</b>	20
<b>§ 1. La posibilidad de la filosofía.</b>	21
I. Aclaraciones generales del marco de despliegue de la posibilidad de la filosofía.	21
II. La interpretación heideggeriana de la posibilidad de la filosofía. Hacia la pregunta por la verdad del ser.	30
<b>§ 2. La filosofía como apertura de la dimensión <i>histórica</i> del ser.</b>	41
I. Reconducción de la mirada en el preguntar acerca de lo histórico. Puesta al descubierto de lo histórico como un rasgo perteneciente al modo de darse del ser mismo.	41
II. El despliegue de la filosofía a partir de su referencia al acontecer histórico del ser.	54
<b>Capítulo II. Aclaraciones acerca de la relación entre el primer inicio y el otro inicio.</b>	67
<b>§ 3. Puesta al descubierto de la <i>necesidad histórica</i> de la <i>fundación</i> del carácter inicial de la filosofía a la luz de la pregunta por la verdad. La metafísica y la pregunta por el ser.</b>	68

I. Indicaciones del carácter preeminente de la pregunta por la verdad dentro del interrogar por el ser del ente.	68
II. Observaciones acerca de la relación de fundamentación entre la verdad como adecuación y la verdad en tanto que ἀλήθεια.	74
III. La experiencia inicial de la copertenencia entre ser y ἀλήθεια (primer inicio) y la necesidad de la fundación de la experiencia inicial de la copertenencia (otro inicio).	81
<b>Conclusiones. La pregunta por la <i>verdad del ser</i> como la condición de renovación de la filosofía en su carácter esencial de <i>saber fundamental</i>.</b>	105
<b>Bibliografía</b>	118

## INTRODUCCIÓN

*I. Consideraciones acerca de la situación de una hermenéutica fenomenológica.*

El propósito de la investigación que aquí presentamos consiste en elaborar una interpretación de una de las preguntas fundamentales de la filosofía, la pregunta que interroga por el vínculo íntimo entre *ser* y *verdad*, a la luz del pensar fenomenológico-hermenéutico de Martin Heidegger. En dicho propósito están contenidos una serie de supuestos que requieren una aclaración previa que justifique la pertinencia filosófica, y no meramente escolar, de una investigación de tal índole. Si decimos que debemos justificar nuestra investigación, no lo hacemos porque con ello creamos que nuestra investigación haya de ganar algún tipo de importancia específica. La justificación, el dar razón de sí por parte de una investigación filosófica nace del modo propio en el que ella se desenvuelve. Aquello que nombramos con la palabra filosofía no es algo que esté ya ahí consolidado en su modo de proceder, sino que se pone en juego en el efectivo despliegue de su modo de interrogar. De este modo, en dicha justificación está puesto en juego lo que la filosofía puede ser, el ámbito de cuestiones en el que ella se mueve y el rendimiento que ella puede dar de sí. Sea de un modo explícito o no, en toda investigación filosófica se está decidiendo acerca de la naturaleza de la filosofía. Esta constante y reiterada decisión es algo que no debe ser evadido ni echado en menos como si se tratase de una inseguridad en la marcha del interrogar, sino que debe fungir como el impulso fundamental en el que sostiene la originariedad de la investigación. De ahí que nos veamos obligados a aclarar, en primer lugar, los supuestos de la búsqueda que aquí intentamos.

Cuando decimos que la cuestión en torno a la relación entre el *ser* y la *verdad* es una pregunta fundamental, nos apoyamos casi de un modo inmediato en la evidencia que nos aporta la tradición. Pero este casi ineludible apoyo<sup>1</sup> nos obliga a

---

<sup>1</sup> En su obra *Hermenéutica y subjetividad*, Ramón Rodríguez destaca la posibilidad de que se despliegue una vivencia filosófica primaria de un problema, y esto no a partir del conocimiento de su desarrollo histórico. “Si procuramos aproximarnos a cualquier experiencia filosófica propiamente dicha, a lo que podemos llamar *la vivencia filosófica primaria* me parece bastante evidente que la

plantearnos en primer lugar las siguientes cuestiones: ¿en qué consiste esta referencia a la tradición? ¿Cómo accedemos a ella? La apelación a la tradición nos ofrece, en el ámbito académico, un primer acceso a las maneras como ha sido tematizada dicha cuestión. De este modo aprendemos a familiarizarnos con los conceptos que nombran los aspectos relevantes del problema, llegamos a ver la transformación que ellos sufren a lo largo de la historia del pensamiento, aprendemos a usarlos en su contexto preciso, y así adquirimos cierta pericia en el manejo de los temas y de las dificultades, y del lenguaje técnico que les corresponde, siempre a la luz de lo que ha sido pensado. Esta labor de familiarización con la tradición de la historia de la filosofía es sin duda algo necesario para, dentro del ámbito escolar, tener en cuenta la dimensión en la que se mueve una aporía. Pero no sólo esto. En algunas ocasiones —las cuales están ligadas con lo más íntimo del desenvolvimiento de nuestra vida cotidiana, y no simplemente con la actividad científica profesional o escolar— el modo de interrogar a partir de un determinado contexto, el horizonte del que emerge una pregunta, la manera de mirar y de concebir de un determinado momento de la tradición, todo esto llega a apasionarnos de un modo tal que el despliegue de la cuestión lo reconocemos como algo propio, nos arrastra consigo. ¿Cómo sucede esto? ¿Qué fuerzas operan en el fondo de este movimiento de apropiación y reconocimiento?

---

génesis histórica del problema al que el acto filosófico se vierte no aparece temáticamente —supuesto, claro está, que no se trate del problema específico de la historicidad—. Con lo que el filósofo se debate, lo que le mueve y arrastra todas sus energías es el problema en cuanto tal, no en cuanto históricamente generado. El problema del tiempo, de la fundamentación última del saber, del conocimiento moral, del significado, etc., son cuestiones cuya enigmaticidad mueven por sí mismas, con independencia de su generación o pervivencia históricas. Y es ese carácter enigmático el que afecta a la inteligencia y mueve al pensamiento.” (Ramón Rodríguez. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 18). En todo caso no hallamos aquí una confrontación de hipótesis. A nuestro parecer se trata simplemente de dos modos de acceder a los problemas de la filosofía, en los cuales se decide ya en el acceso mismo el ámbito en el que ha de moverse el preguntar. Por lo demás, queda abierta la cuestión de si lo que es nombrado como vivencia filosófica primaria no acaba por verse llevada a una confrontación con su tradición, y por lo tanto, con su génesis histórica. En efecto, se trataría en este caso de un momento segundo en cuanto al tiempo, pero quizás de un momento primordial en cuanto a la comprensión del núcleo del problema.



Sin duda no se trata de una fuerza objetiva como si un autor o una época fuese más grande que otra. Pero tampoco se trata de un ánimo subjetivo a partir del cual uno buscase algo así como una catarsis o una purificación de la conciencia, o de las fuerzas espirituales humanas. No, el que a la hora de investigar uno se vea compelido a la apropiación del modo de interrogar y del horizonte que ahí se proyecta, tiene su razón de ser en que en el fondo de todo ello resuena la cuestionabilidad de nuestra situación de arrojo en medio de las cosas y en el trato con el prójimo. Las distintas figuras del pensamiento de la tradición son como un faro que arroja luz a partir de su trama interna, pero no acerca de lo que las cosas efectivamente son o sobre el modo como debemos comportarnos los unos con los otros, ni tampoco como concepciones rectoras de la vida, sino como aquello que nos insta a interrogarnos de un modo renovado acerca de nuestra estancia en el mundo. Lo que se ilumina a partir de la tradición no es simplemente un cuerpo de ideas que flotan en el vacío, ni un estado dado de cosas ya dado, sino la necesidad proveniente del constante oscurecimiento del fondo sobre el que nos movemos. Sin este oscurecimiento, la luz de la tradición no sería más que un supuesto cúmulo de conocimientos que se empalmaría desde fuera, y de un modo adecuado o inadecuado, a nuestra realidad. En todo caso, el genuino impulso de la investigación filosófica radica en la conmoción que nos genera la ineludible oscuridad de nuestra estancia en el mundo, y en este sentido, la tradición se muestra como una instancia de arraigo a partir del cual nos comenzamos a aclarar en cada caso el fondo de nuestra situación mundana.

No obstante, existe una peculiar tendencia en la investigación que consiste en querer medir, ya ni siquiera la verdad, sino la simple vigencia de la tradición en virtud de su ajuste o adecuación al estado actual de cosas. En dicha tendencia se parte del supuesto de que la realidad de un presente es algo dado, y eso dado es a la vez algo así como un epígono o una culminación de lo pasado. Entonces se proclama la menesterosa superación de lo ya pensado, se insta a una regeneración de los criterios rectores en los diversos ámbitos de la vida humana, pero siempre sobre la base, no confesa, de que podemos aprehender a cabalidad

la realidad de nuestra situación mundana. Y aun cuando se afirme que nada de esto tiene una finalidad definitiva y que tampoco hay una meta clara e ineludible, en las investigaciones se procede de hecho bajo la ilusión de que a pesar de la ausencia de meta es preciso construirnos una que sea sustentable, plausible. Todo esto no es más que el desconocimiento de la situación mundana, el no prestar atención a que la existencia humana no surge espontáneamente y por primera vez en cada ocasión que hay algo así como una inconformidad respecto de la realidad. Pues la existencia humana siempre está inmersa en el mundo de tal modo que lo que ha sido pensado forma parte también de lo que nos inquieta y nos ocupa, es decir, forma parte viva de la situación y del horizonte de lo que se muestra en cada caso.

En razón de lo anterior, lo que ha sido pensado a lo largo de la tradición acerca del vínculo entre *ser* y *verdad* constituye un punto de acceso a la cuestión misma, cuyo anclaje vivo se encuentra en la situación en la que nos hallamos en cada caso. La tradición, en tanto que forma parte de la manifestación de la cuestión en cuanto tal a partir del prisma de nuestra situación, no es algo que se le adhiera a ésta accidentalmente, y por tanto, tampoco puede ser tomada como algo plenamente objetivable. La tradición pervive en el modo como se nos abre nuestra estancia en el mundo, en la manera en la que miramos dentro de ella y en el modo en el que la concebimos, esto es, forma parte de la manera como nos tomamos entre manos a cada momento en la realización de nuestra vida fáctica. Sin embargo, más allá de los ámbitos de la investigación científica y de la formación escolar en los que tenemos una relación objetiva con la tradición, la tradición es tomada como algo que está ahí, como algo de lo que formamos parte sin que tengamos muy en claro cómo opera en nosotros y cómo participamos en ella. Nuestra existencia se mueve ya siempre en una *interpretación* de sí misma a partir de la tradición, y las más de las veces sin que nos ocupemos expresamente del ámbito de sentido que se proyecta en dicha interpretación. Vistas las cosas de este modo, la interpretación no nombra un ejercicio teórico en el que nos podamos hacer expertos o no, sino que apunta al modo como nos comprendemos y nos

desenvolvemos inmediatamente en nuestra vida fáctica, esto es, la hermenéutica por la que nuestro existir cotidiano se aclara su estancia en el mundo apunta hacia “el *estar despierto* del existir para consigo mismo”.<sup>2</sup>

Sin embargo, en determinadas circunstancias, insistimos, padecemos la urgencia de cuestionarnos acerca del horizonte de nuestra existencia, acerca de dónde procede nuestra situación presente y qué posibilidades se pueden proyectar a partir de ella. Se trata de esos momentos en los que la propia existencia humana se compele a sí misma a una aclaración expresa de sí, a una explicitación e intelección de aquello que configura su presente y de aquello que bosqueja sus posibilidades futuras. En dichos momentos la existencia humana se presenta como entregada a sí misma, a cargo de sí misma. No se trata en este caso, por tanto, de la forma en la que se ejecuta la interpretación inmediata en la que nos desenvolvemos cotidianamente a partir de una supuesta tradición que está simplemente ahí, y en la cual no hay una explicitación apropiadora de nuestra estancia en el mundo. Cuando la existencia humana padece la necesidad de hacerse cargo de sí en el arraigo de su situación heredada, entonces se dispone para la ejecución de una interpretación originaria de su estar en medio de las cosas y su trato con el prójimo. La ejecución de este hacerse cargo de sí mismo a partir de un ya estar entregado a sí mismo —el cual permanece oscuro en su procedencia y en su meta— en el modo del interrogar por el horizonte en el que estamos inmersos es lo que puede ser nombrado como *interpretación apropiadora*.

La interpretación cotidiana, por llamarla de un modo, y la interpretación apropiadora no suponen una gradación ontológica para la existencia humana. Antes bien, ambos modos de interpretación apuntan a distintas disposiciones que mantiene la existencia humana respecto de sí misma en su ineludible pertenencia a la tradición. La razón de que esto sea así radica en lo siguiente: si la existencia humana es tal que ya siempre se mantiene despierta respecto de sí en la manera

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial, 2008, p. 33.

de aclararse sus posibilidades, entonces el despliegue de la vida de dicha existencia tiene el rasgo primario de mantenerse en un estado de velación, de auto-oscurecimiento. Tanto la interpretación cotidiana como la interpretación apropiadora se mueven en esa tendencia, es el suelo del que se nutren a su modo. Aquí no se trata de un fenómeno negativo, de algo así como un descuido o como un defecto inherente a la vida fáctica del hombre, sino que se alude al fenómeno positivo de que la propia vida constituye algo así como una carga para cada uno, en la medida en que ella nos llega a ser extraña en su esencia, y por ende nos insta a una comprensión de ella. Esta extrañeza no procede de un desconocimiento o incertidumbre acerca nuestro origen y meta, sino que encuentra su ámbito en el presente viviente que nos concierne paso a paso. Puesto que es la situación presente la que nos concierne en cada caso, sólo a partir de este presente se nos puede llegar a iluminar la extrañeza acerca del origen y de la meta. Es desde este presente en el que se nos anuncian los impulsos que nos mueven, las inquietudes de fondo que nos llegan a embargar. Sólo en nuestro presente viviente se puede gestar algo así como una crisis y su correspondiente disposición crítica. Sobre este terreno del presente viviente que se extraña de su propio fondo es donde se decide la diferencia entre una interpretación cotidiana y una apropiadora como disposiciones respecto de ese movimiento de auto-aclaración de la vida fáctica del hombre. De ahí que Heidegger señale: “El planteamiento de la interpretación se ve remitido por el propio objeto temático a la «actualidad» concreta. Esta remisión es algo que no sólo no hay que atenuar, sino que de ella, de la originariedad con la que se enganche la remisión y se la siga hasta el final, depende la posibilidad de tomar la facticidad en las manos.”<sup>3</sup> La diferencia entre los modos de ejecución de la hermenéutica de la vida fáctica radica, pues, en el posicionamiento que lleva a cabo cada una de ellas respecto de su situación actual heredada, respecto de su tradición, y con vistas a sus posibilidades de mantenerse en una vigilia que acepte esa constante sustracción del fondo de la vida misma.

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 50.

No es nuestra intención desarrollar aquí los elementos a partir de los cuales se configuran la llamada interpretación cotidiana y la interpretación apropiadora. Lo que deseamos destacar es cómo la comprensión que tenemos de nosotros mismos no surge simplemente de nuestra “individualidad”, sino que tiene un arraigo mucho más amplio a partir de la pertenencia a la tradición. Esta pertenencia se mueve en dos disposiciones distintas, una de las cuales accede a su situación actual heredada tomándola entre manos en el modo del interrogar por las posibilidades que laten aún en el fondo de aquella. En razón de esto, el sitio desde el que preguntamos cada vez carga también con la herencia que porta la tradición, y por ello mismo, la interpretación apropiadora comporta siempre una confrontación con la tradición. Esta confrontación no es la de un ajuste de cuentas, sino el camino por el cual un presente viviente adquiere su propia radicalidad, su posición, en el seno de la tradición. Pero este camino implica en primer lugar la aceptación de esta pertenencia, esto es, el reconocer que sin la tradición no seríamos siquiera capaces de interpretarnos cotidianamente, o dicho de un modo positivo, el reconocer que la tradición constituye un aspecto fundamental en el acceso al fenómeno de nuestra estancia en el mundo, pues forma parte esencial de éste.

Vistas las cosas de este modo, la interpretación que hacemos ya siempre de nosotros mismos y su correspondiente ámbito de sentido, su horizonte —el cual está configurado por el modo tradicional en el que se presenta lo que es, la manera heredada en la que lo miramos y el modo transmitido en el que lo concebimos— constituyen el suelo en el que puede moverse la tematización explícita de nuestra situación hermenéutica. La dificultad, entonces, radica en el correcto modo de acceso a dicha situación con vistas a lo que se quiere destacar en ella. Si la interpretación asume en toda su radicalidad la constante sustracción del fondo de la vida fáctica —tomando en cuenta que esto no es una labor necesaria, y por tanto, la ausencia de radicalidad no puede ser considerada como un defecto o flaqueza, ni tampoco como una caída— entonces lo que se busca comprender es la constitución del horizonte en cuanto tal, esto es, en cuanto el

suelo sobre el cual se despeja la dimensión abierta en la que se presenta lo que es en su totalidad. Esta posibilidad de asunción y su ejecución correspondiente son lo que constituye la labor propia de la filosofía, toda vez que se la entienda como la interpretación apropiadora que interroga por la constitución aperiente del horizonte y de su ámbito que da lugar a la mostración de lo que es. La radicalidad de la filosofía no consiste en el intento de desentrañar el sentido de la vida humana sin más, su asunto no es simplemente la oscuridad en la que aquella se difumina. No, la radicalidad de la filosofía se halla en el esfuerzo por alcanzar una interpretación comprensora de ese presente vivo en el que se halla en cada caso, a partir del cual se reconoce que una apropiación de fondo del despliegue de la vida humana implica interrogar por el modo como se constituye ese horizonte en el que se desenvuelve lo ente en general, incluso ella misma. Esta peculiar interpretación exige, pues, un modo de mantenerse en el despliegue de la vida fáctica en virtud de que ésta es vista como el punto de acceso al horizonte, al haber previo en el que ella ya siempre se mueve. En correspondencia con lo anterior, este mantenerse en el horizonte de mostración de lo que es exige a su vez una transformación en el modo de dirigirse, en el modo de mirar, de tratar y de concebir la vida fáctica. Dicha transformación consiste en poner a la vista las estructuras a partir de las cuales la vida fáctica se halla inmersa en el horizonte de mostración de lo que es, esto es, se trata de reconducir la mirada hacia las estructuras de ser de la vida fáctica y describirlas en su despliegue.

Ahora bien, al interior de la interpretación apropiadora, esta reconducción de la mirada de la vida fáctica hacia su pertenencia con el horizonte de mostración de lo que es, comporta ya la modificación de la manera de considerar a la facticidad, la cual ahora es tomada entre manos y concebida en su carácter *fenoménico*. El intento por reconducir la mirada hacia las estructuras de ser de la vida fáctica, el considerarla desde su inmersión en el horizonte heredado, y el de concebirla originariamente según sus posibilidades de despliegue correspondientes con dicho horizonte es lo que constituye la tarea fenomenológica de lo que antes nombramos como hermenéutica apropiadora. Según esto, lo que se nombra con la

palabra fenomenología no es otra cosa más que el *modo* de acceso apropiado para tratar y concebir las estructuras de ser de la vida fáctica en su inmersión en el horizonte de mostración de lo que es. A este respecto señala Heidegger lo siguiente:

La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo —la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar— se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el horizonte de referencia como tal, el acto de referirse a, el despliegue temporal de ese acto, la custodia del despliegue temporal), no es otra cosa que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica.<sup>4</sup>

Con base en lo anterior, podemos decir que la fenomenología se presenta como un modo de acceso y tematización de un ámbito que no está más allá de la vida fáctica, sino que es el fondo último en el que ésta se mueve. Su intención no es otra más que la de una radicalización en ese fondo, aun cuando dicho fondo se mantenga en una constante e insuperable sustracción. En consecuencia con ello, la pretensión de la hermenéutica fenomenológica es de carácter universal en tanto que se ocupa de lo que es, a partir del fondo desde el cual se dan sus diversos modos de mostración y de ser. Pero no se trata aquí de una universalidad que haya de ser construida a partir de conceptos que se atornillan desde fuera a los fenómenos, sino de aquella universalidad que impera ya siempre como el horizonte trascendental, concomitante y presente, en el que lo ente se hace accesible y comprensible en cuanto tal.<sup>5</sup>

Una vez aclarada la situación de la posibilidad de una hermenéutica fenomenológica, ahora daremos paso a poner en claro cómo es que se relaciona dicha posibilidad con el concreto despliegue de la pregunta por la relación entre

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 47.

<sup>5</sup> Acerca de la dimensión universal en la que se mueve la hermenéutica fenomenológica, véase. Alejandro Vigo. *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*. (Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 231-232.)

ser y verdad a la luz del pensar de Martin Heidegger. Respecto de este punto de partida debemos señalar que no se trata de una simple articulación de ideas ya expresadas que conformen algo así como un cuerpo sistemático, sino de un intento por repetir la inquietud, el problema que hay de fondo.

II. *Acerca de nuestro planteamiento de la cuestión acerca del ser y la verdad a partir del pensar de Heidegger.*

El asunto de la *verdad del ser* en el camino de Heidegger tiene ya un carácter principal y eminente desde *Ser y tiempo*, tal y como puede verse en la pregunta que interroga por el sentido del ser. En dicha pregunta no se busca, como ya se ha insistido en diversas interpretaciones, una definición del ser, ni tampoco el descubrimiento de un principio a partir del cual la totalidad de lo ente está determinada en sus diversos modos de ser. En todo caso, lo que se busca mostrar en aquella interrogante es cómo resulta que lo nombrado propiamente con la palabra *ser* no es en nada diferente a lo que se indica con el término *sentido*, y cómo esta mismidad de *ser* y *sentido* constituye el ámbito u horizonte abierto de mostración, de manifestación, de lo ente en cuanto tal. La mismidad de *ser* y *sentido* constituye la condición de desocultamiento de lo ente, a lo cual Heidegger nombra como el fenómeno de la verdad originaria. Esto significa que el sentido del ser y la *verdad del ser* son una y la misma cosa, y en esta cosa o asunto del pensar es donde se decide la posibilidad esencial del filosofar.<sup>6</sup> Por ello, en lo que se considera como la segunda gran obra de Heidegger, las *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, el pensador de la Selva Negra nos dice: “La pregunta

---

<sup>6</sup> Esta íntima relación de ser y verdad es lo que da lugar a la posibilidad de comprender el camino de pensar de Heidegger como una *aleteología* en el sentido en el que Alejandro Vigo lo ha caracterizado. En la investigación llamada *Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo* leemos lo siguiente: “Aleteiológicamente entendida, una ontología fenomenológica constituye, en el fondo, un intento por asir temáticamente las condiciones apriorísticas de posibilidad de la apertura, esto es, de la comprensibilidad del ser, tal como ésta queda documentada, antes ya de toda reflexión filosófica e, incluso, de todo acceso científico al ente, en la cotidiana comprensión preontológica del ser.” (Alejandro Vigo. *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*. p. 234.)



por el “sentido del ser [Seyn]” es la pregunta de todas las preguntas. En la realización de su despliegue se determina la esencia de lo que aquí “sentido” denomina, aquello en lo que se sostiene la pregunta como meditación, lo que ella como pregunta inaugura: la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad”.<sup>7</sup>

Aquello, pues, por lo que se interroga en la pregunta por el sentido del *ser* —y por tanto, el fenómeno originario del que se ocupa la fenomenología— no es otra cosa más que la verdad, la cual tiene aquí la peculiaridad de no estar referida al ámbito de la lógica del entendimiento, es decir, no se refiere a la conexión de un juicio con un determinado estado de cosas en el mundo o con una situación constatable de los entes con los que tratamos. La verdad fenomenológicamente entendida apunta al fondo desde el cual se muestra todo posible estado de cosas, es decir, apunta hacia la entraña misma del horizonte de comparecencia de lo ente. Pero si esto es así, y si el *ser* es lo que es en el modo de donarse como sentido, como verdad, entonces lo que se entiende como diferencia ontológica entre *ser* y ente es algo que se decide al interior de la verdad misma, esto es, en la esencia de la verdad es donde se efectúa la diferencia en cuanto tal.<sup>8</sup> La intuición fundamental del pensar de Heidegger frente a la tradición radica en poner de relieve el *a priori* de la verdad del *ser*, es decir, poner en cuestión el despliegue según el cual se constituye el horizonte de mostración de lo ente, con lo cual también resulta ser cuestionada la verdad como adecuación desde su fundamento. Aquí no se debe perder de vista de que no se trata de una desacreditación de lo ya pensado, sino un intento por repetir la experiencia desde la cual la verdad como adecuación recibe su legitimidad. Pero esta necesidad de

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. Trad. Breno Onetto. Valparaíso. s/ed., pp. 25-26.

<sup>8</sup> Acerca de la relación de la diferencia ontológica con la verdad del *ser* en tanto que apertura a partir de la trascendencia del *Dasein* humano, Ángel Xolocotzi apunta lo siguiente: “El *Dasein* en su poder diferenciar, en su existir comprendedor afectivo de ser, ya es sobrepasador: sobrepasa al ente en dirección a la apertura de ser y retorna desde esta apertura yectada-proyectada de ser a los entes en el descubrimiento de los entes. Sólo hasta que este movimiento trascendental se ha llevado a cabo en su totalidad es que podemos encontrar, descubrir, al ente *como* ente.” (Ángel Xolocotzi Yáñez. *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés Editores, 2007, p. 153.)

repetición tiene su motivo principal en que en la base de la propia concepción de la verdad de lo ente, o adecuación, se detecta un fenómeno que requiere ser puesto en claro, el cual responde precisamente a la caracterización de verdad del *ser*, la cual no es una propiedad de los juicios, sino que pertenece al ámbito de relación del hombre con lo ente.

Aunado a lo anterior, Heidegger detecta que el *a priori* de la verdad del *ser* ha sido entendido a lo largo de la tradición a partir de la insuperable presencia de lo ente, es decir, dicha verdad ha sido concebida como aquello que necesariamente permanece en toda mostración y transformación de lo ente. El *a priori* de la verdad del *ser* es lo que garantiza que en cada caso sea algo ente, y no nada, lo que nos sale al encuentro. Sin embargo, Heidegger se halla ante la evidencia de que el modo como ha sido concebida la presencialidad de lo ente, su ámbito de comparecencia, no ha sido siempre el mismo, y esto no en razón de una suerte de originalidad de los pensadores, sino debido a la constante sustracción del fondo desde el cual lo ente se hace manifiesto y la posición que guarda el hombre respecta de dicha sustracción. Esto significa que la concreta tematización del ámbito de sentido de lo ente, a la cual Heidegger llama *metafísica*, está sujeta a la *interpretación apropiadora* según la cual se despliega, ser mira y se lleva a concepto el horizonte abierto de lo ente en su totalidad. Así, en la *Época de la imagen del mundo* leemos lo siguiente: “La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de su esencia.”<sup>9</sup> Lo que esta observación pone de relieve es que si bien el ámbito de presencia de lo ente es una condición permanente para la comparecencia de éste, dicho ámbito está sujeto a una peculiar transformación en la que está puesta en juego la concepción de lo ente en su totalidad y la verdad. Esta transformación del horizonte en cuanto tal no es para Heidegger un elemento contingente, o algo que sólo se dé porque el hombre interviene en él. La transformación del horizonte proviene, insistimos, de

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 63.

su propia ley oculta, y a la cual el hombre se descubre ligado en lo más íntimo de sí. Esta ley oculta es el carácter *histórico* de la verdad del *ser*. La historicidad del hombre, para Heidegger, responde al modo como aquél se encuentra y se interpreta a la luz de la transformación histórica del ámbito de comparecencia de lo ente. De este modo, la pregunta por la verdad del *ser* se convierte, para la fenomenología hermenéutica, en la pregunta por la conexión interna entre verdad e historia.

En nuestra investigación nos proponemos poner al descubierto la interna conexión del fenómeno de la verdad del *ser* y su historicidad, teniendo como punto de partida la pregunta por la posibilidad de la filosofía, entendida ésta como aquella interpretación apropiadora radical en la que se pone en cuestión la constitución del horizonte de comparecencia de lo ente en su totalidad. Esto nos conducirá, en nuestro primer capítulo, a la tematización de la condición histórica de la filosofía, la cual se da como una correspondencia por parte de la finitud de la existencia humana a la necesidad de custodiar la propia dación del *ser*. En este capítulo deberá quedar mostrada con nitidez la específica historicidad del *ser*, y cómo ella apunta ya a la esencia de la verdad. Una vez aclarada la condición histórica de la filosofía y habiendo señalado el objeto formal del que se ocupa, en el segundo capítulo nos dedicaremos a la interpretación del fenómeno de la verdad, a la luz de la concepción de ésta como ἀλήθεια. Para ello pondremos a la vista, en primer lugar, el lugar preeminente que ocupa el fenómeno de la verdad dentro de la relación entre *ser* y ente, esto es, mostraremos cómo es que la verdad es una condición de dicha relación y no una propiedad de los juicios; en segundo lugar destacaremos los elementos a partir de los cuales Heidegger reconoce que la concepción de la verdad como adecuación es un fenómeno derivado de la ἀλήθεια. En un tercer momento, ofreceremos nuestra interpretación del modo en el que la concepción de la verdad como adecuación se consolidó como la única válida a partir de una determinada concepción de la totalidad de lo ente. A partir de ello, mostraremos la pertinencia que tiene la meditación en torno a la esencia de la ἀλήθεια, teniendo como punto de partida la constante e

insuperable sustracción del *ser*, esto es, partiendo del modo en el que se da el *ser* a partir del juego entre *abismo* y *fundación*. Esto nos obligará a una comprensión de la experiencia inicial de la ἀλήθεια, a partir de la cual se nos hará visible que lo que Heidegger intenta con la llamada meditación histórica no es otra cosa más que una reapropiación de aquella experiencia inicial, pero a partir de la propia necesidad presente desde la que se le hace cuestionable la estancia del hombre en medio de lo ente en su totalidad. De este modo, mostraremos que la llamada meditación ontohistórica es el esfuerzo por ir hacia el fundamento de la gran época de la filosofía, la metafísica, y así poder acceder a aquello en lo que se sostienen las diversas formas del pensar metafísico. Con ello deberá quedar en claro lo que Heidegger nombra como *primer inicio* y *otro inicio*.

Antes de iniciar el desarrollo de nuestra investigación, debemos indicar que lo que aquí se pondrá en juego no es simplemente una interpretación de lo que Heidegger quiso decir. Lo que nos mueve en todo momento es la inquietud de fondo que mantuvo en vilo su camino de pensar. Si bien lo que investigamos aquí tiene como referente al pensar de Heidegger, no por ello nos sentimos sujetos a una mera articulación de conceptos a los que consideraríamos como supuestamente ya acreditados. Queremos emplear el modo de hablar de Heidegger hasta ese límite en el que la manera de nombrar se ve acreditada por los fenómenos en cuestión. Nuestros análisis, y los del propio Heidegger, deben ser sometidos en todo caso a una rigurosa y constante confrontación con las cosas mismas, las cuales son la única autoridad genuina para la actitud fenomenológica. Con ello no pretendemos ningún tipo de innovación frente a otras interpretaciones, sino simplemente someternos a la evidencia que aportan los fenómenos y lo dicho respecto de ellos.

## **CAPÍTULO I**

### **LA FILOSOFÍA Y EL *INICIO***

## § 1. La posibilidad de la filosofía

### I. *Aclaraciones generales del marco de despliegue de la posibilidad de la filosofía.*

Toda investigación filosófica tiene como meta suprema llegar a saber qué es la filosofía, es decir, llegar a dar cuenta de su esencia y desplegarla en sus posibilidades últimas. Esta meta suprema sitúa a todo quehacer filosófico ante una dificultad principal que no es fácil de resolver, a saber, ¿cómo se puede poner en marcha una investigación de carácter filosófico, si en el punto de partida de dicha investigación no tenemos una idea clara de aquello que la filosofía es? ¿Acaso empleamos la caracterización de “filosófica” sólo para dar cierta apariencia de grandeza a una investigación, cuando en realidad no sabemos en verdad de qué estamos hablando? ¿O más bien será que en toda investigación filosófica hay siempre una concepción previa de lo que la filosofía es, y que en el desarrollo de dicha investigación, aquella concepción se va haciendo explícita y va ganando claridad? Esto segundo parece ser el caso del modo de darse la investigación filosófica. Sin embargo, esto también nos lleva a otras dificultades, por ejemplo, ¿de dónde nos viene esa concepción previa de lo que la filosofía es? ¿Y qué certeza tenemos de que esa concepción previa se ajuste a la esencia de la filosofía, o más aún, qué seguridad tenemos de que en esa preconcepción estén contenidas todas las posibilidades esenciales del filosofar? Todo concepto previo de la filosofía tiene siempre un carácter provisional, esto es, siempre se mantiene como algo que debe ser aclarado a lo largo del desarrollo de la investigación acerca de la esencia de la filosofía, pues en todo caso, el concepto de la filosofía no es punto de partida sino la meta del filosofar. Dicho de otro modo, el concepto previo de la filosofía sólo alcanza su despliegue esencial en tanto que se planteen y se desarrollen los problemas fundamentales a los que se enfrenta la filosofía, y por tanto, dicho concepto previo permanece siempre como una orientación que debe ser ganada en su verdad. Así, al comienzo del curso de verano de 1927

llamado *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el que Martin Heidegger pretendía, entre otras cosas, aclarar en qué sentido la expresión *fenomenología* indicaba con rigor el modo de ser de la filosofía, podemos leer lo siguiente: “[...] hemos de tener presente que esta exposición del concepto de filosofía sólo puede ser provisional; provisional no sólo respecto de la totalidad del curso, sino provisional en general. Pues el concepto de filosofía es el resultado más propio y supremo de la filosofía misma.”<sup>10</sup>

Estas dificultades que se desprenden de suponer que la filosofía debe partir de un concepto claro no deben hacernos pensar que la filosofía es algo que acaba por ser imposible en su realización, sino que más bien nos muestran algo propio de su naturaleza: la filosofía misma es una dificultad, un problema. Y esta dificultad sólo se resuelve en tanto que se ponga en marcha una investigación cuyo asunto sea, precisamente, lo que la filosofía es. En este sentido podemos leer el testimonio que nos da Elías en su *Comentario de la Introducción de Porifrio* acerca de la tesis central del *Protréptico* de Aristóteles: “En efecto, si existe <la filosofía>, estamos obligados a filosofar sin ninguna duda, puesto que existe, y si no existe, también en esa circunstancia estamos obligados a *investigar* por qué no existe la filosofía, pero, al investigar, filosofamos, puesto que *la investigación es causa de la filosofía*.”<sup>11</sup> De este modo, si decimos que la meta suprema de la investigación filosófica es llegar a saber acerca de la esencia de la filosofía, con ello estamos señalando que la filosofía existe precisamente en tanto ella se pregunta por su esencia, en tanto ella, investigando, va de camino al despliegue de sus posibilidades últimas.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que la filosofía no es algo subsistente, es decir, no es algo que exista ya como algo culminado. Pero esto sólo significa que ella permanece, según su propio modo de ser, como algo que ha de llevarse a

---

<sup>10</sup> Martin Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000, p. 28.

<sup>11</sup> Aristóteles. “Protréptico” en *Fragmentos*. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Madrid, Gredos, 2005, pp. 139-140, Frag. 2d. (La numeración de los fragmentos de esta traducción se apega a la edición de W. D. Ross. Las cursivas son mías).

cabo, aun a costa de que no tengamos la certeza de si puede realizarse algo así como una culminación de la filosofía. Para que se haga claro que la filosofía es algo por llevarse a cabo, por desplegarse, no podemos entonces apelar a un concepto de filosofía, pues el concepto de filosofía es aquello que se alcanza cuando ella pueda afianzarse, esto es, cuando la filosofía existe como culminada, cuando ella logra convertirse efectivamente en saber y cuando podemos echar mano de éste. No obstante, ya hemos destacado que esto va en contra del modo de ser de la filosofía, y ahora debemos mostrar por qué esto es así, es decir, por qué ella se presenta ante todo como una posibilidad. ¿Y cómo hemos de hacerlo? ¿Qué horizonte de investigación nos abre la pregunta por la esencia de la filosofía? Sin duda, en tanto que apelamos al modo de ser de la filosofía, con ello se nos señala que es preciso permanecer en la filosofía, y que no hemos de tratar de determinar dicha posibilidad a partir de algo distinto a ella misma. ¿Pero no es extraño querer aclarar la posibilidad de la filosofía sin salir de ella, tomando en cuenta que no sabemos con precisión si estamos dentro de ella en tanto desconocemos lo que la filosofía es? ¿Cómo podemos saber que estamos dentro de la filosofía, y que no sólo estamos dando vueltas alrededor de ella?

Más allá de que no sepamos qué es la filosofía, y de que estemos inciertos del lugar que tenemos respecto de ella, de modo inmediato se nos muestra que lo que se nombra con la palabra filosofía carga con una tradición, con una historia. Esta historia tiene la apariencia de que se constituye a partir de la formación de doctrinas que exponen y disputan entre sí con vistas a un saber del mundo, del κόσμος, de la totalidad de lo que es y puede ser. Decimos que se trata de una apariencia porque pensado el asunto de este modo, se toma como aspecto central de la historia de la filosofía a la formación de doctrinas y a las disputas que ellas engendran. No obstante, se deja de lado aquello que funge como el punto vinculante entre las doctrinas y las disputas, a saber, el asunto en vistas al cual se discute y que es aquello acerca de lo cual se busca un saber. Las disputas en torno al asunto del que se ocupa la filosofía no se dan en razón de que una doctrina, caprichosamente, se contraponga o difiera de otra. Más bien sucede que



la génesis de las disputas y de las doctrinas se encuentra en el asunto mismo de la filosofía, en tanto él no se deja abarcar plena y definitivamente, sino que más bien insta al pensar a detenerse una y otra vez en él. Así, la historia de la filosofía se constituye como tradición a partir de lo que ha sido pensado respecto de su asunto, el cual siempre necesita ser considerado a partir de una fuerza investigadora renovada. Una investigación adquiere el carácter de filosófica en tanto asume el compromiso de ocuparse libremente de aquello acerca de lo que la filosofía desea un saber fundamental. Sólo entonces nos encontramos dentro de la filosofía.<sup>12</sup> Al decir que el estar dentro de la filosofía se da libremente, con ello queremos decir que todo avance con miras al saber que aquí se busca tiene su apoyo y su legitimidad últimos en una confrontación fidedigna con el asunto mismo. De este modo, el peso decisivo de la tradición histórica de la filosofía sólo puede ser tomado en su justa dimensión cuando es sometido a un examen riguroso ante el asunto de la filosofía, cuando nos hacemos cargo de los problemas que con él se relacionan, y no sobre la base de que consideremos a esa tradición como algo caduco que no está a la altura de las inquietudes y de las aspiraciones actuales. Antes bien, hemos de alcanzar la justa disposición para poder investigar aquello de lo que la filosofía se ocupa y que es el hito de su

---

<sup>12</sup> Aquello que hemos designado bajo el nombre de *doctrina* no apunta a un fenómeno falto de un carácter genuino. La constitución de una doctrina es algo que pertenece a la investigación filosófica, en tanto que en dicha constitución se expone lo que el filosofar descubre respecto de su asunto, cada vez, de un modo renovado. Pero todo descubrimiento que permite al filosofar un entendimiento de su asunto no es algo que permanece ahí como algo ya ganado de una vez para siempre, sino que en todo caso el descubrimiento mismo sugiere la posibilidad de un replanteamiento de las preguntas fundamentales con la vista puesta en el asunto capital del filosofar. De este modo toda doctrina es algo que se constituye primordialmente con miras a servir como una orientación que permite acceder al asunto de la filosofía. Y esto sucede en tanto se ejecute desde lo expuesto por la doctrina un auténtico preguntar, es decir, un investigar que tenga la fuerza para permanecer atento a las preguntas que mantienen en vilo a la doctrina, para detenerse en ellas, puesto que se ocupan, en primera y última instancia, del asunto de la filosofía, de aquello de lo que queremos ocuparnos de un modo renovado. De este modo, la apelación a las doctrinas no da lugar a que en la investigación filosófica se tengan dogmas como puntos de partida, sino que es algo que se da en el filosofar en tanto con esto se alcanza una orientación hacia su asunto y posibilita acceder a él. Y en tanto que lo expuesto por las doctrinas nos orienta y nos insta a un preguntar auténtico, ellas no son algo meramente pasado y caduco, sino que se presentan como lo por investigar, como una tarea ineludible, en todo meditar filosófico presente.

historia. Así, Heidegger señaló lo siguiente en su último curso en la Universidad de Marburgo en el año de 1928:

[...] es esencial para todos los modos de caracterizar la idea de la filosofía que únicamente quepa caracterizarla desde una memoria histórica y en ella; pero esta memoria es únicamente lo que ella es, está sólo viva, en la autocomprensión actual, y esto quiere decir en un peculiar aprehender productivo y libre de la tarea que la filosofía lleva en sí misma [...] A lo recordado sólo le es adecuado el proyecto libre [...] Aunque no hubiese una explícita historia de la filosofía, sería preciso, sin embargo, retroceder y aceptar la tradición en la que está todo Dasein humano, tenga o no una conciencia expresamente historiográfica, se llame o no 'filosofía' aquello de lo que se tiene que acordar.<sup>13</sup>

Una vez que hemos aclarado de qué modo podemos adentrarnos en el terreno de la filosofía, preguntémosnos entonces: ¿cuál es el asunto de la filosofía?

Para poder aproximarnos al asunto de la filosofía rememoremos una de las caracterizaciones fundamentales que la ha determinado a lo largo de su historia. A nuestro parecer, es Aristóteles quien pone a la vista una orientación decisiva para el quehacer filosófico, en la medida en que logra precisar aquello que debe ser interrogado en el filosofar y qué es lo buscado en eso interrogado. Al comienzo del libro Γ de su tratado de filosofía primera Aristóteles dice lo siguiente: “Hay una cierta ciencia que contempla al ente en tanto ente y lo que le corresponde de suyo.”<sup>14</sup> Bajo esta caracterización, que en todo caso sirve como orientación al investigar de la filosofía, el Estagirita destaca que la mirada del filósofo debe dirigirse al ente. Pero no se trata aquí de investigar acerca de cierto tipo de entes dejando de lado a otros, ni tampoco se trata de buscar y clasificar todas las esferas de lo ente que hay para luego reunir las de algún modo en un saber eclético. Más bien se trata de indagar aquello que el ente es en cuanto tal, es decir, lo que el ente propiamente es en el orden del *ser*. Lo que la filosofía busca desde antiguo es aquello que le corresponde por sí al ente en tanto que está

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Síntesis, 2009, pp. 18-19.

<sup>14</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, 1003a 21-22.

siendo, esto es, el *ser*.<sup>15</sup> Por tanto, en esta orientación decisiva puesta al descubierto por Aristóteles, aquello que se presenta como el asunto de la filosofía es el ente respecto de su ser, es decir, el ser del ente, o bien, el ente a la luz del ser. Esto significa que aquello por lo que la filosofía se ha preguntado desde antiguo hasta nuestro presente, y que de este modo, es el hilo conductor de su historia, y que la insta a preguntar siempre de un modo renovado y auténtico es el ser del ente. Aquello que da lugar a que la filosofía permanezca abierta como una posibilidad radica en el ser del ente mismo, pues esto no es algo de fácil acceso. Esta dificultad no es algo que haya pasado inadvertido para Aristóteles, sino que fue aquello que mantuvo en vilo su camino de pensamiento, tal y como se puede ver cuando él pronunció aquella sentencia que reza: “[...] el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única [...]”.<sup>16</sup> Qué sea el ser del ente, o bien, qué sea esa naturaleza única a la que se ordena todo modo de darse y decirse el ente, no es algo evidente de suyo, sino que es una dificultad, un problema, y de ahí que exista la necesidad de investigarle. De este modo se nos va aclarando que la filosofía es problema, pero no porque no sepamos qué es ella, porque carezcamos de un concepto preciso de filosofía, sino, ante todo, porque su asunto es un problema. Si la filosofía llega a existir toda vez que se interroga libre y decididamente por sí misma, esto tiene su fundamento en que en dicha pregunta se dirige, de igual modo y primordialmente, al asunto mismo que abre la posibilidad del filosofar. Así, la razón por la que la filosofía debe

---

<sup>15</sup> Mucho se ha cuestionado a Heidegger de haber extendido, de un modo aparentemente arbitrario, la pregunta por el ser hasta el horizonte de cuestionabilidad griego en el cual ciertamente, y muy señaladamente en Aristóteles, se interroga por lo ente en cuanto tal. La expresión antigua de esta cuestión reza: τί τὸ ὄν ἢ ὄν. La pregunta es, entonces: ¿se dice simplemente lo mismo con la palabra ὄν en dicha formulación? ¿No habría que explicitar que lo que se interroga en este caso es a lo ente, al ὄν, en tanto que es, en tanto que *siendo*? Si esto es así, el ἢ ὄν apunta al fondo desde el cual se quiere destacar en qué consiste lo ente, y en este sentido, el ἢ ὄν nombra un momento esencial de lo ente en el que se señala hacia el nudo *factum* de *ser* de lo ente. Este *factum* de *ser* tiene una múltiple significación —por sí-accidente, verdadero-falso, figuras de la predicación, acto-potencia— que articula *el horizonte* de cuestionabilidad de la experiencia griega de lo ente en su totalidad, con lo cual se deja ver que la pregunta por el *ser* de lo ente sí forma parte del preguntar filosófico antiguo.

<sup>16</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 1003a 33-34.

reconquistarse cada vez de un modo auténtico está en que ella debe ganarse a una con su asunto, esto es, ella debe asumir como su destino más propio el reconquistar una comprensión genuina del ser del ente. Esto es lo que dice, en primera y última instancia, la expresión: la filosofía es ciencia del ser.

La posibilidad de la filosofía anida, pues, en el hecho de que el ser del ente nos sitúa ante algo que no es de fácil acceso, en que nos pone ante algo que, a primera vista, es obscuro, y que por tanto está necesitado de aclaración. ¿Pero cómo está eso de que el ser está necesitado de aclaración, de comprensión genuina, de filosofía? Una perplejidad directamente relacionada con esto nos la ha anunciado Elías al decir que estamos *obligados* a investigar acerca de si hay o no filosofía. Vistas las cosas así, tenemos por una parte al ser necesitado del filosofar, y por otra, nos tenemos a nosotros como obligados a investigar respecto de la posibilidad de la filosofía, esto es, nos encontramos obligados a indagar acerca de si es posible alcanzar un saber genuino acerca del ser, y cómo sea esto posible. En rigor, la necesidad de comprender genuinamente al ser del ente y la obligación de buscar si hay o no filosofía son una y la misma cuestión, es decir, “La filosofía es del ser [*Seyn*]; pertenece a éste, no acaso sólo como el modo de su asimiento, sino como el esenciarse de la verdad *perteneciente* al ser [*Seyn*].”<sup>17</sup> Esto se debe a lo que ya hemos mostrado acerca de la relación íntima entre la filosofía y la cuestión en torno al ser del ente. Por tanto, podemos replantear la pregunta y así interrogarnos: ¿en qué situación se encuentra el hombre respecto del ser del ente para que éste se presente a aquél como necesitado de comprensión, y para que el hombre reconozca en tal estar-necesitado una obligación, un estar esencialmente atañido por el ser del ente? Es evidente para todos que la filosofía es una posibilidad que pertenece propiamente al hombre, pero esto no explica por qué nos vemos llevados efectivamente a filosofar. Por tanto, esforcémonos ahora por poner en claro el vínculo entre el ser del ente y el filosofar tomándonos como referencia a nosotros mismos.

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger. *Meditación*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, p. 59. De qué modo la verdad está en íntima relación con el ser, cómo es que en última instancia ser y verdad ‘son’ lo *mismo* lo aclararemos en el capítulo II.

La cuestión acerca de la situación en la que el hombre se encuentra respecto de la pregunta capital de la filosofía, la que interroga por el ser del ente, no es ajena a las investigaciones realizadas por los primeros pensadores griegos. Ya en Heráclito encontramos un aforismo que dice lo siguiente: “Me investigué a mí mismo.”<sup>18</sup> Esto no significa simplemente que Heráclito haya tenido la necesidad de saber qué es el hombre con miras a desentrañar el sentido de la vida humana. Antes bien, la investigación de sí mismo a la que alude Heráclito se refiere a que él ha padecido la necesidad de comprender quién es el hombre en tanto éste se ve llevado, por su propia naturaleza, a entender al ser del ente, a la φύσις, que es aquello que impera en el fondo de todo acontecer de lo ente y que, en palabras del propio Heráclito, es aquello que “[...] le place el ocultarse.”<sup>19</sup> El hombre se investiga a sí mismo porque, en tanto él mismo existe como un ente que pertenece en su destino a los designios de la φύσις, él se encuentra primordialmente referido a aquello que impera ocultándose en el fondo de la totalidad de lo ente, y por tanto, en el fondo de sí mismo. La investigación de sí mismo tiene entonces la peculiar relevancia de que en ella no se trata del hombre como un ente entre otros, sino ante todo, del lugar que ocupa él de cara a su fundamento, de cara a la φύσις misma. Qué es el hombre es una cuestión central del filosofar ya desde su *inicio* debido a que es en la disposición del hombre mismo donde se expone la φύσις como lo digno de ser investigado.

---

<sup>18</sup> Heráclito. B 101. (La traducción que aquí seguimos de los fragmentos de Heráclito la tomamos de *Los filósofos presocráticos*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 1978, Tomo I.)

<sup>19</sup> Heráclito. B 123. ¿En dónde reside la posibilidad de hacer la identificación de lo que se nombra con la palabra *ser* y la φύσις? En su texto llamado *Die Geschichte des Seyns*, Heidegger dice lo siguiente: “φύσις es la inicial determinación dominante del *ser*, y por ello, la historia total de la filosofía occidental. Pero el *ser* es lo que la filosofía piensa [...] Ante todo: ¿qué significa φύσις? ¿Y es ella la interpretación inicial del ser del ente en totalidad?” (Martin Heidegger. *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 69, 1998. p.6). Al parecer de Heidegger, la φύσις es la primera explicitación para aquello que se nombra con la palabra *ser*, es decir, ella es la palabra con la que se designa inicialmente el modo como el *ser* mismo se da, a saber, como lo que le place el ocultarse dejando que lo ente en su totalidad venga a presencia. En la φύσις está nombrado lo que Heidegger piensa como la esencia o verdad del *ser*. Acerca de esto véase el Cap. II, § 3, III.

También en Aristóteles podemos encontrar ciertas indicaciones acerca del vínculo de la filosofía con el hombre. En la primera frase de la *Metafísica* el Estagirita nos dice que: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”.<sup>20</sup> El saber al que se refiere aquí el Estagirita es, en última instancia, acerca del ente en cuanto tal, es decir, al del ser del ente, pues si bien esto no es lo primero que conoce el hombre, sí es lo más cognoscible por naturaleza. El hombre está, así, dispuesto por naturaleza a investigar qué es el ente en tanto ente. Esta disposición, este deseo, en tanto que es *natural* resulta irrenunciable, o bien, es algo que determina al ser del hombre en todos sus aspectos. De ahí que el mismo Aristóteles nos diga más adelante que, si bien el saber del ser del ente sólo se halla propiamente en posesión del dios, y que el saber de lo más cognoscible por naturaleza es de difícil acceso para nosotros, a pesar de esto, “[...] es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada.”<sup>21</sup> Esto quiere decir que el hombre existe ya siempre referido a su posibilidad de filosofar, y esto no como algo que él pudiera elegir o dejar de lado, sino como algo que lo determina hasta tal punto que la esencia del hombre se aclara y se define en el filosofar, en el despliegue de la pregunta por el ser del ente. También para Aristóteles, lo propio del ser del hombre, su mismidad, está expuesta a su cumplimiento en la libre asunción del destino que le ha asignado la naturaleza, esto es, la aceptación de la necesidad de preguntar por lo ente a la luz del ser.

Sobre la base de lo que hasta ahora hemos expuesto, podemos decir que la posibilidad de la filosofía pertenece esencialmente al hombre, esto es, ser hombre es existir dispuesto en la posibilidad de plantear la pregunta por lo ente en cuanto tal, y de darle una respuesta en la medida y en el modo en que esto puede realizarse. Con esta pregunta, el hombre se encuentra habilitado no sólo para alcanzar una comprensión auténtica del ser del ente, sino también para aclarar qué es el mismo a partir de su irrenunciable referencia al ser mismo. Por otra parte, es este carácter de posibilidad que la filosofía tiene lo que ha dado lugar a

---

<sup>20</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 980a 20.

<sup>21</sup> *Ibid.* 928b 30.

que ella se haya constituido como histórica, es decir, como un preguntar que encuentra siempre en lo ya pensado, y sólo en ello, una orientación significativa para su presente respecto de aquello que ella investiga siempre de un modo renovado. Considerando esto, ahora nos daremos a la tarea de pensar con detenimiento la interpretación que desarrolla Heidegger acerca de la posibilidad de la filosofía, a fin de ponernos en claro el modo en el que él medita acerca del asunto de la filosofía.

II. *La interpretación heideggeriana de la posibilidad de la filosofía. Hacia la pregunta por la verdad del ser.*

Antes de desarrollar la interpretación de Heidegger acerca del asunto señalado, debemos dejar en claro que con la palabra *interpretación* no aludimos a la simple opinión y perspectiva que tiene el propio Heidegger en torno a la posibilidad de la filosofía. Una interpretación no se lleva a cabo a partir de la asunción, explícita o no, de un marco teórico en el que aquella se inscribe y que ella quisiera justificar a lo largo de su despliegue. Interpretar no es la ciega aceptación de postulados que sirven como presupuesto para la aproximación a un asunto. Más bien, bajo el nombre *interpretación* se denomina la ejecución de un preguntar que tiene la mirada puesta en el asunto mismo, y que a partir de ello, se da a la tarea de un examen profundo de aquello que ha sido pensado acerca del asunto mismo. Esto no significa que en el interpretar se parta de una desconfianza respecto de lo ya pensado, sino que en todo caso se lo considera como algo digno de ser reconsiderado en la medida en que puede abrir caminos para una reflexión genuina. De este modo, la interpretación es la ejecución de un pensar dispuesto a examinar a fondo la verdad que anida en lo ya pensado, para con ello proyectar la posibilidad respecto de aquello que queda aún por pensar, en razón de que el asunto mismo exige, por su modo propio de ser, un examen continuo y renovado. En el caso concreto del interpretar filosófico, que se realiza con la intención de alcanzar un saber del ser del ente, vale lo siguiente: “[...] el saber filosófico nunca

es la mera adición que cuelga detrás de las representaciones más generales sobre el ente ya conocido de todos modos. A la inversa, la filosofía es más bien un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se nos oculta de nuevo.”<sup>22</sup>

Con lo que hemos señalado en el apartado anterior a partir de Heráclito y Aristóteles, se nos ha hecho visible que el hombre guarda una peculiar relación con el asunto propio de la filosofía, con el ser del ente. ¿En qué consiste, en la interpretación de Heidegger, esta relación? Evidentemente el hombre es un ente como lo es la planta, el caballo, el utensilio, etc. Sin embargo, el modo de ser del ente que somos nosotros mismos no es idéntico al de aquellos entes. La diferencia consiste en que el hombre, para poder dirigirse a cualquier cosa y relacionarse con ella, ya ha comprendido de algún modo al ser del ente en general. Esto no significa que para que el hombre se relacione con una planta o con un animal, tenga él que saber previamente qué es la planta o el animal. La comprensión del ser que tiene el hombre no es respecto de éste o aquél ente, y lo que es más aún, no se identifica con nada de lo ente. Más bien, se trata, como hemos dicho, de una comprensión del ser en general.<sup>23</sup> Esta comprensión tampoco significa que el hombre sepa ya siempre a cabalidad qué es el ser de lo ente, sino que ella sólo apunta a que, para el hombre, todo ente viene a presencia en el claro del ser, y esto de tal modo que en dicha comprensión se garantiza que aquello con lo que tratamos inmediata y regularmente es con lo ente. No obstante, en este mismo comprender sucede que, estando siempre de cara a lo ente, lo que es el asunto propio del comprender y que abre la dimensión de accesibilidad a lo ente, queda dado por supuesto y no es objeto de consideración ni de trato. La

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada, Comares, 2008, p. 5.

<sup>23</sup> Que en los planteamientos del presente apartado hagamos especial énfasis en el comprender no significa que demos menor importancia a aquello que Heidegger llama *encontrarse*, el cual siempre se da como una *disposición afectiva*, y que es, a una con el comprender, la estructura constitutiva de la apertura del *Dasein*. Toda vez que nombremos ‘comprensión’ se debe tener presente que se trata de una comprensión-afectivamente dispuesta. Qué es lo que se mienta con la disposición afectiva lo aclararemos en el capítulo siguiente, donde nos ocuparemos de un modo más detallado de las posibilidades del despliegue *inicial* de la filosofía.



comprensión 'natural' del ser que tiene el hombre significa que él ya tiene que habérselas siempre con lo ente sobre la base de un supuesto no aclarado, y lo que es más aún, el hombre no necesita reflexionar sobre esta comprensión para poder relacionarse de hecho con lo ente. Sin embargo, esto no quiere decir que dicha comprensión sea algo que ocurra de vez en vez, ni mucho menos es algo de lo que podemos echar mano a nuestro gusto. En este sentido, Heidegger nos dice:

Comprender el ser no es una capacidad más entre otras, sino la condición fundamental de posibilidad del Dasein como tal. Dado que comprender el ser pertenece a la constitución esencial del hombre, la pregunta por el ser es, en el modo mencionado, una pregunta —a decir verdad, *la* pregunta— por el hombre. El Dasein humano lleva en sí mismo, en su propia historia, el destino de la filosofía, transmite este destino y lo confía, una y otra vez, a las posibilidades humanas.<sup>24</sup>

Pero si esto es así, ¿cómo es que el hombre llega a plantear efectivamente la pregunta por el ser del ente, cómo es que el hombre se da a la tarea de la filosofía? Tomando en cuenta que la comprensión del ser pertenece constitutivamente al Dasein humano, y que el asunto de este comprender no es algo ente, sino el ser de lo ente, el planteamiento efectivo de la pregunta señalada no debe ser buscado en un ente distinto a nosotros mismos, sino que debe ser extraída de la comprensión misma del ser que de hecho nos constituye. Ya en su tratado *Ser y tiempo* Heidegger había dado cuenta de que la peculiaridad óptica del *Dasein* humano consiste en ser ontológico, esto es, que lo ente en general, incluida la *existencia* humana misma, sólo es accesible en virtud de aquello que es el asunto de dicha comprensión. La tarea preparatoria de dicho tratado consistía en hacer visible que la peculiaridad ontológica de la *existencia* humana radicaba en su copertenencia con el ser mismo. Por tanto, la constitución de la *existencia* humana se presenta como el punto de acceso privilegiado a una tematización acerca del ser de lo ente, y en razón de esto, el ente que debe ser interrogado respecto de su modo de ser es la *existencia* en carácter de *Dasein*. La tematización del modo de ser del *Dasein* es aquello que Heidegger llamó en aquél

---

<sup>24</sup> Martin Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p. 27.

tratado *analítica existencial*.<sup>25</sup> Esta analítica no es algo que necesite ir más allá del modo en el que existimos fácticamente, sino que se trata de una radicalización en un comportamiento que de hecho se da en nosotros y que nos determina en nuestro modo de ser. De ahí que Heidegger nos diga lo siguiente: “[...] la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces existenciales, e.d., ónticas. Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existencialmente como posibilidad del ser del *Dasein* existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar una problemática ontológica suficientemente fundada.”<sup>26</sup>

Ahora bien, la problemática ontológica reside en el ser del ente, la cual es considerada por Heidegger como la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del ser. Esta necesidad se impone desde el momento en que si bien es propia de nuestro *Dasein* la comprensión preontológica del ser, lo que sea el ser mismo y nuestra esencial relación con él permanece en la oscuridad, o dicho de otro modo, se nos oculta qué es aquello que propiamente se da en dicha comprensión y el modo como ésta se da. Y en tanto esto —el oscurecimiento del ser mismo— es algo a lo que nos hayamos referidos constitutivamente —es decir, en tanto la esencia del *Dasein* humano sólo es accesible de un modo genuino bajo luz de la relación que tenemos con el ser mismo— se nos impone la necesidad de investigarle, esto es, la necesidad de la filosofía. Esta necesidad se desprende,

---

<sup>25</sup> Bajo el título de *analítica existencial* no debe entenderse algo así como una disolución en elementos de algo que está ahí primariamente como un todo, para entonces poder explicar a partir de la suma de los elementos cómo es que se constituye dicho todo. Más bien, ella ha de entenderse del siguiente modo: “La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural.” (Martin Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelia, Jitanjáfora, 2007, p.170). De este modo, dicha analítica parte del hecho de que aquello que es analizado, el fenómeno fundamental del *Dasein*, tiene el modo de ser de un todo estructurado, y en tanto que tal, no puede ser descompuesto en partes, pues si se procediera de dicho modo se correría el peligro de perder de vista la unidad que impera en su carácter estructural. Por tanto, la analítica busca mostrar cómo se da la articulación que permite la estructuración inherente al todo del *Dasein*, el cual, insistimos, es el fenómeno fundamental de nuestra existencia.

<sup>26</sup> Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, p. 36.

como hemos visto, de la asunción de una posibilidad óptica que, en su fondo, refiere al modo de ser más propio y determinante de nuestra existencia. Necesidad y posibilidad no son elementos que se contrapongan dentro del ámbito del filosofar, sino que se copertenece en tanto que la necesidad es la libre asunción de nuestra posibilidad más propia, a saber, ser el ente que existe desde y en la comprensión del ser del ente. Filosofía significa, por lo tanto, tomar entre manos nuestra condición de *Dasein*, esto es, existir en la libre disposición para asumir la necesidad de la tematización de la comprensión del ser en general, del ser de lo ente, a partir de nuestra posibilidad más propia que consiste en ser los salvaguardas de la dimensión en la que el ser mismo se brinda en un constante e insuperable ocultamiento.

Con lo que acabamos de decir, hemos hecho ya alusión a un fenómeno central en la interpretación que hace Heidegger acerca de la posibilidad de la filosofía. Se trata del fenómeno de la verdad que es inherente a la comprensión del ser. Hemos dicho que en la comprensión del ser se abre la dimensión en la que todo ente se hace accesible, es decir, en la comprensión del ser acontece la *apertura* que posibilita el venir a la presencia, el descubrimiento de lo ente. Comprender el ser, como fenómeno propio de nuestro *Dasein*, es existir en y como la *apertura* que yace en el fondo del ámbito de la presencia. Esta apertura no es una potencia o facultad del *Dasein*, sino que es la determinación constitutiva de su ser en referencia al ser de lo ente. Esta referencia del ser del *Dasein* al ser de lo ente en la que aquél siempre se encuentra y por la que él puede acceder a todo lo que es, es el fenómeno de la verdad. Lo cual quiere decir que el ser y la verdad se copertenece originariamente en la comprensión del ser. En relación con esto Heidegger nos dice: “El *Dasein*, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del *Dasein*. “*Hay*” verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el *Dasein* es.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 246.

Ahora bien, en la medida en la que el *Dasein* humano existe en la verdad, y que a partir de ella tiene lugar el hecho de que ya siempre él esté referido a lo ente descubriéndolo, sucede que aquello en lo que *Dasein* existe, el presupuesto sobre el que se desenvuelve en cada caso su modo de ser, queda como algo presupuesto. Esto no es una desatención del *Dasein* humano, pues él no puede disponer de la verdad misma. Más bien sucede que es la verdad —la referencia ontológica del ser del *Dasein* al ser de lo ente, la comprensión-afectiva del ser— la que lo dispone ya siempre en un ámbito despejado, en el fondo que, no siendo nada de lo ente, da lugar al descubrimiento de lo ente. La verdad, considerada como la apertura en la que se asienta la mutua referencia entre ser y *Dasein*, se presupone porque ella es el fondo primario que *da lugar a la presentación de lo ente*. Pero este fondo no es algo más allá del *Dasein*, sino que es aquello que tiene su mismo modo de ser, esto es, la verdad no es otra cosa que la apertura que constituye y articula como tal a nuestro *Dasein*, y que yace en el fondo de todo posible descubrimiento de lo ente. *Dasein* y ser se copertenecen en la verdad. De ahí que Heidegger nos diga que:

Ser —no el ente— sólo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad “son” cooriginarios. Qué significa que el ser “es”, cuando debe distinguírsele de todo ente, sólo podrá ser preguntado concretamente una vez que se haya aclarado en general el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser.<sup>28</sup>

A partir de lo expuesto, podemos considerar al fenómeno verdad como el centro de la meditación de Heidegger, en tanto que dicho fenómeno entraña la copertenencia entre ser y *Dasein*, esto es, la referencia originaria a partir de la cual todo ente queda al descubierto en el claro del ser. La verdad tiene este lugar central en la medida en que ella es el presupuesto sobre y en el que el *Dasein* ya siempre existe, y en tanto que presupuesto, resulta ser aquello que inmediatamente no tenemos en consideración, aquello que se oculta, en virtud de nuestro fáctico estar vuelto a lo que encontramos inmediatamente como lo

---

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 249.

descubierto, a lo ente. De ahí que la investigación acerca de la verdad tenga siempre como punto de partida, como hilo conductor a lo ente, pero esto siempre con miras a poner en claro la relación de lo ente con su fundamento, con el ser. Esto significa que si el asunto de la filosofía es el ser de lo ente, y si el ser sólo es, o se da, en y como la apertura que es inherente a la comprensión del ser, esto es, en la verdad, entonces la pregunta fundamental de la filosofía se interroga por la esencia de la verdad, por la verdad del ser. Así, tenemos que la interpretación que hace Heidegger acerca de la posibilidad de la filosofía se despliega como el planteamiento y el desarrollo de la pregunta por la verdad del ser.

Ahora bien, dentro de las consideraciones de *Ser y tiempo*, Heidegger ya había dado cuenta de que, en tanto que la verdad es la apertura fundamental que posibilita el descubrimiento de lo ente, en ella acontece un trascender a lo ente. Este trascender es algo propio y determinante del modo de ser del *Dasein* en razón de que la peculiaridad óptica de éste reside en ser ontológico, es decir, en tanto él sólo puede dirigirse a lo ente sobre la base de la comprensión del ser en la que tiene lugar la diferenciación ontológica entre ser y ente. Por otra parte, también en *Ser y tiempo*, Heidegger reconoció que aquello que sirve de base para el poder dirigirse a lo ente, y que es fundamento para que lo ente pueda venir a la presencia y quedar patentizado de algún modo es el *sentido*. Acerca de éste nos dice:

*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo. En la medida en que el comprender y el interpretar conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender.*<sup>29</sup>

La comprensión del ser tiene, por tanto, un doble aspecto que pertenece al fenómeno de la verdad: por una parte, en el comprender se da el trascender en virtud del cual lo ente es sobrepasado a fin de que éste pueda venir a presencia en el despejamiento del ser; por otra parte, dicho trascender se da sobre el fondo

---

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 175.

del *sentido* que estructura el modo propio de darse la comprensión, y que le procura a ésta siempre un horizonte, un campo de mirada en el que lo ente puede comparecer como algo. Así, tenemos que la verdad, en tanto que apertura, está conformada por el trascender y el horizonte, los cuales dan lugar al ámbito despejado en el que lo ente puede presentarse, venir a presencia. Sobre esta base nos preguntamos: ¿qué es aquello acerca de lo que la filosofía investiga? Si a la comprensión del ser, a la verdad, le pertenece esencialmente un trascender, y éste se da sobre la base del sentido que da lugar a la proyección de un horizonte, el cual sirve de fundamento al descubrimiento de lo ente, y si el horizonte-trascendente es el presupuesto oculto en toda fáctica relación con lo ente, entonces aquello que se interroga en el preguntar filosófico es el modo como se constituye este horizonte-trascendente, el cual es, en tanto que esencia de la verdad, el modo en el que se da la referencia originaria del *Dasein* al ser.

El proyecto de la llamada ontología fundamental se dirigía, por tanto, a poner en claro el modo en el que se da la constitución del horizonte-trascendente. Este proyecto lo desarrolló Heidegger sobre la base de la necesidad de interrogar por la relación entre ser y tiempo, es decir, que la aclaración de la esencia del horizonte-trascendente debía ser llevada a cabo a partir de la mutua determinación entre ser y tiempo. La necesidad de pensar esta relación la detecta Heidegger en el hecho de que, tradicionalmente, se ha concebido —pero también se ha dejado en la oscuridad— que la determinación fundamental del ser reside en algo temporal, es decir, se le ha concebido principalmente bajo la caracterización de la presencia. Lo cual quiere decir que el fondo, el *sentido* sobre el cual se ejecuta el trascender en la comprensión del ser, y que estructura el modo de darse de la comprensión, es el tiempo. Así, leemos en *Ser y tiempo* lo siguiente: “La prueba extrínseca de ello [de que la determinación del ser del ente se ha pensado a partir del tiempo] — aunque por cierto *sólo* extrínseca— es la determinación del sentido del ser como παρουσία o como οὐσία con la significación ontológico-temporaria de ‘presencia’.”<sup>30</sup> Esta concepción del ser como presencia no es algo que Heidegger

---

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 48.

considere como algo erróneo, sino que, en tanto se la considera como algo evidente de suyo, está necesitada de comprensión genuina. Vistas así las cosas, la pregunta por la constitución del horizonte-trascendente, por la constitución esencial de la verdad en tanto que apertura, ha de llevarse a cabo considerando que ella está determinada por el rasgo temporal de la presencia, y por tanto, la pregunta fundamental de la filosofía debe interrogar por la mutua *pertenencia* que da lugar a la co-determinación entre ser y tiempo.

Ahora bien, esta pregunta que interroga por la mutua *pertenencia* entre ser y tiempo —que no es otra que la pregunta por la esencia de la verdad— tiene una resonancia peculiar en un momento tardío dentro del camino de pensar de Heidegger. Esta peculiar resonancia consiste en que para alcanzar una comprensión genuina del *ser*, es necesario que se emprenda una reflexión que no tenga como objetivo una fundamentación de aquello que se nombra con la palabra *ser* a partir de lo ente, sino que tenga la capacidad de estar atenta únicamente al modo de darse el *ser* mismo. En su conferencia de 1962 titulada *Tiempo y ser*, Heidegger nos dice lo siguiente:

Algo se impone decir acerca del intento de pensar el ser sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos «ser».<sup>31</sup>

Este intento de pensar al *ser* sin tener como punto de partida a lo ente tiene su motivación fundamental en que, partiendo de lo ente, se corre el peligro de determinar lo propio del *ser* a partir de aquello que no es él mismo, con lo cual tiene lugar la confusión del *ser* con el ente. Ciertamente esto no quiere decir que Heidegger pierda de vista la relación necesaria que guardan el *ser* y lo ente, pues el *ser* lo 'es' siempre del ente. Que el *ser* siempre se dé en favor del descubrimiento de lo ente es un hecho innegable sobre el cual no existe instancia

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger. *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid, Tecnos, 2002, pp. 19-20.

alguna que pueda decidir. Sin embargo, también es cierto que el *ser* no es lo que se dice un ente, es decir, en la relación necesaria entre *ser* y ente se da una diferencia esencial, y lo que es más aún, aquella relación no es otra cosa que la diferencia ontológica entre el *ser* y lo ente. La diferencia ontológica apunta, sí a la relación que guardan *ser* y ente, pero indica también que el modo como el ente es y el darse *ser* son radicalmente distintos desde el momento que lo ente sólo comparece desde el despejamiento del *ser*. Esta diferencia es, por tanto, aquello que abre la posibilidad de pensar al *ser* desde sí mismo, con lo cual también se deja abierta la tarea de reflexionar acerca de en qué consiste el vínculo entre *ser* y ente sobre la base de una meditación previa que tiene la mirada puesta en el *ser* mismo. En esta meditación previa no se interroga sólo por ser de lo ente, sino que se pregunta por la propia determinación del *ser* como *presencia*, esto es, por la determinación esencial del *ser* por el *tiempo*, o lo que es lo mismo, por la mutua *pertenencia* de ser y tiempo. A partir de estos elementos, ahora nos preguntamos: ¿qué significación tiene esta posibilidad de pensar al *ser* desde sí mismo —desde su copertenencia con el *tiempo*— con miras a la determinación de la esencia de la filosofía que Heidegger lleva a cabo?

Hemos indicado que, tradicionalmente, aquello que se ha tomado como el asunto de la filosofía es el *ser* del ente. El pensamiento de Heidegger no es ajeno a este planteamiento, pero radicaliza en él al punto de señalar la necesidad de ganar una comprensión genuina del *ser* que medite acerca de la relación entre *ser* y ente a partir de la diferencia entre ambos, esto es, una comprensión que considere al *ser* en lo que tiene de propio, a partir de su copertenencia con el *tiempo*. Con ello, la interpretación que hace Heidegger del asunto que abre la posibilidad de la filosofía se ejecuta a partir de un salto en el que se retorna a la esencia oculta que da lugar a la relación entre *ser* y ente —esencia que aquí hemos señalado como la mutua *pertenencia* entre tiempo y *ser*—; en virtud de dicho salto, aquello que se presenta como el único y primario asunto del filosofar es el *ser mismo*, esto es, aquello que da lugar y que sostiene la relación codeterminante de ser y tiempo. Ahora bien, la ejecución de este salto que retorna



a la esencia oculta de la relación ya señalada es pensada por Heidegger como una *meditación histórica*. En ella no se busca, por lo pronto, un retorno a lo ya pensado en el pasado acerca del *ser*, sino que se pretende desplegar un esfuerzo del pensar que se ajuste a la mutua *pertenencia* que da lugar a la codeterminación entre el tiempo y el *ser*. Con ello, se pretende poner al descubierto que la filosofía se comporta en correspondencia con su asunto sólo en tanto ella está dispuesta a un apego rotundo al modo en que se le muestra aquello por pensar. Esto quiere decir que si la filosofía ha de tomar decididamente entre manos su asunto, si ella ha de asumir la máxima de *ir a las cosas mismas*, entonces ella sólo puede cumplir con su cometido en la forma de una *meditación histórica*, pues sólo a partir de ésta se alcanza el temple y la disposición requeridos para poner al descubierto en lo que tiene de propio la referencia de nuestro *Dasein* al vínculo de *ser* y tiempo.

Sobre la base de estas indicaciones nos daremos a la tarea, en el siguiente párrafo, de aclarar qué significado tiene lo histórico en el despliegue de la que Heidegger considera como la pregunta fundamental de la filosofía, a saber, la que interroga por el *ser mismo*, por su verdad. En las siguientes consideraciones, buscaremos poner al descubierto, siguiendo la interpretación de Heidegger acerca del cometido de la filosofía, que lo histórico constituye el núcleo esencial a partir del cual se da la referencia del *Dasein* a la copertenencia de *ser* y tiempo, y esto hasta tal punto, que en la pregunta por la verdad del *ser* es donde se abre propiamente la dimensión de lo histórico.

## § 2. La filosofía como apertura de la dimensión *histórica* del ser.

1. *Reconducción de la mirada en el preguntar acerca de lo histórico. Puesta al descubierto de lo histórico como un rasgo perteneciente al modo de darse del ser mismo.*

La filosofía existe en la medida en que se plantea y se desarrolla la pregunta por el ser. Este planteamiento de la pregunta ha tenido su suelo, su punto de acceso, en aquello que se halla, por decirlo de algún modo, inmediatamente a la vista, a saber, en lo ente. A lo largo de su historia, la filosofía se ha preguntado por el ser de lo ente, por esa 'condición previa', por ese fundamento que da lugar a que lo ente se encuentre siempre en el ámbito de la comparecencia, y que a la vez es aquello que da lugar a que lo inmediato que podemos hallar de un modo cotidiano sea algo ente, y no nada. Pero ¿qué significa que este preguntar tenga su historia? ¿Es la historia un elemento que se le añade desde fuera a la filosofía? ¿O más bien sucede que la filosofía es ya en su despliegue algo histórico, es decir, un preguntar que se adentra y custodia la dimensión de lo histórico? Y si la filosofía es esto último ¿en qué relación se hallan lo histórico y el asunto del que se ocupa la filosofía?

Lo que inmediatamente podemos saber acerca de la historia de la filosofía lo encontramos en los manuales en los que nos presentan, con mayor o menor detalle, lo que han expuesto los diversos pensadores, desde los griegos hasta la actualidad, acerca del asunto de la filosofía. En dichos manuales impera una concepción lineal y sucesiva de la historia, es decir, una concepción en la que se considera que las ideas expuestas por los pensadores surgen unas tras otras a partir del diálogo que han sostenido los sucesores con sus antecesores, diálogo que tiene su motivo fundamental en la necesidad de aclarar, de un modo renovado, aquello en torno a lo cual se despliega el quehacer filosófico. De este modo, la historia de la filosofía tiene el aspecto de ser una ocupación que tiene como meta explicar, de acuerdo con las circunstancias concretas en las que

surgen las ideas de los pensadores y el modo como ellos afrontan su tradición, las leyes que rigen el modo como se da la sucesión de las concepciones filosóficas. Este modo de proceder en la consideración de la historia de la filosofía se ve en la necesidad de fijar su atención en las ideas de los pensadores como si ellas fuesen algo concluso, es decir, de asumirlas como un cúmulo de tesis que poseen de suyo una coherencia tal que permite examinarlas como un sistema en el que se explica, desde su fundamento, a la totalidad de lo que es y puede suceder en el ámbito de lo ente. A partir de este modo de consideración, los manuales de historia de la filosofía pueden señalar las diferencias y las semejanzas, las influencias y los rechazos que se dan en la sucesión de los grandes sistemas del pensamiento y de las concepciones del mundo. Con todo esto, se da la impresión de que la historia de la filosofía sólo existe en tanto se lleve a cabo la tarea de explicar las leyes ocultas que, presuntamente, rigen en todo punto el desarrollo de las ideas filosóficas.

En virtud de lo anterior, cabe destacar que la historia misma es considerada como una actividad humana entre otras —esto es, como un modo de consideración con pretensión teórica, como historiografía— como puede serlo también el quehacer científico, la crítica de arte, e incluso la filosofía. Esto significa que usualmente se toma a la historia como un peculiar modo de acceder a los hechos de un cierto ámbito de la realidad, en el que tal acceder se halla condicionado por una decisión previa acerca del método y de la naturaleza del asunto de la historia. Así, la consideración teórica de la historia, la historiografía, penetra en un ámbito de la realidad buscando tematizar, en los hechos del ámbito al que accede en cada caso, el rasgo del que ella propiamente se ocupa. ¿Qué es esto histórico de lo que se ocupa la consideración teórica de la historia? Lo histórico, insistimos, se refiere a la concatenación causal que se da entre hechos ya acontecidos, pasados. La tarea de la historia consiste, pues, en alcanzar a describir y explicar los elementos que participan en la concatenación de los hechos efectivamente acontecidos. El objeto de la consideración histórica es lo pasado, y lo que se busca respecto de éste es poder dar una explicación, con

estricto apego a las llamadas fuentes directas e indirectas de la historia, del nexo causal según el cual se han sucedido los hechos. En tanto que la historiografía penetra cada vez en un determinado ámbito de la realidad, ella busca dicho nexo causal dentro de los hechos de tal ámbito, como pueden ser los hechos científicos, los hechos artísticos, los hechos filosóficos, o bien, englobando a todos estos, los hechos humanos en general. De ahí que la historia pueda recibir el nombre de historia de la ciencia, del arte, de la filosofía, o bien, historia universal. Por otra parte, también puede darse el caso de que la consideración historiográfica tenga como meta dar una explicación de la situación de un presente, y de este modo, se investiga lo pasado con miras a mostrar los hechos que han establecido las condiciones a partir de las cuales se ha gestado la realidad de un presente, las cuales a su vez determinan las bases fácticas sobre las que pueden darse los hechos futuros.

En el caso de la filosofía, en la consideración de su historia, las más de las veces se procede con una intención meramente descriptiva del pasado, el cual está presuntamente constituido por los sistemas y doctrinas filosóficas que se han gestado a lo largo del tiempo, e incluso, por aquellas tendencias del pensamiento que recién se desarrollan en un presente. Esta intención descriptiva ofrece un panorama de las disputas que han dado lugar a las transformaciones de las concepciones filosóficas, e incluso llega a proyectar las líneas en las que se sitúan los problemas de la filosofía en un presente. Sin embargo, en esta consideración histórica de la filosofía, al igual que en la consideración historiográfica de la ciencia, de la religión, del arte o del hombre, no se deja en claro por qué cada uno de estos ámbitos de la realidad, e incluso la realidad en su conjunto, es susceptible de tener una historia; y lo que es aún más inquietante, se deja sin una explicación suficiente la conexión de todas estas historiografías con la historia misma, la cual es de suponer que si de hecho engloba a la realidad, entonces no sólo existe como consideración teórica, sino que, ante todo, pertenece al fondo de la realidad misma y de nuestra existencia. Así, la filosofía no tiene historia porque alguien se dé a la tarea de describir la sucesión de los sistemas filosóficos, sino

porque el existir del hombre es ya siempre un acontecer histórico. En razón de esto es necesario que ahondemos en lo que el hombre es, y esto a partir de aquello que ya hemos señalado en el párrafo anterior como la determinación fundamental de la existencia humana: su esencial referencia al ser de lo ente. Con estas reflexiones trataremos poner a la vista que la filosofía no tiene historia en virtud de que se lleve a cabo una consideración descriptiva de los hechos filosóficos pasados, sino que ella misma es la disposición de nuestra existencia para la apertura y la penetración en la dimensión histórica, la cual pertenece al núcleo de nuestra referencia al *ser*.

En el párrafo anterior hemos señalado que el rasgo característico de nuestro *Dasein* humano radica en la comprensión del *ser*. Esta comprensión no es algo que a veces se dé y a veces no, sino que es la determinación de nuestro ser y de nuestras posibilidades. Sea como sea visto el hombre, haya él desplegado o no una meditación acerca de su referencia al *ser* de lo ente, nuestro *Dasein* se encuentra ya siempre, en virtud de tal comprender, en la verdad del *ser*, en el claro que despeja y abre la dimensión del desocultamiento de lo ente en su totalidad. Con qué grado de explicitud, de arrojo y de decisión empuñemos este estar en la verdad es algo que depende de nuestra fuerza y disposición para preguntar por él. Pero esto no anula el hecho de que ya siempre nos encontremos de algún modo en la apertura que se proyecta en y como comprensión del *ser*. De ahí que la filosofía no busque una salida de la realidad ni una negación de ella, sino que más bien sea una constante y renovada aclaración del fundamento de aquello desde donde se decide todo sostenerse y toda posible configuración de la realidad.

También ya hemos destacado que todo comprender *ser* se proyecta sobre un sentido, sobre un fondo, que traza la unidad del horizonte desde la cual se da la accesibilidad a lo ente. Este sentido se ha mostrado a lo largo de la tradición en su rasgo temporal, esto es, el fondo del proyecto del comprender posee de suyo un carácter temporal. Pero esta temporalidad del comprender no se debe a que nuestra existencia humana tenga un carácter perecedero, sino que más bien tal

carácter le viene a la comprensión desde el fondo en el que ella se da. La comprensión del *ser* tiene su sentido en el tiempo porque éste es la determinación del modo de darse el *ser*, y por tanto, también es la determinación fundamental del ser del *Dasein*. Ahora bien, ya desde *Ser y tiempo* — en el intento de llevar a cabo una ontología fundamental en la que se mostrara la copertenencia entre el todo estructural del ser del *Dasein* y el sentido del *ser* en general— Heidegger había tomado en consideración que el fondo sobre el que se despliega el ser del *Dasein* es la temporalidad. Ésta tiene, a su vez, un peculiar modo de darse, el cual es señalado por Heidegger del siguiente modo en el párrafo sexto de su tratado: “La historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del *Dasein* en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal” y para la pertenencia histórica a la historia universal.”<sup>32</sup> Esto quiere decir que, tomando en cuenta la copertenencia que hay entre el ser del *Dasein* y el darse del *ser* mismo, la historicidad no es algo que concierna únicamente a un ente entre otros, o a una región de lo ente, sino que ella se encuentra ligada íntimamente a la esencia del *ser*, y por tanto, afecta el modo de plantearse la pregunta que interroga por el sentido del *ser*. De ahí que más adelante, en el mismo párrafo sexto, nos indique Heidegger la conexión en la que se sostienen la historicidad del *Dasein* y la historicidad inherente a la pregunta por el *ser*:

[...] si, por otra parte, el *Dasein* ha hecho suya la posibilidad que hay en él no sólo de hacer transparente para sí mismo su propia existencia, sino también de preguntar por el sentido de la existencialidad misma, y esto quiere decir, de preguntar previamente por el sentido del *ser* en general, y si en este preguntar ha quedado abierta la mirada para la esencial historicidad del *Dasein*, entonces será imposible no ver que el preguntar por el *ser* [...] está caracterizado, también él, por la historicidad. De esta manera, la elaboración de la pregunta por el *ser*, en virtud del más propio sentido de ser del interrogar mismo en cuanto histórico, no podrá menos de captar la intimación a preguntar por su propia historia, e.d., a volverse historiológica, para llegar de este modo, por medio de la apropiación positiva del pasado, a la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento. La pregunta por el sentido del *ser*, por su misma forma de llevarse a cabo, e.d., por

---

<sup>32</sup> Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 43

requerir una previa explicación del Dasein en su temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica.<sup>33</sup>

Por otra parte, en el camino que emprende Heidegger desde los años treinta conocido como el *pensar ontohistórico*, se reitera la necesidad de comprender la historia, no como algo perteneciente a una esfera de lo ente, sino desde el acontecer esencial del *ser*. Con ello se busca mostrar retomar lo alcanzado en la ontología fundamental, para situarlo sobre la base originaria del acontecer del propio *ser*. En *Contribuciones a la filosofía*, en el apartado ‘Acontecimiento e historia’ de la ‘Prospectiva’, Heidegger dice:

La historia, concebida aquí no como un dominio del ente entre otros, sino sólo en vista al despliegue del Ser mismo [...] El camino hacia la esencia de la historia, concebido a partir del despliegue del ser mismo, es preparado “*ontológico-fundamentalmente*” a través de la fundación de la historicidad sobre la temporalidad. Lo que quiere decir, en el sentido de la “*pregunta por el ser*” que rige “*Ser y tiempo*”, lo siguiente: El tiempo, como el *espacio-tiempo*, recoge en sí el despliegue de la historia; pero en la medida que sea el abismo del fundamento, esto es, de la verdad del Ser, en su exégesis de la historicidad radica la remisión hacia la esencia del ser mismo, preguntar por la cual es allí el único afán y no una teoría de la historia ni una filosofía de la historia.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 44

<sup>34</sup> Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. Trad. Breno Onetto. Valparaíso. s/ed., pp. 38-39. La comprensión de la historicidad que desarrolla Heidegger a partir de la llamada *historia del Ser* representa, por tanto, una insistencia radical en aquello que constituye el núcleo esencial de los análisis ontológico-fundamentales, los cuales no se limitan a las determinaciones existenciales del *Dasein* humano, sino que buscan encontrar una vía por la que se ponga al descubierto que el *planteamiento* de la pregunta por el *sentido del ser* es necesariamente histórico. Si en *Ser y tiempo* Heidegger se ve obligado a poner el énfasis primordialmente en la historicidad del *Dasein* humano, no es con vistas a deducir de ella la historicidad del *ser* mismo; más bien, lo que se busca mostrar son las estructuras que entran en juego en la ya *histórica* comprensión-afectiva del *ser* en la cual está cifrada la copertenencia originaria entre *ser* y *Dasein*. La insistencia que se despliega en el pensar desde la *historia del ser* no es otra cosa más que el intento de alcanzar una comprensión genuina de dicha copertenencia con la mirada puesta en el *ser* mismo, esto es, la resolución para asumir su despliegue histórico a partir del cual le es adjudicada al *Dasein* su dimensión histórica originaria. En este sentido se conserva en el *pensar ontohistórico* el cometido primordial de la destrucción de la historia de la ontología, en la medida en que ésta busca una apropiación positiva del “pasado”, es decir, la aclaración de las experiencias pensantes que han servido de fuente a la comprensión tradicional del *ser*, y que de este modo apuntan a aquello que, en cada caso, se presenta como las

Así, podemos ver que todos los esfuerzos del pensar de Heidegger —desde la llamada ontología fundamental hasta la meditación histórica del ser— buscan aclarar cómo es que el darse del *ser* en su determinación por el tiempo entraña el carácter de lo histórico. De este modo, para Heidegger, la historia en su sentido originario no reside en una peculiar actividad humana, sino que ella es el modo como se despliega la referencia de nuestro *Dasein* hacia el *ser*. En tanto que la filosofía es la correspondencia a la necesidad que surge desde esta referencia, en ella reside la custodia del despliegue histórico de dicha referencia. Debido a esto, ahora nos daremos a la tarea de poner a la vista en qué consiste esta temporalidad-histórica del *ser*, con miras a dejar en claro por qué afirmamos que en la filosofía —entendida como el pensar acerca de la verdad del *ser*— acaece la apertura de la dimensión histórica, y cómo es que dicha apertura acaece.

Si fijamos nuestra atención en lo que hay, en los entes con los que inmediatamente tratamos, podemos observar que todo lo que aparece, ya sea como objeto de ocupación, como objeto de estudio, o bien como alguien que nos insta a un comportamiento solícito, todo esto nos viene a comparecer porque en el fondo de ello se nos abre siempre una dimensión abarcante, es decir, el ámbito en el que todo lo que es puede hacerse presente. En el fondo de todo nuestro obrar y omitir, sea cual sea el modo en el que esto se dé, impera el brindarse de esta dimensión que garantiza que nos hallemos siempre en medio de lo ente. Esto quiere decir que en la base de lo que hay, de lo que existe, impera siempre el ámbito que posibilita que lo ente venga a presencia. Este ámbito ciertamente no es una cosa, un ente entre otros, sino aquello que da lugar a que lo ente pueda comparecer como lo que es según su propia determinación entitativa. Esto no

---

posibilidades más propias del cuestionamiento filosófico. Sólo en esta confrontación con su “pasado” puede la ontología traer a la luz aquello que ha sido ‘pasado por alto’ a lo largo de su tradición, y que de este modo se le asigna como lo digno de ser pensado. De ahí que la llamada *destrucción* de la historia de la ontología no tenga un mero carácter negativo, es decir, no sea una mera descomposición de las posiciones filosóficas fundamentales —como si ellas no formaran parte del horizonte previo en el que toda investigación filosófica se encuentra de hecho— sino que ella busca poner al descubierto aquello que constituye el hito fundamental de la historia del pensar, y que por tanto, necesita ser pensado en cada caso de un modo originario.



impide que lo ente pueda comparecer como algo ya conocido, o bien como algo que se muestra en su extrañeza, sino que es la condición que hace posible que lo ente sea reconocido o que sea considerado como algo inusitado; como ya dijimos, se trata de aquello que garantiza que nos encontremos siempre de cara a algo ente, frente a algo que simple y sencillamente es. Esto garante, precisamente por dar lugar a que lo ente sea lo que comparezca de un modo inmediato, no es tenido como asunto de consideración, y lo que es aún más significativo, sólo puede hacerse tal a partir de lo inmediato, a partir de lo ente. Pues bien, eso que garantiza que siempre nos encontremos con lo ente, que da lugar a la comparecencia de lo que es tal y como es —esto es, que lo deja comparecer en cada caso desde sí mismo— es precisamente el *ser* de lo ente. Visto de este modo, el *ser* no tiene una relación de causalidad con lo ente, no lo hace ser de este o aquel modo, sino que se limita a ser ese ámbito despejado, ese *claro* presencial en el que lo ente puede llegar a comparecer.<sup>35</sup> Como ámbito de la presencia [*Anwesenheit*], el *ser* deja a lo ente venir a lo despejado, esto es, da lugar a que lo ente esté presente y podamos tratar con él, sacándolo de su estar oculto. De este modo, el *ser* obra respecto de lo ente de un modo peculiar, el cual nos lo señala Heidegger del siguiente modo: “El ser Se da como el desocultar del estar presente.”<sup>36</sup>

A partir de lo anterior se deja ver que si bien el *ser* no tiene una relación causal-efectiva con lo ente, sí guarda con él una relación que puede ser nombrada como desocultamiento. Esta relación nos ha indicado Heidegger que se da, en el caso del hombre, en y como comprensión-afectiva. En tanto que la comprensión del *ser*

---

<sup>35</sup> Lo que Heidegger nombra como *claro* (*Lichtung*) no debe ser entendido como algo procedente de la luz; más bien, la luz presupone y necesita del *claro*. En los seminarios impartidos principalmente en casa de Medard Boss, en Zollikon entre los años 1959-1969, Heidegger hace una puntualización de gran importancia para aclarar el sentido de dicha palabra. “Por cierto, cuando se apaga la luz ¿qué pasa entonces con el claro?... Estar abierto quiere decir claro. También en la oscuridad hay claro. Claro [*Lichtung*] no tiene que ver con luz [*Licht*] sino que proviene de «ligero» [*leicht*]. Luz tiene que ver con percepción. En la oscuridad puede uno tropezar. Eso no necesita ninguna luz, pero sí un claro. Luz-alumbrado; claro proviene de aligerar, liberar [...] El claro es presuposición de que puede alumbrarse y oscurecerse, es lo libre, lo abierto.” (Martin Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. p. 35.)

<sup>36</sup> Martin Heidegger. *Tiempo y ser*. p. 25.

es algo que pertenece a la esencia de nuestro *Dasein* humano, y esto hasta tal grado que en virtud de ella es que nuestro modo de ser tiene su realización como *existencia*, se reitera la necesidad de que en el preguntar por el *ser* se ponga al descubierto el modo como se despliega dicha comprensión. Sin embargo, a partir de esto no cabe decir que el hombre adquiera un carácter privilegiado frente a otros entes. Más bien, el hecho de que el *ser* se brinde en y como comprensión destaca la asignación que se le ha conferido al hombre en el fondo de su ser, a saber, el tener en sus manos la custodia del despejamiento del ámbito abarcante de la presencia, custodia cuya manifestación reside en el efectivo planteamiento de la pregunta por el *ser* de lo ente. Así, lo que atañe al hombre en lo más hondo de sí es este cuidado, este preguntar acerca de la donación del desocultar que deja a lo ente venir al estar-presente. Y en tanto que es el *ser* —en tanto ámbito abarcante de la presencia— el que ha asignado al hombre la custodia del desocultamiento, la caracterización del *ser* como presencia no es resultado de ninguna decisión humana. Antes bien, es la presencia misma la que asigna a todo obrar humano su lugar de realización, y la que determina desde sí aquello sobre lo que el esfuerzo del hombre es capaz, pero también determina aquello frente a lo cual toda fuerza humana no es más que impotencia e indigencia. El estar atenido a la presencia es aquello desde lo cual el hombre —en tanto custodio del brindarse del desocultar— puede desplegar sus más altas posibilidades, asumiendo tanto lo que se le ofrece como lo que se le deniega. El estar atenido a la presencia en su propio modo de darse es la decisión previa que acompaña y que determina en cada caso a la copertenencia del *ser* con la existencia humana, a la vez que es en dicha decisión en la que se bosqueja el horizonte posible de despliegue del preguntar.

Ahora bien, en la medida en que está atenido a la presencia, nuestro *Dasein* humano puede asumir esta asignación, corresponder a ella, según el modo como la presencia, el *ser*, nos determina a poner nuestra atención en él. Cuando la asume, nuestro *Dasein* humano está ya dispuesto, desde el *ser* mismo, a corresponder al llamado del *ser* del ente, esto es, está dispuesto a filosofar. De ahí

que Heidegger nos diga que: “La filosofía es la correspondencia expresamente asumida y en desarrollo, que corresponde a la llamada al ser del ente [...] La filosofía es en el modo del corresponder que sintoniza con la voz del ser del ente.”<sup>37</sup> Poner nuestra atención en el *ser*, corresponder a la disposición de su llamado a partir del estar-atenidos a la dimensión de la presencia que nos ha sido asignado desde ella, es la experiencia pensante de nuestra referencia al *ser*, la cual desde antiguo ha sido nombrada como filosofía. El pensar despierta ahí donde se arroga la necesidad de aclarar qué sea esta dimensión, cómo se brinda la donación desocultante a partir de la que lo ente viene a presencia. Pero asumir esta necesidad implica, primordialmente, aceptar el donarse de la presencia, es decir, agradecerla. El pensar [*Denken*], el filosofar, es un agradecer [*Danken*] que se atiene al don del *ser*.<sup>38</sup> Este pensar, insistimos, agradece la donación de la presencia, tanto en lo que ella ofrenda, como en lo que ella rehúsa. Por ello, el pensar que se atiene a la presencia no trata de ir más allá de ella, sino que se ciñe a mirar en lo que se da, y esto, a partir del temple en el que el pensar es llevado a mirar en la profundidad de la donación del desocultar.

¿Cómo acontece, pues, la donación del *ser*? Ya al hablar de donación no nos referimos a la manera como lo ente aparece —a saber, como un estar-ahí en el ámbito de la presencia— sino que aludimos al modo propio en el que el ser ‘es’, a saber, que lo propio del *ser* es el *donarse*. Este ‘es’ del *ser*, su donación, guarda necesariamente una relación con lo ente, pero es precisamente en dicha relación donde anida y se despliega la esencial diferencia entre ambos. Esta relación que contiene la diferencia entre el *ser* y el ente nos la señala Heidegger del siguiente modo:

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar-presente. Pensado por referencia a aquello que está presente se muestra como un dejar que se esté presente [...] Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. En el

---

<sup>37</sup> Martin Heidegger. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder, 2004, p. 64.

<sup>38</sup> Cfr. Martin Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. p. 118.

desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el *dejar* estar-presente, da dicho presente, es decir, el ser.<sup>39</sup>

La relación que guarda el *ser* con lo ente es la de un desocultar en virtud del cual el ente alcanza recién la dimensión de lo abierto, es decir, es sobrecogido por el ámbito del estar-presente. Lo propio del ser radica en *dejar* que lo ente venga a la presencia, la cual es brindada por el propio darse del *ser*. Dejar estar-presente donando la desocultación de la presencia es el modo en que el ser es.

Cuando hablamos del modo propio en que el *ser* es, con ello no pensamos en una serie de atributos que puedan estar adheridos a esto o aquello, sino que nos referimos a lo que entra en juego en su constitución íntima. Esto quiere decir que el donar, el desocultar y el dejar estar-presente no son algo que le sobrevenga al *ser*, a la presencia, como si se tratara de un sustrato que soporta ciertos atributos; más bien sucede que el donar, el desocultar y el dejar estar-presente determinan y constituyen aquello que nombramos como *ser*. Dicho de otro modo, el *ser* pertenece al juego del ensamble del donar que desoculta y deja estar-presente, siendo el *ser* mismo esa dimensión despejada, el claro, en el que el donar, el desocultar y el dejar estar-presente se pertenecen entre sí.

Ahora bien, en tanto que el darse *ser* implica un *dejar* que lo ente venga a presencia, en dicha donación, pensada aún en referencia a lo ente, hay un retraimiento. ¿De qué? Del propio despejamiento, de la apertura que da lugar a que lo ente se halle en la presencia. Esto quiere decir que la presencia misma se contiene, en tanto desocultar, en el fondo de aquello que ya siempre queda al descubierto. Del don desocultante que deja estar-presente su rasgo perceptible e inmediato es lo desoculto, lo ente. Pero en tanto que al don no sólo pertenece el dar lugar a lo desoculto, sino también el retraimiento y la contención del propio desocultar, el fenómeno de la donación del *ser* sólo llega a aclararse de un modo adecuado cuando se presta atención al retraerse del *ser*. Atendiendo al retraimiento que le es propio al *ser*, Heidegger nos dice en su conferencia *Tiempo y ser* lo siguiente:

---

<sup>39</sup> Martin Heidegger. *Tiempo y ser*. p. 24.

A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado. De esta manera destinada queda cada una de sus transformaciones. Lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, no desde un acontecer al que se considera indeterminado.<sup>40</sup>

Con lo que Heidegger nos acaba de señalar, se nos hace visible que el ensamble de la presencia está atravesado en todo punto por el destinar, por la contención y el retraimiento pertenecientes al darse del *ser*. Al brindarse el desocultar como *dejar* estar-presente, el *ser* mismo se retira en favor de lo que en tal desocultar alcanza la dimensión de la presencia, lo ente. De este modo, lo ente acaba por mostrarse sólo a partir del despejamiento, del *claro*, que acaece desde la destinación del *ser*, y así, este mostrarse de lo ente se debe al modo de darse aquella destinación, es decir, se debe a la reserva-continente, al no mostrarse, a la ocultación del *ser* mismo. En virtud de lo anterior, podemos ver que en el darse del *ser* entran en juego la reserva —el ocultamiento— y el desocultar. Sólo porque en dicho darse hay un reservarse por parte del *ser* es que la donación puede desocultar y brindar la dimensión en la que se deja que lo ente venga a estar presente. Pero a la vez, esta reserva no queda fuera de la dimensión desocultante de la presencia, sino que se contiene en ella de tal modo que el *ser*, el acaecer de la presencia, se da propiamente como aquello que se limita a dejar que lo ente se haga presente, se reserva en lo que tiene de propio, dando lugar con ello a la diferencia entre el *ser* y el ente, entre el ensamble de ocultación-desocultación y lo que simplemente está ya siempre descubierto.

En las palabras de Heidegger acerca del modo de darse *ser*, él nos ha hablado ya de la relación del dar con el destinar, es decir, con lo histórico. Esto sugiere, pues, que el carácter histórico del *ser* reside en su determinación fundamental caracterizada como un donarse que, reservándose en lo que tiene de propio, desoculta y *deja* estar-presente, esto es, lo histórico del *ser* radica en el fondo del

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 28.

ensamble entre ocultar y desocultar. Esta vinculación entre el destinar y lo histórico la tematiza Heidegger a partir de la cercanía de las raíces de las palabras con las que la lengua alemana nombra ambas cosas. El destinar es nombrado con la palabra *Schicken*, mientras que la historia y lo histórico son denominados como *Ge-schichte* y *das Ge-schichtliche* respectivamente. De este modo, la relación entre el destinar y lo histórico de la historia consiste en que ésta es el ensamble en y como el destinar se esencia, esto es, el ensamble del juego entre el desocultar que brinda la presencia a partir de la reserva-contención que le es propia.<sup>41</sup> En virtud de esto, en la frase 'la historia del ser' no se piensa lo histórico como un carácter que venga de fuera al ser o como un atributo que se le puede añadir, sino a partir del modo en que éste se encuentra en su genuina propiedad en lo histórico, es decir, en su pertenencia al ensamble del destinar, el cual, por entrañar reserva y contención, posee el rasgo de lo que se nombra con la palabra *época*. De ahí que Heidegger nos diga lo siguiente:

Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. Abstenerse, contenerse se dice en griego ἐποχή. De ahí el discurso de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retenerse-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente.<sup>42</sup>

A partir de lo que hasta ahora hemos expuesto, queda a la vista que lo histórico pertenece a lo que el ser mismo es, esto es, al modo en que el ser mismo se da.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Acerca de la función que tiene en el habla alemana el prefijo 'Ge', Heidegger señala lo siguiente: "«Ge» significa siempre estar en una reunión, como por ejemplo sierra [*Ge-birge*] que es una reunión de montañas." (Martin Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. p. 139). ¿Qué es, pues, lo que se reúne —o como hemos dicho, lo que se ensambla— en lo histórico? Precisamente, el juego entre desocultamiento-ocultamiento que pertenece al destinar mismo, es decir, lo histórico es aquello en lo que se esencia el ensamble del destinarse del ser. De ahí que la posibilidad de pensar al ser en lo que tiene de propio radique en una meditación *histórica*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> En este punto debemos destacar que si el ser recibe su determinación fundamental como presencia, como un *dejar* estar-presente a partir del tiempo, deberíamos entonces aclarar cómo se da dicha determinación. Sin embargo, no forma parte del objetivo del presente párrafo mostrar

De este modo, en tanto que la filosofía se atiene al modo según el cual se brinda el *ser*, esto significa que ella misma en su despliegue, en el planteamiento de sus preguntas y en las respuestas que da a ellas está atravesada por el rasgo histórico en el que el *ser* reposa; dicho de otro modo, a la filosofía le pertenece necesariamente un desenvolvimiento al modo de una meditación histórica en la que se hace necesario interrogar por el ensamble constitutivo del dejar venir a la presencia. En virtud de esto, debemos ahora poner énfasis en el modo como la filosofía se desenvuelve a partir de su referencia al acontecer histórico del *ser*, con miras a poner a la vista cómo es que ella inaugura y permanece en la dimensión de dicho acontecer histórico.

## II. *El despliegue de la filosofía a partir de su referencia al acontecer histórico del ser.*

La filosofía es una posibilidad de nuestra existencia que no posee un origen cualquiera. En tanto ella se despliega como un pensar acerca del *ser*, su surgimiento se da ahí donde nuestra existencia padece y asume la necesidad de

---

de un modo detallado cómo se da aquella determinación. Empero, sí podemos dar algunas indicaciones a fin de preparar el camino en el que se moverán nuestras reflexiones en el segundo capítulo, en donde nos detendremos en la relación de tiempo y *ser*. Así, debemos considerar que en la frase 'ser y tiempo' no se trata de una relación entre dos elementos cuyo contenido quiditativo es esencialmente diferente. En este mismo sentido, la determinación del *ser* por el tiempo no apunta a que éste ejerza una cierta acción o produzca un cierto efecto en aquél —es decir, como si el *ser* pudiese primeramente ser pensado por sí en su capacidad para ser afectado por el tiempo, y a la postre pudiese ser comprendido a partir del agente que le afecta—. Más bien, hemos señalado que el *ser* y el tiempo se *copertenecen*. En virtud de esto, en los rasgos que hemos destacado respecto del *ser*, también hemos ya indicado, aunque de un modo tácito e indirecto, el modo de darse del tiempo. Debido a la *copertenencia* del tiempo y el *ser*, se abre un camino muy determinado por el cual debe buscarse lo propio del modo de darse del tiempo, a saber, cómo es que éste se brinda en el conflicto ocultamiento-desocultamiento perteneciente al destinarse del *ser*. En este sentido, no debe extrañarnos que las descripciones que Heidegger nos ofrece en su conferencia *Tiempo y ser* acerca del tiempo también consideren a éste como *presencia*, pero ahora tomada ésta como “[...] la regalía esclarecedora-ocultadora.” (*Tiempo y ser*. p. 35). La cercanía entre el darse tiempo y el darse *ser* es de tal grado que el propio Heidegger acaba por reconocer que el tiempo auténtico, en tanto que regalía esclarecedora, es aquello en lo que reposa el darse, el destinarse del *ser*. De este modo, cuando nos demos a la tarea de aclarar la mutua *pertenencia* de *ser* y tiempo, hemos de fijar nuestra atención en esa unidad de fondo en la que aquella reposa.

aclarar qué es aquello que nombramos con la palabra *ser*. Ahora bien ¿de dónde ha surgido, no sólo la posibilidad, sino la necesidad de pensar y hablar del *ser*? En este mismo sentido también preguntamos: ¿en qué medida esa necesidad del pensar y el hablar del *ser* es de carácter histórico? Y lo que es aún más ¿por qué afirmamos que en la asunción de dicha necesidad es donde se inaugura la dimensión histórica? Ya hemos dicho que el darse del *ser* es el despejamiento en virtud del cual lo ente queda al descubierto y se sostiene en el ámbito de la presencia. Pensado de este modo, el *ser* es aquello que ‘soporta’ a todas las cosas. Lo decimos así, con cautela, porque para saber qué significa esta indicación del ser-soporte sería necesario haber puesto ya al descubierto el modo en el que el *ser* se da, esto es, deberíamos haber aclarado cómo es que se da el ensamble del ocultamiento y el desocultamiento. Por tanto, de momento hemos de mantener el supuesto —el cual consideramos como una indicación— de que el *ser* sea eso que brinda suelo y sostén a todas las cosas, a lo ente en su totalidad. Esta totalidad de lo ente no apunta a una sumatoria de entes, sino que más bien alude a ese ámbito en el que necesariamente comparece todo ente y en el que nos es posible relacionarnos con él, esto es, alude al ámbito de la presencia. La totalidad de lo ente es ese ámbito en el que todo ente ya siempre se relaciona con otros entes de uno u otro modo. De este modo, la totalidad de lo ente pone de manifiesto que esto mismo ente nunca puede darse en aislamiento alguno, y que más bien todo ente —siendo lo que es en relación con otros entes— es ya siempre en totalidad, es decir, todo ente se halla en un ámbito que posibilita la comparecencia y la interacción entre los entes. Así, el *ser* —como aquello que brinda ‘soporte’ a la totalidad de lo ente— es aquello que abre en todo caso a lo ente en totalidad, y que a una con ello, posibilita la comparecencia y la interacción de lo que es. A partir de esto, si queremos encontrar de dónde surge la posibilidad y la necesidad de pensar el *ser*, hemos de aclarar cómo nos encontramos en la totalidad de lo ente, y cómo a partir de esto nos vemos llevados a pensar lo ente en totalidad y el fondo en el que se ‘sostiene’ esta totalidad.



Por ser aquello en lo que ya siempre todo ente se encuentra, la totalidad queda las más de las veces como algo inadvertido. De modo inmediato nos atenemos y nos comportamos respecto del ente que comparece, del ente que está a disposición, que nos solicita una peculiar actividad, pero aquello que hace posible esa inmediatez nos permanece como algo supuesto, como algo que ya está ahí de antemano y que asegura que en todo caso nos la hemos de haber con un contexto de entes. A este respecto señala Heidegger: “Es cierto que en nuestros quehaceres cotidianos nos parece como si sólo estuviéramos ligados a este o aquel ente, como si anduviésemos perdidos en este o aquel ámbito de lo ente. Pero por dislocada que nos pueda parecer la realidad cotidiana, en cualquier caso sigue manteniendo a lo ente, aunque sólo sea en la sombra, en la unidad del «todo».”<sup>44</sup> De igual modo sucede que en tanto ya siempre nos encontramos en totalidad, el modo como sabemos de nosotros mismos está regido por la manera como nos atenemos a los entes con los que nos relacionamos. En virtud de esta situación, aquello que ha de dar lugar a una reflexión acerca de lo ente en totalidad debe ser una experiencia a partir de la cual aquella totalidad se haga cuestionable, es decir, un modo de estar respecto de los entes que nos abra la posibilidad de interrogar por la totalidad en la que ya siempre nos encontramos con las cosas. Empero, aquí debemos advertir que la posibilidad de interrogar por lo ente en totalidad ha de tener su fundamento en el modo propio como nos encontramos en la totalidad. El fundamento de la pregunta por lo ente en totalidad radica en que nosotros, tal y como somos en la totalidad, nos vemos necesitados, en determinados ‘momentos’, a comprender nuestra situación en la totalidad. De este modo, ahí donde se abre la posibilidad de pensar lo ente en totalidad, ahí también se encuentra abierta la pregunta acerca de quiénes somos aquellos que, en y desde nuestra situación, preguntamos por la totalidad de lo ente. Este acontecimiento fundamental de nuestra existencia por el que nos encontramos necesitados por lo ente en su totalidad —esto es, por el que somos llevados a

---

<sup>44</sup> Martin Heidegger. “¿Qué es Metafísica” en *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 98.

interrogar, desde nuestra situación, por la totalidad de lo ente— es de peculiar importancia para aclarar en qué sentido el preguntar filosófico es un quehacer que abre la dimensión de lo histórico, pues como señala Heidegger: “[...] la ex-istencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente [en totalidad].”<sup>45</sup>

Antes de dar paso a la aclaración de la experiencia histórica en virtud de la que preguntamos por lo ente en totalidad, debemos reiterar que renunciamos a aquella comprensión regular que tenemos de la historia, en la que ésta es considerada como una serie de sucesos de la vida humana que guardan entre sí una relación causal. En dicha comprensión, estos sucesos son vistos como precursores de otros que sobrevinieron a aquellos, y así, la labor de la historia consiste, en buena medida, en desentrañar el nexos causal, la ley interna que rige el devenir de los sucesos. La historia, vista como la ciencia que se ocupa de la legalidad de los eventos históricos, es la descripción de los hechos ya sucedidos a lo largo del tiempo, y en este sentido es historiográfica. Frente a esta concepción de la historia, cuando meditamos acerca de lo que nos ha dicho Heidegger en torno al comienzo de la ex-istencia histórica del hombre a partir de la pregunta por lo ente, lo que se quiere apuntar con lo histórico no es cómo se han sucedido unas a otras las diversas ideas y concepciones de la totalidad de lo ente. Más bien se apunta a, como ya hemos dicho, al espacio donde se abre lo histórico en cuanto tal, esto es, a ese *instante* en el que el hombre asume su estar en medio de lo ente, y toma

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger. “De la esencia de la verdad” en *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 161. Que el hombre se encuentre ya siempre y en cada caso referido a la totalidad de lo ente —lo cual es la condición que hace posible el ponerse al servicio del desocultamiento de lo ente— sugiere que la esencia del hombre no es de carácter monádico, ni puede ser determinada simplemente a partir del hombre mismo. Más bien, esta situación apunta a que la esencia del hombre es extática, esto es, ella recibe su determinación fundamental a partir del hecho de que ella es un estar-arrojado en medio de lo ente, cuya peculiaridad radica en que en dicho estar-arrojado tiene lugar el despejamiento —la comprensión del *ser*— por el que lo ente, incluido el hombre mismo, sólo son lo que pueden ser en el ámbito despejado de la totalidad. Esto significa que el hombre, aun antes de poderse referir a sí mismo como individuo o como persona, está expuesto, en virtud de su referencia originaria al *ser*, a la unidad de fondo que constituye y abre dicha totalidad.

como asunto suyo el *ser* de la totalidad de lo ente. De este modo, lo histórico no es un plano que anteceda a la meditación filosófica, es decir, no es que la filosofía tenga historia, sino que la filosofía al preguntar por la totalidad de lo ente, insistimos, abre la dimensión de lo histórico, y sólo porque abre esa dimensión es que ella puede llegar a tener historia, e incluso puede llegar a tener una historiografía. Así, esto histórico no es un añadido a la totalidad de lo ente, más bien es el modo propio como el hombre existe en aquella, es decir, es el modo propio como se nos abre y desoculta lo ente en su totalidad. En este sentido, la pregunta por lo ente en su totalidad —la cual está posibilitada por la necesidad de comprendernos en la totalidad de lo ente— comporta siempre el talante de lo histórico.

Con base en lo que hemos dicho, la experiencia de la necesidad y la posibilidad de la pregunta por lo ente en su totalidad es la dimensión donde tiene lugar una comprensión, un saber acerca de qué sea lo ente. Para que se pueda dar este saber es preciso que, en primer lugar, la totalidad de lo ente se haga cuestionable, esto es, que la totalidad se presente como necesitada de ser comprendida en su *ser*. Como ya hemos visto con Heidegger, las más de las veces consideramos que sólo estamos atentos a este o aquél ente en una determinada situación; sin embargo, dicho estar atento a las cosas particulares sólo es posible sobre la base oculta e incuestionada de la totalidad. Así, debe haber una situación en la que nuestra existencia se encuentre inmersa en lo ente de tal modo que reluzca, no esta o aquella circunstancia, sino el desocultamiento de la totalidad de lo ente, pues sólo de este modo puede haber algo así como una pregunta por dicha totalidad. Este desocultamiento de la totalidad no debe hacernos pensar que en un determinado momento de la vida nos enfrentamos a la totalidad como algo de lo que podemos disponer al modo de los entes que nos comparecen en la totalidad. En el desocultamiento de la totalidad de lo ente lo que queda al descubierto no es ningún ente en particular al cual podamos atenernos de tal o cual modo, sino el ensamble oculto de la totalidad a partir del cual los entes comparecen como eso, como entes. Por ello, el desocultamiento de la

totalidad de lo ente no implica que se deje de estar en relación con los entes que nos comparecen, sino que estos quedan al descubierto en su nudo *factum* de ser. Este *factum* de ser es aquello por lo que el ente siempre y en todo caso se halla sostenido en la totalidad. Pero a la vez que el ente queda al descubierto en su simple hecho de ser, se anuncia esto mismo, es decir, el *ser* de lo ente, el cual no comporta el modo de ser de lo ente —esto es, no tiene el carácter del *factum*, y en este mismo sentido no puede decirse que quede al descubierto— si bien sólo puede llegar a mostrarse a partir del ente. En la experiencia del desocultamiento de la totalidad de lo ente se atisba aquello que, no siendo al modo del ente, ensambla y deja-ser al ente en totalidad, es decir, el *ser* en tanto que presencia. Dicho sin ambages, el desocultamiento de lo ente en totalidad es el fenómeno del desocultamiento del *ser* de lo ente. Este *ser* de lo ente, insistimos, no es a su vez un ente preeminente o fundamental que haga que los demás entes fundados sean de tal o cual modo, sino el acontecimiento, el despliegue, del esenciarse de la totalidad de lo ente y el encontrarnos en medio de ella. En dicho acontecimiento es donde se abre, de un modo originario, la cuestionabilidad, la necesidad y la posibilidad de investigar y saber acerca del *ser* del ente. De este modo, ahí cuando preguntamos por la totalidad de lo ente, aquello que es interrogado es el propio ente, pero no en tanto esto o aquello, sino en su *ser*.

Desde antiguo, la filosofía ha sido el despliegue de un preguntar que se pone en marcha a partir del desocultamiento del ensamble oculto de la totalidad de lo ente, esto es, el despliegue de la pregunta por el *ser* de lo ente. Este preguntar ha tenido su origen en la experiencia por la que el hombre advierte su estar dispuesto en medio del propio desocultamiento, es decir, en el temple abarcante a partir del cual se le desoculta al hombre su estar dispuesto en medio de lo ente en totalidad. El temple es el modo en el que el hombre mismo es mantenido en la apertura de dicha totalidad, y aquello a partir de lo cual es posible comportarse respecto de lo ente que comparece como desoculto en aquella apertura. Sólo porque al hombre le sobreviene originariamente un temple que abre y despeja la totalidad de lo ente es que pueden las cosas quedar en estado de descubierto. A todo

desocultamiento [*Entbergung*] de la totalidad le corresponde un quedar al descubierto [*Unverborgenheit*] de lo ente, y tanto el desocultamiento como el estado de descubierto hunden sus raíces en el temple a partir del cual el *Dasein* del hombre es mantenido en referencia al ensamble oculto de la totalidad, de la presencia. Vistas las cosas de este modo, el temple del *Dasein* del hombre no le sobreviene en virtud de algo que ya está a la vista y que puede ser dominado o manipulado, sino que proviene desde el ocultamiento [*Verbergung*] del ensamblaje que deja surgir ya siempre a lo ente en la totalidad, en el ámbito de la presencia; y sólo desde el ocultamiento del ensamble de la totalidad es que el hombre puede atenerse y comportarse de tal o cual modo al ente que ya siempre ha quedado descubierto en la totalidad. Por ello, si como hemos dicho hasta ahora, el origen de la filosofía se ha dado a partir del temple que permite al hombre existir en la apertura de lo ente en totalidad asumiendo la custodia de ella, entonces es en ese mismo temple en el que se da el despejamiento se experimenta el ensamble oculto que deja surgir e imperar a dicha totalidad.<sup>46</sup> Así, no resulta aventurado afirmar que en la pregunta de la filosofía —en la que lo ente en totalidad es interrogado respecto de su *ser*— lo que se busca es una comprensión del juego en el que se da el desocultamiento y el ocultamiento del *ser* de lo ente.

A partir de lo que hasta ahora hemos señalado, es preciso que demos paso a la aclaración acerca de cómo es que la pregunta por el *ser* de lo ente tiene carácter histórico. Para ser más precisos, formularemos la cuestión que nos ocupa

---

<sup>46</sup> Desde Platón y Aristóteles escuchamos que el origen de la filosofía radica en el asombro. En él se señala la situación en la que se encuentra el hombre respecto de la dinámica de lo ente en cuanto tal, y de un modo muy señalado, respecto de la posibilidad de su conocimiento. El asombro es el temple que domina al hombre respecto de lo más manifiesto y lo más cognoscible por naturaleza. ¿Pero qué pasa si recordamos las palabras de Heráclito acerca del despliegue de la φύσις, a saber, que ella *ama* (φίλει) el ocultarse? ¿No sería adecuado pensar que la situación del hombre respecto de aquello que constituye el *ser* de lo ente —y que por ello también determina las posibilidades del filosofar— está a su vez dominada por la dinámica del *ser* mismo? Y si fuese el caso ¿no sería el φίλειν el temple experimentado inicialmente que domina la relación entre *ser* y hombre desde el origen, y esto tomando en cuenta el ensamble del desocultar-ocultar como la esencia misma del *ser*? Y en última instancia ¿qué relación hay entre esto y lo nombrado con la palabra filo-sofía? Empero, esto no significa que el asombro deba ser echado en menos, sino que quizás se le pueda entender de un modo más originario como perteneciente al φίλειν.

en los términos que hemos expuesto. De este modo preguntamos: ¿cómo es que la pregunta por el juego del ocultamiento-desocultamiento en el que se da el *ser* de lo ente comporta, en el despliegue de este mismo darse, un carácter histórico? Ya hemos dicho que lo histórico es, por una parte, algo que pertenece al propio darse del *ser* en tanto que destinar, y por otra, que es una dimensión que se abre a partir de la custodia de lo ente en totalidad, a partir de la pregunta por el *ser* de lo ente. Sin embargo, hemos dejado sin determinar en qué consiste esa dimensión. Así, para comprender la dimensión histórica que se abre a partir de la custodia de lo ente en totalidad debemos tomar en cuenta lo dicho más arriba, esto es, cómo es que en la experiencia del desocultamiento de lo ente nos sobreviene un temple en virtud del cual no sólo nos atenemos al desocultamiento y a lo descubierto, sino también al ocultamiento del fondo que soporta ya siempre a la totalidad. Este ocultamiento que es propio del fondo de la totalidad no es algo que se presente como algo simplemente no conocido, sino que siempre es comprendido de algún modo, aún cuando las más de las veces no haya una tematización explícita de ello. Sin embargo, el ocultamiento mismo es el que da lugar a uno u otro modo de atenerse a lo despejado y a lo ente manifiesto. El ocultamiento, por tanto, no siempre se da ni es comprendido del mismo modo. Este no darse del mismo modo da lugar a que la comprensión que se llega a tener del ensamble oculto de la totalidad se erija siempre con una singularidad en la que se *resuelve* el modo de atenerse a lo ente en totalidad. Empero, no es que en el modo de comprender la totalidad se decida el modo de atenerse al ente descubierto o descubrible; más bien sucede que en el acontecer del propio ocultamiento se decide, se bosqueja la forma y posibilidad del horizonte del comprender, pues ambas cosas están determinadas, en primera y última instancia, por el temple que nos sobreviene en la experiencia del propio ocultamiento, el cual como hemos apuntado, nos abre el espacio de interrogabilidad del *ser* del ente. Ahora bien, en tanto el ocultamiento no es algo que se da siempre del mismo modo, el acontecer del ensamble de la totalidad de lo ente y el preguntar-comprensor de dicha totalidad se dan siempre de modo

distinto, es decir, el proyecto que de ellos surge se mueve en su propio ámbito de posibilidades. Pues bien, este darse de distinto modo el ocultamiento, el ensamble y la pregunta son la raíz a partir de la cual el quehacer filosófico abre la dimensión de lo histórico. Por ello nos dice Heidegger:

La historia es la resolución de la esencia de la verdad del ser. Por ello la historia es el esenciarse del ser mismo. Pero porque a la verdad pertenecen desocultamiento y ocultación, hay cada vez en la historia algo abierto y manifiesto y público, que fácilmente desearía aparecer como lo único y propio de la historia. Lo otro de la historia, su oculto, encubierto, desplazado rige entonces sólo como lo precisamente desconocido. Pero en “verdad” *la ocultación es el rasgo fundamental de la historia*. Contado a partir de lo manifiesto aparece lo oculto, cuando a veces es atendido y experimentado, como lo inesperado y enviado desde lo incalculable. [...] Pero ¿por qué es la ocultación el rasgo fundamental de la historia? Porque en ella se esencia el comenzar [Anfängnis] del comienzo y el comienzo es el ser.<sup>47</sup>

En tanto el filosofar es el pensar que se atiene al *ser* del ente —el cual es experimentado en el juego de ocultamiento-desocultamiento del fondo de la totalidad— dicho pensar comporta siempre el talante de lo *histórico*. Insistimos en que dicho pensar no se pone en marcha a partir de lo ya pensado acerca del *ser*, sino que se dispone a partir del temple en el que se esencia el propio ocultamiento-desocultante del *ser*. El origen de la filosofía, el *inicio* del filosofar es la correspondencia con el propio acontecer del *ser* que indica al pensar su destino más singular, a saber, la meditación histórica acerca de la verdad del *ser*. Y al ser dicha verdad algo que acontece siempre a su modo, la filosofía se halla siempre en su origen, o lo que es lo mismo, el origen de la filosofía se repite en cada caso según el modo propio en el que el pensar se atiene resueltamente al acontecer de la verdad del *ser*. Por ello, el *inicio* de la filosofía no es señalable como un hecho que se da dentro de la “historia”, sino que es aquello que abre a la *historia* en su fundamento, en el propio acaecer del *ser*. Sea como sea vista, la filosofía es, en

---

<sup>47</sup> Martin Heidegger. *Sobre el comienzo*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 156. (Las cursivas son mías).

su raíz, una meditación *ontohistórica*, es decir, un pensar en el que se inaugura el adentramiento en el esenciarse destinal del *ser*.<sup>48</sup>

Ahora bien, en tanto que el rasgo esencial de lo histórico del *ser* reside en el esenciarse del ensamble de ocultamiento-desocultamiento, en la medida en que la filosofía es lo que puede ser en tanto se atiende a él, y en tanto que dicho esenciarse es lo que insta a renovar el planteamiento de la pregunta por el *ser*, lo histórico de nuestro *Dasein* —y por tanto, de la meditación filosófica— no está referido en primer término a lo pasado, sino que se arroja y se mantiene en el ámbito abierto del proyecto, en el horizonte, en el que pueden decidirse las metas, los criterios, los impulsos fundamentales de nuestro *Dasein*, esto es, lo histórico acontece desde lo futuro. Este futuro no es algo que no se haya dado aún a lo largo de una sucesión de hechos, sino que es aquello que se repite en todo suceder como lo más digno de ser interrogado por contener lo decisivo, lo que

---

<sup>48</sup> En rigor, toda doctrina del *ser* comporta ya siempre una respuesta radical respecto de la verdad del *ser*, y esto en razón del modo propio en que el *ser* mismo, a partir de su desocultamiento-ocultante, se le ha destinado al pensar en cada caso. En un pasaje de la décima lección que forma parte del texto *La proposición del fundamento*, Heidegger nos indica que: “Aquello que, en el sentido de Aristóteles, determina al ente en vista de su ser, y el modo en que ello acontece, es experimentado de manera distinta a la presente en la doctrina medieval del *ens qua ens*. Necio sería, sin embargo, decir que los teólogos medievales habían malentendido a Aristóteles; más bien lo habían entendido de otra manera, en correspondencia a la otra manera en que el ser se les asignó y destinó. Y, a su vez, de otra manera es el sino del ser para Kant.” (Martin Heidegger. *La proposición del fundamento*. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003, p. 116) Aquí Heidegger no habla de respuesta respecto de la verdad del *ser*, sino del modo como han interpretado los pensadores de determinadas épocas a aquellos que les precedieron. Pero debemos destacar que esa interpretación no es una simple discusión con los errores o aciertos de los predecesores, sino que se basa fundamentalmente en la resolución del modo a partir del cual el *ser* mismo se les ha asignado y destinado en su meditación filosófica. Lo que funda una época de pensamiento no es el simple modo en el que considera el asunto que le corresponde, sino que tiene su razón de ser, principalmente, en la forma como el *ser* mismo demanda y abre al pensar su posibilidad singularísima. Así, lo que hemos llamado respuesta es esa resolución o decisión en virtud de la cual se establece la correspondencia entre el *ser* que asigna un destino al pensar y el despliegue de este mismo pensar en torno a la asignación del *ser* mismo. Sin embargo, no debemos dejar de advertir que para Heidegger —y esto es lo característico del desarrollo de su pensar del *ser*— la posibilidad de ejecución de una resolución debe ser preparada, y no porque una vez hecho esto tenga lugar como efecto la consumación de la resolución. Preparar significa el despliegue osado, pero incierto, de la fundación de una destinación del *ser*, esto es, la meditación acerca de la esencia del fundamento y la edificación del campo de mirada, del horizonte, que hace necesitar una resolución.



determina a nuestra existencia en su estar expuesta al más extremo de los riesgos en medio de lo ente, a saber, a aclarar resueltamente su singular copertenencia con el *ser*. De ahí que Heidegger nos señale que: “El acaecer y lo que acaece de la historia es de entrada y siempre lo *futuro*, lo que velado nos adviene, un proceso que abre y osa, y lo que de este modo nos obliga a ir hacia ello. Lo *futuro* es el *inicio de todo acaecer*. En el inicio está todo contenido.”<sup>49</sup> Que el acceso fundamental a la dimensión del acaecer, de lo histórico, se dé a partir de lo futuro no quiere decir que entonces se hayan de llevar a cabo especulaciones calculadoras de probabilidades, o augurios acerca de la desgracia y la salvación de la humanidad y de las condiciones para asegurar lo uno y evitar lo otro. Más bien, este acceso desde lo futuro apunta a un sostenerse en la dignidad de lo *inicial*, en la interrogabilidad del *ser* de lo ente, que es lo que necesita ser sondeado en su profundidad para poder divisar y erigir la amplitud en la que se asienta toda resolución, toda meta. El *inicio*, en tanto que lo futuro, es tanto lo que se repite al modo de la asignación de lo por pensar, como la ejecución de este pensar que corresponde a la asignación que se le ha conferido, y esto, con miras a una pertenencia genuina al acaecer del *inicio*. Y en la medida en que se repite —y con ello, se extiende hacia lo pasado, hacia lo ya-acaecido— el *inicio* no queda detrás como algo ya no vigente o que ha perdido su eficacia, sino que es lo todavía esencial y último que ha requerido y requiere ser puesto en libertad. Visto el asunto de este modo, en el acaecer [*Ge-schehen*] del *inicio* —en el hacerse necesitar la aclaración de nuestra referencia al *ser* y en la correspondencia a esta necesidad— se reúnen lo futuro, lo pasado y lo presente, lo cual constituye, en rigor, la inauguración y el adentramiento en la auténtica dimensión histórica de nuestro *Dasein*.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica». p. 37.

<sup>50</sup> Con base en lo que hasta ahora hemos expuesto, podemos señalar que el diálogo que puede llevarse a cabo con la tradición del pensamiento filosófico no se limita a una simple discusión “crítica” con lo que ya ha sido pensado para así poder completar las insuficiencias de las diversas doctrinas. Visto desde la historia del *ser*, todo esfuerzo del pensar ha llegado hasta el límite que le ha sido señalado por el propio darse del *ser*, y por tanto, comporta ya siempre una respuesta

Sobre la base de lo que hemos expuesto, ahora nos daremos a la tarea de preguntar qué significado tiene el hecho de que Heidegger haya reconocido, en su diálogo con la tradición de la filosofía y, principalmente, en atención a la cosa misma, al propio darse del *ser*, la necesidad de preparar un salto en virtud del cual se inaugura *otro inicio* en la historia del pensar. Con estas reflexiones, trataremos de dejar en claro que dicho salto no representa una salida de lo que, visto desde el *otro inicio*, es nombrado como *primer inicio* o historia de la metafísica. Más bien, ese salto se precipita al interior de la propia metafísica bajo el *presentimiento* de la necesidad de una “fundamentación” de ella, lo cual significa una fundación de los nexos esenciales entre *ser*, ente y existencia humana. Para poder mostrar esto, será necesario entonces que pongamos al descubierto la necesidad histórica a la que responde la propia metafísica, qué es lo que la constituye como tal, y los propios límites en los que ella se mueve. De este modo se nos harán visibles

---

radical al llamado del *ser*. Por ello es preciso que antes de poner en cuestión la doctrina de cualquier pensador, dicha doctrina sea comprendida en sus motivos fundamentales, en su temple a partir del cual ha experimentado la verdad del *ser*. Sólo en la comprensión del modo como se ha correspondido al propio acontecer del *ser* pueden quedar al descubierto las señales que nos instan a una consideración de lo que aún queda por pensar, lo cual no es una novedad, sino que, a una, es lo más antiguo y lo más futuro, es decir, lo más *inicial*.. Esto por pensar, insistimos, no es una denuncia de los errores de las doctrinas que nos han sido heredadas —pues en todo caso, lo que llamamos errores de una doctrina no se fundan en una desatención de los pensadores, antes bien son la impotencia del pensar para acoger a cabalidad y en una única palabra o sentencia el ocultamiento del *ser*— sino aquello que nos abre nuestra propia necesidad y posibilidad, desde el prisma de nuestra situación, de cara a la verdad del *ser*. Así, el diálogo con la tradición del pensamiento filosófico es una reapropiación, desde la situación en la que en cada caso nos encontramos en la totalidad del ente, de la experiencia que se ha tenido del *inicio*, del acontecer del *ser*. El diálogo con nuestra tradición no se lleva a cabo, pues, desde una perspectiva o teoría frente a otra, sino en y desde la reapropiación pensante del origen histórico del filosofar, a la luz del cual relucen en toda su grandeza las altas cumbres del pensar. En dicha reapropiación no estamos exentos del error; más bien es donde más expuestos estamos a vernos rebasados por la ocultación-desocultante del darse del *ser*. Esta posibilidad de llegar a encontrarnos rebasados por el propio acontecer del *ser* —que como hemos apenas sugerido, es el fundamento del error— tampoco debe sumirnos en una medrosidad que impida toda meditación acerca del singular asunto del pensar. No se trata, pues, de dejar en el olvido aquello que sobrepasa todo esfuerzo del pensar, sino de habituar al pensar mismo a su indigencia. Sólo en esta indigencia es donde la palabra de los pensadores que fundan la tradición del filosofar puede resonar con todo su peso, y puede instarnos a prestar atención a la necesidad de aquello que se nos ofrenda en nuestra propia situación histórica como lo por pensar.

aquellas señas o indicaciones que abren caminos hacia la posibilidad de una confrontación con lo que queda aún por pensar respecto del *primer inicio*, y que se erige como el tema central del llamado *otro inicio*.

## **CAPÍTULO II**

### **ACLARACIONES ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE EL *PRIMER INICIO* Y EL *OTRO INICIO***

### § 3. Puesta al descubierto de la *necesidad histórica* de la *fundación* del carácter inicial de la filosofía a la luz de la pregunta por la verdad. La metafísica y la pregunta por el ser.

#### I. *Indicaciones del carácter preeminente de la pregunta por la verdad dentro del interrogar por el ser del ente.*

En los párrafos anteriores hemos mostrado que el asunto del que se ocupa la filosofía es el *ser* de lo ente, y que el despliegue de dicho ocuparse está atravesado plenamente por el carácter con el que se presenta aquél asunto, a saber, su carácter *histórico*. Respecto del *ser* hemos señalado hasta ahora que se trata de ese ámbito *trascendente* de lo presente que yace en el fondo del aparecer de lo ente descubriéndolo, es decir, que permite que lo ente ingrese en dicho ámbito y se muestre como lo más inmediato, y esto en tanto que aquél permitir se debe al rehúso, al contenerse del fondo mismo. Por otra parte, la caracterización que hemos hecho de lo histórico no debe llevarnos a la confusión de que ello es algo así como un fondo sustancial sobre el que se desenvuelve la referencia entre el *ser* y el *Dasein*. La historia, pensada aquí desde la referencia inaugural en la que se hallan *ser* y *Dasein*, no tiene el carácter de realidad primaria que sirve de escenario y trasfondo a los distintos modos como se ha tematizado dicha referencia. Más bien, el modo como se da dicha referencia, el rasgo propio de la conjunción vinculante de *ser* 'y' *Dasein*, es el de esenciarse históricamente. Esto significa que el sentido u *horizonte* proyectado en el trascender de la comprensión-afectiva, y que permite el descubrimiento de lo ente abriendo el plexo total de su relación, se da históricamente. De ahí que, como hemos visto, el descubrimiento de lo ente en su totalidad —lo cual sólo es posible porque nuestro *Dasein* existe en y como la ejecución trascendente de la comprensión-afectiva del *ser*— sea el acontecimiento inaugural de nuestra existencia *histórica*. Vistas las cosas de este modo, a la existencia humana le es asignado su carácter histórico en virtud de que ella “toma parte” en el propio acaecer histórico del *ser* mismo, en el acaecer de

descubrimiento de lo ente. A este descubrimiento le corresponde, como su posibilidad más propia, sostenerse en él preguntando y aclarando qué es lo ente, esto es, interrogando por la apertura que posibilita que lo ente quede ya siempre al descubierto en su totalidad. En este sentido, la historia, la donación del *ser*, no es otra cosa más que el ensamble destinal que acontece en el llamado del *ser* y en la *libre* correspondencia a dicho llamado. En virtud de esto, la filosofía pertenece al donarse histórico del *ser*, y sólo llega a poner en libertad su esencia en tanto asume la necesidad de pensar el acontecimiento inicial, el descubrimiento de lo ente. De ahí que Heidegger nos señale lo siguiente:

La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la pregunta por lo ente como tal. El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y simultáneos en un «tiempo» que, siendo él mismo inconmensurable, abre por primera vez lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.<sup>51</sup>

Esta indicación acerca del íntimo vínculo entre la historia —la cual, insistimos, no es un modo de considerar un algo objetual, sino que es algo que pertenece al modo en el que acontece el descubrimiento de lo ente— y el preguntar que se sostiene en el descubrimiento de lo ente en su totalidad, señala la dimensión originaria en la que se sitúa el pensamiento filosófico, a saber, la apertura [*Öffenheit*]. Esta apertura es el suelo primordial y necesario que recién posibilita la comparecencia de lo ente en su estar-siendo, y funda el poder atenerse y dirigirse a él; dicho de otro modo, al carácter aperiente de la apertura le pertenece esencialmente, a una, tanto el despejamiento trascendental del ámbito de manifestación, como el poner al descubierto y el dejar comparecer aquello que se halla al interior del ámbito. El abrir de la apertura se da a favor de lo ente, a la vez que el manifestarse de lo ente necesita y remite a la apertura. En consecuencia, a lo ente en general le pertenece como rasgo fundamental el hecho de estar-siendo y también el estar-descubierto, el hallarse y el existir ya siempre en lo abierto, y

---

<sup>51</sup> Martin Heidegger. “De la esencia de la verdad” en *Hitos*. p. 161.

esto, en la medida en que lo ente —incluidos nosotros mismos— sólo se manifiesta en su hecho de ser y en su respectivo modo de ser dentro del ámbito despejado por la apertura.<sup>52</sup>

Ahora bien, el modo de darse la apertura respecto del existir humano posee un rasgo distintivo: la apertura es un fenómeno que pertenece de modo constitutivo a la manera de ser de la existencia humana, en tanto ésta recibe su determinación fundamental a partir de su estar referida al *ser* en el modo de la comprensión-afectiva; en virtud de dicha determinación, el ser de la *existencia* humana —esto es, el despliegue esencial de la *existencia*— se da originariamente como un ser-aperiente, como un ser-descubridor. Esto no quiere decir que el hombre sea aquel ente que, en virtud de alguna de sus facultades, produzca la apertura; sin embargo, el modo de darse la apertura respecto del hombre es de un carácter peculiar. El hombre, en tanto que ser-descubridor, es un estar existiendo *en* la apertura que posibilita el descubrimiento de lo ente, y esto, en el modo de la custodia no sólo de lo cada vez descubierto, sino también de la dimensión misma que posibilita el descubrir en cuanto tal. Este modo de existir en la apertura es lo que queda indicado formalmente con la palabra *Dasein*.<sup>53</sup> En virtud de que

---

<sup>52</sup> Respecto de la apertura cabe anticipar que Heidegger señala que se trata de un fenómeno complejo en el que se reúnen cuatro modos del estar-abierto, los cuales remiten a una unidad de fondo en las que estos modos se ensamblan, y que constituye la condición que posibilita el estar referido a algo, el poder enunciar algo acerca de lo ente, así como también la corrección del enunciar. Acerca de los cuatro modos en los que se da el estar-abierto, Heidegger nos dice que se trata de los siguientes: “[...] 1. de la cosa, 2. del ámbito entre la cosa y el ser humano, 3. del ser humano mismo para la cosa, 4. del ser humano hacia el ser humano.” (Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, p. 20).

<sup>53</sup> Quizás una de las transformaciones determinantes del pensar de Heidegger radica en el enfoque desde el cual se tematiza el fenómeno originario de la verdad *qua* ἀλήθεια. En los análisis realizados hasta *Ser y tiempo*, Heidegger pone a la vista que la posibilidad de los enunciados verdaderos, de los enunciados adecuados, radica primordialmente en el comportamiento descubridor de la existencia humana respecto de los entes, es decir, en la diferencia ontológica en virtud de la cual lo ente en cada caso siempre queda descubierto en su *ser*; el descubrir es el comportamiento comprensor a través del cual la existencia humana puede dirigirse a los entes que le comparecen, y de ahí se abre la posibilidad de tener una mirada adecuada y ajustada al estado de cosas en la que la existencia se encuentra en cada caso. Así, el despliegue del ser del hombre, su esencia, radica fundamentalmente en un ser descubridor. Sin embargo, ya a finales de los años 20, Heidegger encuentra que la esencia de la existencia humana no es lo mismo que el

existimos en la apertura en el modo del ser-descubridor, nuestro carácter de *Dasein* remite a aquello que hemos señalado como el fenómeno fundamental de nuestro existir, la comprensión del *ser* de lo ente. Esta formulación de la relación entre *ser*, ente y *Dasein* como apertura, como descubrimiento, estar al descubierto y ser-descubridor respectivamente, es al parecer de Heidegger una aproximación al significado genuino de la palabra con la que los pensadores griegos nombraron y experimentaron el fenómeno de la verdad: ἀλήθεια. La apertura en tanto que ἀλήθεια apunta al acontecimiento *inicial* en virtud del cual se da el despejamiento por el que lo ente queda al descubierto en su totalidad, y por tanto, el fenómeno de la ἀλήθεια —como un carácter perteneciente a lo ente mismo— es el acontecimiento a partir del cual se llega a plantear la pregunta por lo ente en cuanto tal. Sólo cuando lo ente llegó a ser experimentado en la asombrosa apertura imperante correspondiente a su carácter de estar-siendo, sólo entonces surgió la necesidad de alcanzar una comprensión genuina del fondo en el que lo ente mismo se sostenía. A este respecto, Heidegger apunta:

---

fundamento de dicha esencia, y por ello mismo, tanto el ser-descubridor como la diferencia ontológica poseen un fundamento que los posibilita. Así, en *De la esencia del fundamento* leemos: “Ahora bien, si es cierto que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo al ser, entonces ese poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos *trascendencia* del *Dasein*.” (Martin Heidegger. ‘De la esencia del fundamento’ en *Hitos*. p. 118). La trascendencia de la existencia humana es el fundamento de su ser descubridor y su poder diferenciar. Pero esta trascendencia no es un ir más allá de lo ente, sino precisamente encontrarse con él en y desde el ámbito trascendental de mostración y comparecencia de todo lo que existe, es decir, en y desde la apertura en cuanto tal —o en y desde el mundo, según la denominación que le da Heidegger en dicho texto al ámbito trascendental—. Vistas las cosas de este modo, lo que en un primer momento era pensado como perteneciente primordialmente a un comportamiento de la existencia humana, la verdad, ahora tiene su lugar más propio de aclaración en el ámbito de la trascendencia, en la apertura *del ser*. Pero esto quiere decir que la ἀλήθεια tiene su significación más genuina en el fenómeno del imperar de la apertura, y no en el descubrir o en el sacar de lo oculto, y al ser esto así, la ἀλήθεια apunta al *no estar oculto* y no poder nunca estarlo, esto es, apunta al ámbito primordial de la presencia. Es este ‘lugar’ donde se hace pensable en qué consisten los fenómenos del des-ocultamiento y el ocultamiento. A este respecto, véase el ensayo de Alberto Rosales ‘Heidegger y el problema de la alétheia’ en *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de la filosofía* (Publicaciones del Vicerrectorado Académico, Mérida, Venezuela, 2006, pp.217-277).



Si la verdad en cuanto estar desocultado del ente es experimentada, entonces esto implica en primer lugar una cosa: la verdad es —decimos de un modo más o menos indeterminado— un carácter del *ente mismo* y no, como en la opinión usual posterior, un carácter del *enunciado* sobre el ente. Verdadero y no-verdadero, es decir desocultado y tapado es para los griegos, y sólo para ellos, el ente mismo.<sup>54</sup>

A partir de esto se hace evidente que desde antiguo, en el despliegue de la investigación filosófica, el fenómeno de la verdad en tanto que ἀλήθεια constituyó el lugar central dentro de dicha investigación —aunque muy pronto se le relegó al plano de lo obvio a pesar de toda la riqueza de este fenómeno— en la medida en que todo posible atenerse a lo ente está necesitado de un ámbito despejado en el que el comparecer de lo ente y el representar de lo ente pueden moverse libremente. Por tanto, si la relación del *ser* con lo ente y del *ser* con el *Dasein* sólo llega a hacerse comprensible a partir del imperar de la verdad —entendida ésta en su carácter de primordial de apertura, y entendida ésta a su vez en tanto que ἀλήθεια— entonces el investigar de la filosofía es fundamentalmente un indagar acerca de la verdad. En este indagar, la filosofía no busca alcanzar la verdad, e

---

<sup>54</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. p. 110. Ya en Aristóteles encontramos un testimonio de que el fenómeno de la verdad constituye no sólo la meta del investigar filosófico, sino también el ámbito primario en el que él se mueve al indagar acerca de lo ente, y por tanto, la filosofía se ocupa esencialmente tanto de la verdad como de lo ente, esto es, en ella se tematiza la primordial copertenencia entre lo ente y la verdad. Cuando en el libro A de la *Metafísica* Aristóteles examina las doctrinas de los pensadores anteriores a la luz de las cuatro *causas*, nos dice que es necesario que: “[...] recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros *al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad*.” (Aristóteles, *Metafísica*, A 983b1-3. Las cursivas son mías). En la medida en que lo ente sólo llega ser propiamente conocido en tanto se muestra en su ser-verdadero, se hace necesario encontrar la conexión interna entre lo ente y la verdad. De ahí que para Aristóteles, la ciencia de lo ente en cuanto ente —esto es, la filosofía primera, o filosofía en sentido estricto— sea necesariamente una ciencia de la verdad en un sentido primordial. Así, la interna conexión de ente y verdad es aquello que en primera y última instancia puede ser nombrada como la *cosa misma* que exige al pensar filosófico una continua reapropiación, y esto en la medida en que si bien el filosofar ya se mueve originariamente en el ámbito de la copertenencia entre ente y verdad, es la *cosa misma* la que abre el camino al pensar. El carácter *inicial* de la filosofía es este estar ya arrojada en la verdad y también el custodiarla. Lo cual quiere decir que la filosofía debe —y en esto radica su dificultad más propia— aprender a moverse en su ámbito, a insistir en él a fin de que ella adquiera la disposición justa por la cual permita a la *cosa misma* mostrarse, y así, irla aprehendiendo al ritmo y según los aspectos que ella va ofreciendo.

incluso no puede intentar alcanzarla si se aclara la dimensión en la que ella se mueve. La filosofía no es una búsqueda de la verdad porque ella se encuentra ya en el seno de la verdad misma, esto es, porque la filosofía es la experiencia pensante del desocultar del *ser* en favor de lo ente, es decir, ella se inaugura y se despliega con el propio acaecer del desocultar, de la apertura. ¿Qué es entonces lo que la filosofía indaga respecto de la verdad en la que ya se encuentra? Precisamente indaga su modo de darse, busca poner a la vista el despliegue esencial de la verdad, con lo cual la filosofía puede alcanzar una genuina pertenencia y correspondencia con su asunto. En este sentido, la filosofía en su carácter *inicial* no es otra cosa más que la resolución para arar el suelo fértil en el que ya se halla, para poder echar raíces en él, esto es, para ser ella misma, cada vez, el acaecer del *inicio*.

Sobre la base de estas consideraciones, al emprender la pregunta por el *ser* de lo ente a la luz de la pregunta por la verdad entendida como apertura, como ἀλήθεια, somos llevados necesariamente a una confrontación con la concepción tradicional de la verdad, la cual consiste en determinarla como una adecuación entre el juicio y la cosa a la que se refiere el juicio. Para poder hacer tal confrontación, es necesario que reconozcamos que al nombrar a la verdad a partir de la ἀλήθεια no se lleva a cabo una simple sustitución de términos motivada por afán de erudición, o por una ciega pasión por lo antiguo, sino que con ello se señalan fenómenos de un talante distinto, es decir, despliegues del pensar que corresponden a su modo con el asunto del que se ocupan. Las palabras con las que son nombrados los fenómenos en su acaecer inaugural están atemperadas por el modo como éstos se dan, ellas tratan de acoger en su nombrar aquello que es nombrado, de señalarlo según la manera como es experimentado en su despliegue. En ello radica la tarea y función esencial de los conceptos filosóficos. Así, al remitir el fenómeno de la verdad a la ἀλήθεια distinguiéndola de la verdad como adecuación se busca, por tanto, restituir la fuerza mostrativa de las palabras, su capacidad para ser depositarias de la esencia de lo que en ellas quiere llegar a

mostrarse.<sup>55</sup> En este sentido, hemos de preguntarnos si en aquello que nombramos con la palabra verdad en el sentido de adecuación está contenida la experiencia inaugural de la ἀλήθεια, y en caso de que así sea, habremos de traer a la vista de qué modo está contenida y los supuestos sobre los que ella se erige. De este modo se nos irá mostrando qué es lo que aún queda por preguntar respecto del fenómeno de la verdad en su interna conexión con el ser de lo ente, y cómo es que esto que queda aún por preguntar es lo que abre la posibilidad de pensar la distinción de lo que Heidegger nombra como *primer inicio* y *otro inicio*.

*II. Observaciones acerca de la relación de fundamentación entre la verdad como adecuación y la verdad en tanto que ἀλήθεια.*

Al poner en relación la concepción de la verdad como adecuación y la concepción de la verdad en tanto que ἀλήθεια estamos reconociendo que la legitimidad de la primera se funda de algún modo sobre la segunda, y que por tanto, la concepción de la verdad como corrección no puede ser tomada simplemente como una desviación negativa respecto de la ἀλήθεια. Toda relación de fundamentación implica que desde lo fundamentado se pueden seguir los rastros por los cuales se pueda poner a la vista el fundamento mismo. Sólo de este modo queda restituida la legitimidad de lo fundado. Sin embargo, procediendo de esta manera también se nos presenta la dificultad de desentrañar el modo como el fundamento mismo ejecuta su función propia, el fundamentar. En la pregunta por la fundamentación

---

<sup>55</sup> Aquí hemos de destacar la importancia que tiene el habla, el λόγος, en el proceder que se atiene a *las cosas mismas*, es decir, en el proceder fenomenológico. Las palabras no son sólo medios de expresión de experiencias vividas, es decir, no son un momento posterior a una previa percepción de los fenómenos a los que se refieren, sino que por el contrario, constituyen el momento en el que los fenómenos son propiamente “captados” en su dación primordial. Esto se debe a que el λόγος no se limita a ser una facultad por medio de la cual se enuncia algo acerca de algo que previamente ya se ha presentado; antes bien, el λόγος es la dimensión primaria y fundamentalmente vinculante en la que algo puede llegar a presentarse a alguien. De este modo, el λόγος no es sólo enunciación predicativa, sino también el ámbito de mostración en el que los fenómenos se hacen transparentes, esto es, el λόγος pertenece a la constitución de la apertura en cuanto tal.

está contenida, de un modo necesario, la cuestión del fundamento, del modo como se lleva a cabo el fundar. Por tanto, no se trata sólo de legitimar a lo fundado, sino también de que el fundamento mismo se acredite en su propio carácter, de que el fundamento vaya mostrando los modos y las vías por las cuales se instala como tal. En el caso de la pregunta por la relación de las dos concepciones de la verdad ya señaladas queremos ver no sólo de qué modo la corrección presupone y está necesitada de la apertura, sino también cómo es que ésta se da en tanto que fundamento, cuál es la manera en la que ella se despliega en su esencia.<sup>56</sup>

La concepción tradicional de la verdad señala que ésta se da a la manera de una adecuación enunciante entre el entendimiento y aquello a lo que el entendimiento se refiere en cada caso; dicha adecuación llega a ser correcta en tanto que, dentro de la relación de entendimiento y cosa, aquél enuncie algo de las cosas respecto de lo que son y del modo en el que son, o bien llegue simplemente a captarlas en su esencia. Así, Aristóteles nos señala un aspecto fundamental de la verdad en tanto que adecuación: "Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que afirmamos, nos ajustamos a la verdad."<sup>57</sup> El entendimiento

---

<sup>56</sup> Una consideración más profunda acerca de la relación de fundamentación entre la verdad como adecuación y la verdad en tanto que ἀλήθεια, en la que se destacan aspectos metodológicos de suma importancia, la hallamos en el trabajo de Alejandro Vigo llamado *Arqueología y aletheiología y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 17-38, 87-116.)

<sup>57</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 1051b 6-9. Aquí no debemos dejar de destacar que la adecuación, en tanto que ajustarse del alma a la verdad de las cosas, abarca tanto a los entes en los que hay composición y división, como a aquellos que son simples. Sin embargo, el modo de darse la adecuación, la manera como el alma se ajusta a la verdad respecto de cada uno de los modos de ser de lo ente no es el mismo. Respecto de los entes que aceptan composición y división, la adecuación consiste en enunciar algo de algo (λόγος ἀποφαντικός), esto es, señalar cómo se da un determinado estado de cosas respecto de un ente, como sucede en la proposición 'Sócrates es blanco' o bien 'el hombre es un animal racional'. Sin embargo, respecto de las cosas simples, la verdad no se da como una afirmación y captación de una cosa respecto de otra (esto es, la κατάφασις que se da en el λόγος ἀποφαντικός), sino que se da como una simple aprehensión del qué de lo ente (es decir, se trata de una φάσις en la que lo ente simple es alcanzado y dicho — θιγεῖν καὶ φάναι— en su esencia). De igual modo, la manera como se da la falsedad, la no-adequación, respecto de ambos modos de ser de lo ente es distinta: en el caso de lo compuesto, la

enuncia, pues, una pro-posición que es confrontada con las cosas en su qué y su cómo, o bien simplemente se dirige a la cosa en tanto ésta se muestra tal como es y la capta en su esencia, en su ser verdadero. Ahora bien, para que la correcta adecuación sea posible se necesita que el entendimiento no sólo se refiera a las cosas, sino también que se atenga a ellas en tanto que se le presentan, es decir, necesita ser capaz de mantenerse en una dirección precisa ante aquello que es representado a fin de que se ajuste a su verdad. Este atenerse sólo se da en la medida en que las cosas pueden presentarse ante el entendimiento, es decir, surjan en una dimensión que permita dicho estar-ante; sin embargo, dentro de la concepción de la verdad como adecuación, lo que brinda esta posibilidad de la presentación primordial no es considerada a fondo, en tanto que lo que importa es sólo que el representar enunciante o la captación del entendimiento sea capaz de homologarse frente a aquello que está ya ahí presente, descubierto, dentro su ámbito de operación. Más allá de la controversia de si en el representar del entendimiento se ha donado ya, o no, la realidad efectiva de las cosas, más allá de las posiciones idealistas y realistas, la verdad como corrección se mueve principalmente dentro del vínculo entre entendimiento y cosas, y desde ahí determina los problemas que se deben afrontar para determinar la esencia de la corrección y de la incorrección del enunciar o del aprehender.

Si nos detenemos a mirar las condiciones sobre las que es posible la verdad entendida como la adecuación del enunciado con la cosa, podemos observar que el representar enunciante y la aprehensión están necesitados, como hemos dicho, de la presentación primordial de aquello a lo que se atiene, es decir, necesita de la posibilidad de la comparecencia de lo ente. Esta posibilidad de comparecencia no se da en virtud de que el entendimiento se encuentre en principio como desconectado de lo ente y entonces proyecte un puente que lo lleve ante lo ente, sino que ella se da porque de antemano el entendimiento se encuentra en medio de lo ente, esto es, se encuentra, a una con lo ente, en un ámbito vinculante, en

---

falsedad consiste en engañarse (ἀπατηθῆναι) mientras que respecto de lo simple la falsedad consiste en un ignorarlo, es decir, en un no-poder-pensar aquello que se intenta pensar (ἀγνοεῖν).

un ámbito en el que todo lo que es y puede ser llega a hacerse presente. Éste ámbito vinculante es lo que da lugar, en principio, a que el entendimiento pueda estar referido y atendido a lo ente; lo vinculante es el espacio libre para el representar. Sobre la base de eso vinculante, lo ente puede presentarse ya como aquello que él propiamente es, o bien aparecer como aquello que él no es, y de este modo puede lo ente marcar la pauta para el representar y el enunciar correspondiente. De igual modo, sólo en el ámbito vinculante puede el entendimiento perder su atención a lo ente, desviarse de él e incluso desfigurarlo. Lo vinculante es, así, el espacio libre para el comparecer de lo ente y para la posibilidad de que sea éste lo que marca la pauta para el representar. En suma, la verdad en tanto adecuación está necesitada de un fundamento que sea capaz de poner en libertad el movimiento representador del entendimiento y el comparecer de lo ente, un fundamento que se dé de tal modo que permita a lo ente y al entendimiento venir al encuentro. ¿A dónde nos remite, entonces, este fondo que posibilita el dirigirse, el representar y el atenerse a lo ente? Dicho fondo nos remite precisamente a la apertura, a la dimensión vinculante de lo abierto que se dona de un modo concomitante e imperante a la presentación de lo ente en su totalidad. Que a lo ente le pertenezca constitutivamente el estar al descubierto, el ser-verdadero, no significa que con ello lo ente en particular se presente como siendo efectivamente lo que él aparenta ser. Más bien, el ser-verdadero apunta al fenómeno fundamental por el cual lo ente puede recién presentarse de éste o de aquel modo. De esta manera, al decir que la ἀλήθεια y lo ente se pertenecen esencialmente con ello se quiere señalar que lo ente en su totalidad sólo llega a exponerse *en* el ámbito primordialmente vinculante de la apertura. En este mismo sentido, lo ente en particular sólo puede quedar al descubierto en lo que él es o en lo que aparenta ser en cada caso dentro dicho ámbito, y en consecuencia con ello, la verdad y el error del representar o del captar del entendimiento se encuentra, a una con lo ente, ya siempre inmerso en la donación primordial del ámbito vinculante, en la apertura.

En virtud de lo anterior, la verdad en tanto que apertura se acredita como el fundamento de la verdad como adecuación, en la medida en que ésta necesita del ámbito que aquella dispone para poder ejecutarse en plenitud. Si no se diese en primer lugar la apertura del ámbito vinculante de comparecencia, sería imposible tanto la presentación de lo ente como el poder dirigirse y el atenerse a él, es decir, faltaría la condición que posibilita tanto al enfrentarse a lo ente, como el adecuarse en cuanto tal. De ahí que Heidegger nos señale que: “Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia.”<sup>58</sup> Con esto, la verdad como adecuación no pierde su legitimidad, sino que por el contrario ella encuentra su ámbito propio de validez al interior de la apertura. La verdad como adecuación se necesita ahí cuando en la apertura lo ente hace acto de presencia, y de este modo, exige al mirar del entendimiento que fije su atención en él a fin de que lo conozca en sus distintos aspectos, de que lo salvaguarde frente a posibles desfiguraciones, en suma, a fin de que el entendimiento se comporte respecto de lo ente en la dimensión en la que éste puede mostrarse tal y como es. De este modo, la verdad en tanto que adecuación es el despliegue del intento por permanecer en la custodia de aquello que se manifiesta sobre el fondo del ámbito vinculante de presentación.

Ahora bien, erraríamos en nuestro preguntar acerca de la relación de fundamentación entre apertura y adecuación si ahora nos cuestionáramos si en la verdad como adecuación se alcanza a lo ente en su ser real, o si lo ente sólo llega a presentarse en el espacio de lo ideal. Erraríamos porque preguntando de este modo sólo nombraríamos de un modo confuso a la apertura, al ámbito vinculante de presentación de lo ente. Decimos de un modo confuso porque al añadir a la apertura el *carácter* de real o de ideal, nos desviamos de la apertura en cuanto tal pues con ello sólo nombramos aspectos que no son evidentes de suyo, y que implican en buena medida una toma de postura frente a la apertura. Por tanto,

---

<sup>58</sup> Martin Heidegger. “De la esencia de la verdad” en *Hitos*. p.156.

preguntar apropiadamente por la apertura y por el modo en que ella fundamenta a la verdad de la adecuación nos obliga a abandonar toda posible postura frente a ella, es decir, nos exige a mantener la atención puesta en la adecuación como un fenómeno que se da *en* la apertura, a fin de que con ello nos veamos remitidos al modo como el propio fundamento se despliega en su ser. Para poder llevar esto a cabo, será preciso desarrollar todavía una consideración acerca de la adecuación.

En las modalidades del darse la adecuación ofrecidas por Aristóteles, debemos destacar que la afirmación verdadera, o la simple aprehensión y enunciación se dan en todo caso como un *ajustarse* a la verdad, al estado de desoculto de lo que se muestra. En este mismo sentido, la falsedad consiste en un *no-ajustarse* a lo que se muestra, esto es, en un *no-enunciarlo* de acuerdo al modo como se presenta, o bien, en un *no-captar* lo que aparece. De ahí que para Aristóteles la verdad no se da simplemente en las cosas —“[...] pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso [...]”—<sup>59</sup> sino que acontece propiamente en el espacio de encuentro entre alma y cosas, esto es, el estado de desoculto de los distintos modos de ser de lo ente se da como un estar desoculto *ante*, lo cual tiene como consecuencia que la verdad sea ese *ajustarse* a lo desoculto en cuanto tal. Esto no contraviene al hecho de que el Estagirita afirme que “[...] cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser [...]”,<sup>60</sup> pues las cosas que más ser tienen —es decir, aquellas que *permanecen siendo por más tiempo* lo que propiamente son, aquellas cuya existencia concreta es incorruptible en la mayor medida posible— son las que resultan más cognoscibles por naturaleza, esto es, son las que permanecen naturalmente en un continuo estado de desoculto. Sin embargo, vistas las cosas desde la verdad como adecuación, el fundamento sobre el cual se puede captar o enunciar lo desoculto, el fondo que posibilita el desocultarse y el comparecer de lo ente permanece dado por supuesto, y por tanto, el modo como se da el ámbito vinculante de comparecencia en favor de lo ente y en favor de la captación de lo

---

<sup>59</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 1027b 25-27.

<sup>60</sup> *Ibid.* 993b 30-31.



ente permanece en la oscuridad. En la concepción de la verdad como adecuación, como un ajustarse a lo desoculto, impera la apertura que a todo lo abarca, y esto de un modo tal que se la deja sin cuestionar en su propio modo de darse, es decir, como la ἀλήθεια de lo ente en su totalidad. Esto quiere decir que si bien hemos encontrado el ámbito de validez de la verdad como adecuación, con ello no se ha ganado aún su fundamento, y que por tanto hemos radicalizar en la comprensión de la apertura y de la ἀλήθεια en cuanto tales si es que la verdad como adecuación ha de recibir alguna vez su auténtica legitimidad.

Con base en lo anterior, se nos hace evidente que en el fondo de la verdad como adecuación yace algo que necesita ser aclarado en su carácter de fundamento, a saber, el modo como la apertura, la ἀλήθεια, acontece como aquello abre la dimensión de comparecencia de lo ente en su totalidad. En la verdad como adecuación resuena la ἀλήθεια, pero como algo dado por supuesto. Este supuesto, en la medida en la que queramos mantener un estricto apego a las cosas mismas, es precisamente lo que se nos hace menesteroso de aclaración. Pero esto que se nos presenta como necesitado de aclaración sólo puede ser evidenciado en su necesidad en la medida en que nos veamos confrontados con la concepción del ser de lo ente que da lugar a la presuposición del darse de la apertura, de la ἀλήθεια. Acerca de esto, hemos de advertir que lo que aquí llamamos presuposición no debe ser tomado como una mera negligencia del pensar, sino que debe ser entendido a partir de cómo es que la *cosa misma* es la que abre el camino al investigar, es decir, se debe poner en evidencia que la filosofía sólo se pone en movimiento dentro del ámbito de aquello que se le presenta como digno de ser pensado, y esto en virtud de aquello que su asunto le muestra, pero también a partir de aquello que de algún u otro modo se le deniega. Esto debe servirnos de pauta para no exagerar los alcances de aquello que Heidegger pone al descubierto a la luz de la pregunta por la *verdad del ser* por lo que respecta a la distinción histórico-fundamental de un *primer inicio* y un *otro inicio*.

III. *La experiencia inicial de la copertenencia entre ser y ἀλήθεια (primer inicio) y la necesidad de la fundación de la experiencia inicial de la copertenencia (otro inicio).*

En nuestras últimas consideraciones acerca de los rasgos fundamentales de la concepción de la verdad como adecuación señalamos que lo verdadero, el estado de desoculto (τό ἀληθές), se da en mayor medida respecto de aquellas cosas que *permanecen* existiendo por mayor tiempo. Dicho de otro modo, lo primordialmente verdadero es aquello que permanece *siendo* lo que es por más tiempo dentro de la apertura, dentro de la ἀλήθεια. Pero si lo que es más verdadero implica un permanecer siendo, un mantenerse *presente* respecto de aquello que puede padecer el generarse y el corromperse, entonces la ἀλήθεια misma debe mantener una relación respecto de lo desoculto en la que ella sea aquello que impera en el fondo de todo venir a presencia y de todo estar en ausencia, esto es, la ἀλήθεια ha de darse precisamente como aquello estable y permanente que es capaz de soportar el presentarse y el ausentarse de lo ente en su totalidad, a lo cual hemos llamado ámbito vinculante de la presencia. A partir de estas breves indicaciones en torno a la ἀλήθεια nos preguntamos: ¿cómo se experimenta y cómo se concibe en el *inicio* de la filosofía, en el pensar griego, al ser de lo ente, tomando en cuenta que la ἀλήθεια es un carácter —y más aún, el carácter fundamental— perteneciente a lo ente mismo, y esto a tal punto que es en el darse de la ἀλήθεια donde lo ente se presenta en su totalidad?

Para el pensar *inicial* es evidente el hecho de que las cosas están determinadas por el continuo venir a presencia y el precipitarse en la ausencia, por el venir a la manifestación y el precipitarse en la ocultación. ¿Qué significa esta evidencia? Significa que para dicho pensar el campo de despliegue de su mirar y de su interrogar estaba ya abierta, despejada, una dimensión en la que pudieron ser captados, a una, estos movimientos en su reciprocidad y como aquello que gobierna sobre lo ente en general. Esto quiere decir que lo evidenciado para dicho

pensar no era simplemente lo que ocurría dentro de estos movimientos recíprocos, sino también, y quizás de un modo todavía más primordial, el fondo sobre el cual podía ser percibida aquella reciprocidad. Dicho de un modo más claro, junto con el continuo movimiento de manifestación y ocultación de las cosas, el pensar *inicial* experimentó la *presencialidad* [*Anwesenheit*] de lo ente, es decir, el fundamento estable que delimita y mantiene reunido el acontecer de lo ente. Esta *presencialidad* (παρουσία) de lo propia y eminentemente ente (οὐσία), en tanto que fundamento de dicho acontecer, es lo que acaba por ser nombrado en la expresión ὄν ἢ ὄν, lo ente *en cuanto* ente, el *ser* de lo ente.<sup>61</sup> Ahora bien, en la medida en la que la *presencialidad*, el *ser* de lo ente, es lo que da fundamento al manifestarse y al ausentarse de lo ente —esto es, en la medida en la que es la persistencia de la apertura en la que lo ente viene a estar presente y en la que se precipita en la ausencia— dicha *presencialidad* es la ἀλήθεια de lo ente en su totalidad, es el fenómeno fundamental que, perteneciendo a lo ente mismo, lo deja surgir en el ámbito despejado y vinculante de la presencia, y en dicho ámbito lo mantiene y lo domina. Estas caracterizaciones experimentadas en el pensar *inicial* acerca de la *presencialidad* de lo ente en tanto que ἀλήθεια no son meras atribuciones añadidas, sino que cada una de ellas nombra el modo único del darse del *inicio*. Este modo único en el que se reúnen el dejar surgir vinculante a lo ente hacia lo abierto de la *presencialidad*, el ahí mantenerlo y el ahí dominarlo es nombrado por el pensar *inicial* como φύσις. Lo cual quiere decir que el acaecer del *inicio*, de la verdad del *ser*, está abrigado en el desplegarse de la φύσις. Esto significa que con la palabra φύσις no se nombra una región de lo ente, ni es una

---

<sup>61</sup> En el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles nos da indicaciones acerca de por qué la οὐσία es algo así como fundamento de lo ente. Al inicio del libro leemos: “Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la sustancia es su primera parte” (1069a 18-20). El carácter primario de la sustancia al que alude Aristóteles consiste en que si no hubiese la sustancia, entonces la totalidad del universo, su unidad compleja, carecería del sustento y de la cohesión que de hecho le pertenece. La sustancia es fundamento, en cuanto primera parte, pues ella es lo que permanece como soporte de todo lo que está sujeto a movimiento. De ahí que la sustancia primera sea el principio, el ἀρχή del movimiento del universo en su totalidad.

mera interpretación impuesta al *ser* de lo ente, sino el ensamble de la manera como acontece la *presencialidad*, la ἀλήθεια, de lo ente en su totalidad. De este modo, lo que experimenta primordialmente el pensar *inicial* es su estar situado en el acaecer de la dimensión de la abierta de la φύσις. En correspondencia con ello, aquello que se presenta como el asunto del pensar es el modo en el que la φύσις impera respecto de lo ente sacándolo de lo oculto y haciéndolo surgir a la dimensión de lo abierto, esto es, cómo es que la ἀλήθεια acaece en favor del descubrimiento de lo ente en su totalidad. De ahí que Heidegger señale lo siguiente: “La ἀλήθεια en cuanto estar desocultado congrega en sí el sentido primigenio de la palabra originaria φύσις.”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Martin Heidegger. *Las Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica». p. 123. Aquí debemos hacer una aclaración acerca del concepto de φύσις tal y como lo piensa Heidegger, en tanto que en nuestros análisis anteriores acerca de la ἀλήθεια hemos tomado como referencia el pensar de Aristóteles, quien en el libro Λ de la *Metafísica* parece indicar hacia una οὐσία aún más fundamental que la φύσις, y que por tanto sería ésta la que se acreditaría como propiamente como el *ser* del ente en tanto que mueve sin ser movida, a saber, la intelección (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις). Para el Estagirita, la φύσις no puede ser sustancia primera en un sentido primordial en la medida en la que ella mueve y es movida, es decir, ella es el principio de movimiento de las llamadas sustancias sensibles, pero a la vez, su modo de imperar sobre los entes sensibles, su modo de mover se da *con vistas a algo* (τὸ οὐ ἕνεκα) en lo cual ella consuma su movimiento. Esto *con vistas a lo cual* se mueve la φύσις en su totalidad sería su disposición de partida (ἀρχή), pues dicha disposición de partida sería aquello que mueve sin ser movido, y de este modo, aquello que funda el orden al que se atiene todo lo físico. Así, para Aristóteles, la φύσις se mueve con vistas a lo inteligible y a lo deseable. Ahora bien, que el νοῦς es esto que mueve sin ser movido aún de modo más primordial que lo deseable (τὸ ὄρεκτόν) lo señala Aristóteles del siguiente modo: “Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo.” (Aristóteles. *Metafísica*. 1072a 29). Esto quiere decir que para que lo deseable pueda ser buscado como tal es necesario que lo deseable aparezca en cuanto tal, esto es, lo deseable debe ser primordialmente inteligible, y esto no de un modo como si unas veces lo fuese y otras no, sino que lo inteligible ha de permanecer siendo inteligido a fin de que la totalidad de lo ente se mantenga en su orden esencial. En consecuencia con esto, el νοῦς es el acto consumado (ἐντελέχεια) que funda el modo de darse de la φύσις. Con base en esto, la separabilidad que le atribuye Aristóteles al νοῦς no apunta a que éste se encuentre en una región de lo ente más allá de lo físico, sino que es el principio *interno* de la φύσις que domina a toda ella desde su fundamento, y que por tanto, no tiene mezcla con algún ente en particular, pero que tampoco es idéntico a la φύσις. Sobre estas indicaciones preguntamos: ¿por qué puede Heidegger afirmar, como lo hace en su interpretación sobre Aristóteles (Cfr. Martin Heidegger. ‘Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles,

Con base en lo anterior ahora nos preguntamos: ¿cómo es experimentado y elevado a pregunta el desocultamiento de lo ente en su totalidad en el pensar *inicial*? Una indicación para esto lo encontramos en aquello que se interroga en dicho pensar, a saber, lo ente en cuanto tal. El preguntar inaugural no se cuestiona acerca de si lo ente existe o no, sino que investiga precisamente a partir de la evidencia de la presencia de lo ente. A partir de dicha evidencia, lo investigado resulta ser aquello que el ente propiamente es, esto es, el preguntar *inicial* se mueve en la dirección que nos señala Aristóteles al inicio del libro Γ de la *Metafísica*: “Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le

---

*Física* B, 1' en *Hitos*. pp. 199-249) que la φύσις es el ser de lo ente y no el νοῦς? En el texto señalado, Heidegger no hace ninguna alusión directa al νοῦς, pero esta “omisión” nos da que pensar. A nuestro parecer, como ya hemos señalado, el νοῦς del que nos habla el Estagirita es un principio *interno* de la φύσις —la cual es concebida aquí como un cierto modo de ser, como una ἔξις τις, que impera sobre lo ente en general, y no como un género particular de lo ente— razón por la cual la caracterización esencial de ésta consiste en ser aquello que tiene dentro de sí el principio de movimiento y de reposo (*Cfr.* Aristóteles. *Física*. 192b 13-14). Vistas las cosas así, el llamado νοῦς no es un principio *meta*-físico, sino que se trata de una disposición de partida *trans*-física, esto es, que atraviesa a toda la φύσις a la vez que la mantiene unida al gobernar sobre ella como aquello con vistas a lo cual ella se mueve. Dicho de otro modo, la φύσις al tener como disposición de partida interna al νοῦς se mueve y se *extiende* (ὀρέγομαι) deseando con vistas a él; y en tanto que el νοῦς es ἐντελέχεια —es decir, la culminación inherente al moverse de la φύσις— la φύσις es preservada en su modo de ser, en su desiderativo *extenderse* en el que lo ente en su totalidad viene a presencia, por la manera como el νοῦς gobierna en ella. Así, Aristóteles nos dice lo siguiente: “En efecto, dado que afirman que en todas las cosas la naturaleza aspira [ὀρέεσθαι] a lo mejor, y que es mejor ser que no ser [...] pero es imposible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consumó el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que el perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustancia.” (Aristóteles. *Acercas de la generación y la corrupción*. Trad. Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé. Madrid, Gredos, 1987. 326b 27-34.) Sólo porque el νοῦς es la disposición de partida de la φύσις —esto es, porque el νοῦς es aquello que *conserva y consume* (ἐντελέχεια) en su unidad originaria a la φύσις, y que por tanto, es algo que pertenece primordialmente a la esencia de la φύσις, y sólo a partir de este es que se da como una de las potencias de la ψυχή— puede la φύσις ser concebida a la manera de la ἀλήθεια en el sentido en el que Heidegger la tematiza, a saber, como: “[...] el presentarse del ausentarse de ella misma que está en camino a partir de sí misma y hacia sí misma. En cuanto tal ausentarse, sigue siendo un retroceder-hacia-sí, pero que es sólo el camino para un abrirse.” (Martin Heidegger. ‘Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1' en *Hitos*. p. 247.)

corresponde de suyo.”<sup>63</sup> Este modo de investigar, de situarse en medio de lo ente preguntando por su *ser*, está atemperado y determinado por el modo como se padece la apertura de lo ente, y que, como hemos señalado, marca el acontecimiento inaugural del filosofar y de la historia. Acerca del temple fundamental y determinante del pensar *inicial*, Aristóteles nos dice lo siguiente: “Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [asombro]”.<sup>64</sup> Ante todo, debemos tener en consideración que en todo temple fundamental se abre el modo como la existencia del hombre se encuentra ya expuesta en medio de lo ente en su totalidad, es decir, en el temple fundamental se ensambla y se atempera la relación de la existencia humana con lo ente a partir de su fundamento imperante, y a una con ello, se inaugura la posibilidad de comprender, de proyectar, el horizonte de despliegue de dicha relación. La apertura —en tanto ámbito vinculante y fundamental— en la que la existencia humana ya siempre se encuentra de algún u otro modo acaece de tal manera que ella abre, sitúa y bosqueja el proyecto correspondiente siempre con un determinado temple. La comprensión que aquí se proyecta es la correspondencia originaria al modo atemperado de darse la apertura de lo ente, en la cual se asume la determinación proveniente de dicho modo. La comprensión, el proyecto correspondiente con el temple fundamental no es arbitrario en la medida en que el horizonte sólo es proyectado dentro de los límites que el temple determina. En este sentido, las posibilidades de despliegue de la comprensión son siempre finitas, pero no por una incapacidad o por una ‘falta de tiempo’, sino porque el temple fundamental, en su determinado modo de darse, no sólo abre sino que también cierra, es decir, delimita el ámbito de despliegue de la efectiva ejecución de la comprensión.<sup>65</sup> Así, las distintas figuras que cobran la

---

<sup>63</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 1003a 21-22.

<sup>64</sup> *Ibid.* 982b 12-13.

<sup>65</sup> En este punto no debemos caer en la confusión de que al investigar acerca de aquello cerrado por el temple fundamental, con ello se está yendo más allá de los límites de la apertura. Vistas las cosas de este modo, se estaría pensando que el cerrar llevado a cabo por el temple acaba por dejar algo fuera de su ámbito abierto. Más bien sucede que lo cerrado sólo puede relucir a la luz de lo abierto, razón por la cual la apertura abarca también a lo cerrado, y en este sentido, la

correspondientes ejecuciones del comprender varían precisamente en virtud del modo como el pensar se atiene tanto a aquello que le presenta al descubierto, como a aquello que se le sustrae en el ámbito despejado de la apertura. Con base en esto, preguntamos: ¿cuál es la esencia del temple determinante del pensar *inicial*, del asombro, y cuáles son, entonces, los límites dentro de los que se mueve el despliegue de dicho pensar?

El modo como es experimentada la apertura de lo ente, nos ha dicho Aristóteles, radica en el asombro, el cual debe ser entendido aquí a partir de la evidencia que motiva la pregunta por el *ser* de lo ente; pero dicho modo de preguntar viene, a su vez, determinado por la manera como se dona la apertura, esto es, por el modo como es padecida ella en su atemperar. Esto quiere decir que el asombro viene determinado por el imperar de la *presencialidad* de lo ente, a la vez que el asombro es lo que atempera desde su fundamento el peculiar modo de abrirse de la *presencialidad* de lo ente en su interrogabilidad. En este sentido, Heidegger nos señala que: “[...] *el temple es eso que dis-pone [Ver-setzende]*, y dispone de tal manera que funda concomitadamente el tiempo-espacio de la disposición misma.”<sup>66</sup> Esto quiere decir que el temple —en este caso, el asombro— no es un momento posterior al darse de la apertura, es decir, no es un elemento añadido a ella, sino que es aquello que se da en el acaecer mismo de la apertura como el núcleo a partir del cual se determinan tanto la manera del comportamiento del hombre en su relación lo ente, como también la referencia de aquél al *ser*. Porque el temple atempera y dispone de un modo fundamental, él establece la dimensión situacional a partir de la cual la existencia humana se puede plantear la pregunta por lo ente en cuanto tal, a saber: el estar-ya-en-

---

delimitación realizada por el temple fundamental, por el modo de darse de la apertura, es finita en el sentido de que ella siempre se da como una modalidad en la que están abarcados completamente —en la dimensión despejada en dicha modalidad— lo abierto y lo cerrado, lo desoculto y lo oculto. En este mismo sentido, todo despliegue filosófico desarrollado en correspondencia con su temple acaba por ser radical y pleno, es decir, acaba por exponer con suficiencia un saber fundamental.

<sup>66</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica». p. 144.

medio-del-ente. En dicha situación abierta y atemperada por el temple fundamental es donde el hombre recién se encuentra en la dimensión a partir de la cual está expuesto a una decisión acerca de su esencia; lo que el hombre pueda llegar a ser depende de que él esté a la altura de la exigencia proveniente del temple fundamental que lo determina. En el temple fundamental se expone desde su raíz de la posibilidad de fundar, desde el pensar, la relación histórica del hombre con lo ente a partir de su referencia al *ser*. De ahí que Heidegger destaque lo siguiente: “[...] el temple nos dispone, a decir, nos dispone en tal y cual *referencia al mundo*, en tal y cual transfiguración o velación del mundo, en tal o cual resolución u oclusión de nuestro *sí mismo*, el cual es *esencialmente* un ser-en-el-mundo.”<sup>67</sup> En la medida en la que el temple fundamental crea el espacio de interrogabilidad de lo ente —en tanto que expone al ser-en-el-mundo al juego entre la transfiguración del mundo [*Weltverklärung*] y la velación [*Weltverhüllung*] del mismo— con ello establece también la *necesidad* [*Noſ*] en la que se sostienen las relaciones de lo ente con la existencia humana y su referencia al *ser*. Esto significa respecto de la existencia humana que el disponer del temple fundamental abre, entonces, la dimensión en la que el pensar se despliega como la correspondencia a la *necesidad* proveniente del *ser* de lo ente; con respecto a lo ente significa la posibilidad de que éste sea captado en su esencia, en su fundamento.

Ahora bien, la *necesidad* del asombro se da, como ya hemos dicho, a partir de la evidencia de la insoslayable *presencialidad* de lo ente. La *necesidad* misma pertenece al modo como el hombre se relaciona y se comporta respecto de lo ente, pero no como si en dicha relación y comportamiento hubiese una falta de acabamiento, sino como aquello que mantiene al hombre y a lo ente ya siempre en la posibilidad de una relación originaria. En este sentido, la *necesidad* no remite a una carencia ni respecto de lo ente ni respecto del hombre; ella no tiene un carácter negativo que dé lugar a una imposibilidad. Más bien, la *necesidad* remite aquí a un peculiar modo de excedencia, o más precisamente, a una abundancia

---

<sup>67</sup> *Ibid.* p.150.



que se da ahí en lo ente mismo, a saber, que lo ente, más allá de sus modos, de sus cambios, de sus diversas maneras de comparecencia, simplemente es, esto es, se presencia como desoculto. Dicho de otro modo, la *necesidad* tiene su proveniencia y su modo de atemperar a partir del fondo de lo ente, esto es, a partir del *ser* de lo ente, razón por la cual la *necesidad* pertenece al *ser* mismo. Por tener dicha proveniencia, es *desde la necesidad* que el hombre queda dispuesto en el ámbito de la decisión acerca de su esencia, y a una con ello, queda preparada la dimensión de sentido en la que lo ente puede llegar a ser captado y preservado en lo que le corresponde de suyo. De ahí que para Heidegger: “Esta necesidad [en la que todo despliegue filosófico tiene su *inicio*] pertenece a la verdad del *ser* mismo. Posee su *donación* más elevada al ser el fundamento del ser-necesario [*Notwendigkeit*] en torno a las posibilidades más elevadas, en cuyos caminos el ser humano al crear sobrepasa y retorna mediante el ente a la verdad del *ser*.”<sup>68</sup>

La *necesidad* que sobreviene con el abrirse de lo ente a partir del asombro —a partir del imperar de la *presencialidad* de lo ente— y que dispone la dimensión de la decisión acerca de la esencia del hombre y de lo ente consiste, al parecer de Heidegger, en el *no-saber-salir-ni-entrar* [*Nicht-aus-und-ein-Wissen*].<sup>69</sup> Con esta caracterización se busca apuntar a la disposición fundamental del hombre en medio de lo ente a partir del imperar de la *presencialidad*, de la ἀλήθεια. Como hemos señalado, el modo de darse la apertura de lo ente en el pensar *inicial* acontece de tal modo que lo todo lo *que-es*, junto con sus variaciones, apariencias, duraciones, junto a su formación y deformación se muestra primordialmente en su simple *factum* de venir a presencia. Pero este venir a presencia está dominado por el ensamble indiferenciado de aquello que es dejado en libertad para alcanzar una forma visible, determinada (μορφή-εἶδος) y consistente, y aquello que se sustrae a semejante posibilidad de determinación y visión. En virtud de este modo de comparecencia de lo ente a una con lo no-ente,

---

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>69</sup> *Cfr. Ibid.* p.142.

lo ente se presenta como lo indiferenciado [*Unentscheidenen*] en cuanto a su esencia, es decir, se muestra como no aclarado en su distinción respecto de lo no-ente (*ser*). El *no-saber-salir-ni-entrar* dispuesto por el asombro consiste, pues, en ese encontrarse de la existencia humana en medio de lo ente atravesado por una cierta negatividad, la cual consiste en que dicha existencia se halla dispuesta en medio [*Zwischen*] de la indiferencia [*Unentscheidenheit*] de lo que el ente propiamente es a diferencia de lo no-ente. La existencia humana se halla referida y necesitada por el pliegue que marca la relación necesaria entre *ser* y ente, con lo cual se bosqueja el proyecto de despliegue de la diferencia entre ambos. En el temple fundamental *inicial* se abre entonces ese ser-necesario a partir del cual se dispone ese ámbito despejado, ese estar en medio, a partir del cual se hace necesaria la comprensión de la diferencia entre lo ente y lo no-ente, entre “[...] aquello que es el ente en totalidad en cuanto ente y aquello que se impone como lo inestable, lo ausente de forma y lo que arrastra consigo, y a la vez esto significa aquí siempre: lo que enseguida se retrae [*sich entzieht*]”.<sup>70</sup> El despliegue de esta

---

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 149. Como veremos un poco más adelante, la diferencia entre lo ente y lo no-ente puede ser pensada —es decir, se decide— de dos modos. Uno de ellos corresponde a la experiencia metafísica de la verdad, en la cual lo digno de ser preguntado es lo ente, y por tanto, la concepción que surge ahí de lo no-ente se da a partir de la esencia de lo ente. Esta experiencia metafísica de la diferencia, del *no*, se da dentro de los límites de la verdad de lo ente. El otro modo de pensar dicha diferencia, el cual es aún más originario para Heidegger, se da a partir de la experiencia ontológica de la *verdad del ser*, en la cual acaece la diferenciación entre el *ser* mismo y lo ente, entre aquello que se sustrae a las determinaciones propias y esenciales de lo ente —es decir, lo ausente de forma y que arrastra consigo; lo que enseguida se retrae, y que por tanto, respecto de lo ente es lo propiamente *no-ente*, o bien, la *nada de lo ente*— y aquello que persevera en las determinaciones entitativas esenciales. Esta diferencia desde la *verdad del ser* —que es la que, según Heidegger, no se alcanza a experimentar *inicialmente* en las posibilidades del interrogar propias del asombro— posibilita aquella otra al interior de lo ente. A una con ello, en dicha diferenciación entre *ser* y ente se decide el destino del pensar *inicial*, su estar atendido y el tener que custodiar a lo ente en cuanto tal, y con ello, determinar la esencia de la verdad desde lo ente. Ahora bien, cuando decimos que se trata de experiencias distintas, ello no debe conducirnos al error de creer que hay un corte radical entre ambas. En lo siguiente mostraremos cómo es que la experiencia de la verdad de la metafísica pertenece al acaecer de la *verdad del ser*, pero esto bajo el signo de no-poder experimentarla en su propia cuestionabilidad. La experiencia metafísica de la verdad, el preguntar por lo ente, padece la *verdad del ser* a su modo en la ejecución de su interrogar por la esencia de lo desoculto, de lo ente, pues sea como sea visto, el *ser* sólo se da en lo ente aún cuando él mismo no sea un ente. Vistas las cosas de este modo, la ejecución de la pregunta por la propia *verdad del ser* no puede ser otra cosa más que el despuntar de la

*necesidad*, de este modo de acaecer *histórico* de la verdad del *ser*, encuentra su formulación más acabada, y por tanto determinante, en el efectivo planteamiento de la interrogante por lo ente en cuanto tal, en el establecimiento de la pregunta capital de la metafísica que cuestiona por el qué propio de lo ente, por el τί τὸ ὄν.<sup>71</sup>

Con base en lo anterior, podemos ver que la disposición abierta por el temple fundamental del asombro en la que se encuentra el pensar *inicial* implica un estar inmerso, un estar arrojado, en la apertura de la totalidad de lo ente, en la cual se impone la *necesidad* de determinar la esencia de lo ente en cuanto tal a partir de lo indiferenciado entre lo ente y lo no-ente (*ser*). El proyecto, el comprender correspondiente con dicha disposición está determinado, pues, con vistas a ganar un saber acerca de la *esencia de lo ente*, un saber en el cual, desde el arrojamiento en la indiferencia entre ente y no-ente, se tome parte en el juego del despliegue la decisión [*Entscheidung*] acerca la diferenciación [*Unterscheidung*] entre ambos. Así, la ejecución del tomar parte en dicha decisión y la dimensión proyectada en ella, sólo puede darse sobre la base de un *soportar* [*Aushalten*] la apertura del ámbito vinculante fundamental sobre el que se lleva la diferenciación de lo ente respecto de lo no-ente. Este *soportar* significa que para el pensar *inicial* lo ente es experimentado de tal modo que, a pesar de toda su familiaridad, se torna lo más

---

experiencia de aquello que la metafísica no padece, pero que late en el fondo de ella, y que por tanto, comparte la misma raíz de la metafísica.

<sup>71</sup> Esta pregunta acerca de qué es lo ente recibe una delimitación aún más esencial a partir de Aristóteles, en la medida en que él reconoció que la palabra ente ὄν puede ser dicha —o mejor aún, puede comparecer y ser patentizada— de distintos modos. Sin embargo, en la diversidad de estas modalidades debe haber un modo único y fundamental de darse la entidad de lo ente cuya *naturaleza* sea tal (μίαν τινὰ φύσιν) que consista en aquello a partir de lo cual se ordenan, y no por simple homonimia, las otras modalidades de comparecencia y de patencia (Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. 1003a 33-34). A dicha *naturaleza* es a lo que el Estagirita nombra como οὐσία, es decir, la consistencia estable ya siempre presente que subyace y determina a toda posible manifestación de las otras modalidades de dación de lo ente. Debido a esto, Aristóteles nos dice acerca de la pregunta capital de la metafísica lo siguiente: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente [ὄν]?, equivale a: ¿qué es la Sustancia [οὐσία]? [...] Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido.” (Aristóteles. *Metafísica*. 1028b 2-7).

digno de ser cuestionado. Dicho de otro modo, lo habitual ya siempre presente — lo ente, en tanto que aquello que surge, que viene fuera hacia lo abierto haciendo presencia en ello— es experimentado como aquella extrañeza ínsita en el simple *factum* de ser. En esa inversión experimentada al interior de lo ente mismo habita el despliegue del pensar atemperado por el *no-saber-salir-ni-entrar*, esto es, bajo el peso de la determinación de tener que aceptar la necesidad de comprender lo ente en cuanto tal. De ahí que la expresión con la que es señalada el asunto del pensar *inicial*, τὸ ὄν ἢ ὄν, no implique una circularidad viciosa del preguntar, sino que más bien destaca el desde dónde y el hacia dónde del preguntar que asume asombrosamente el ya estar en-medio de lo ente. El pensar *inicial* se despliega, pues, como un padecer en la dimensión abierta de ese entre del *no-saber-salir-ni-entrar* porque en principio se halla dominado por el imperar de la apertura, de la ἀλήθεια, la cual es el dominio a partir del cual se hace necesitar la diferenciación entre lo ente y lo no-ente. Así, Heidegger nos dice lo siguiente:

La determinación pensante y tarea de los griegos no fue pensar esto o aquello, sino *iniciar el pensar mismo* y traerlo a su fundamento. Pensar se refiere aquí, en cuanto forma de ejecución de la filosofía, a aquella irrupción y aquel procedimiento del ser humano gracias al cual éste, en-medio del ente, se trae ante el ente en totalidad y se sabe él mismo perteneciente a este ente. El logro fundamental de este pensar es por ello la *pregunta por el ente mismo*, lo que el ente como tal sea en totalidad.<sup>72</sup>

A partir de lo anterior, se nos hace visible la dirección y la zona en la que se desenvuelve preguntar *inicial* llevado a cabo por los griegos. La dirección de su preguntar apunta a lo ente en cuanto tal, y dicha dirección se hace manifiesta y se mueve en el ámbito despejado de la ἀλήθεια, soportándola. El rasgo fundamental de lo ente radica en su estar desoculto (τό ἀληθές), lo cual funda la posibilidad de interrogar por su *esencia*, es decir, de preguntar qué significa en sentido propio lo ente en tanto que desoculto. Así, la pregunta por el *ser* de lo ente se desenvuelve dentro de los límites de la necesidad proveniente de lo ente mismo, esto es, la

---

<sup>72</sup> Martin Heidegger. *Las Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica». p. 121.

comprensión del *ser* se mueve al servicio de lo ente. Aquello que resulta ser interrogado en este modo de despliegue del pensar *inicial* es lo ente, mientras que aquello que se busca con la mirada puesta en lo ente es su *ser*, el cual, insistimos, es pensado y captado a partir de la diferenciación que se hace necesitar al interior de la apertura entre aquello que persevera en el surgir hacia su forma y su límite, y aquello que se sustrae a estas determinaciones. De este modo, el único punto desde el cual el filosofar pudo acceder a su asunto residió en lo ente mismo, y esto sólo en tanto que lo ente ha quedado descubierto —y con ello, se ha tornado cuestionable— en su totalidad. Esta determinación del punto de acceso no es algo irrelevante que pueda ser dejado de lado, en la medida en que a partir de este modo de acceder se configuran las vías por las que la filosofía ha planteado sus preguntas y alcanza las respuestas correspondientes a ellas.

Ahora bien, tan determinante es el punto de acceso que, vistas las cosas con detenimiento, resulta llamativo que en la ejecución del pensar *inicial* griego la pregunta planteada esté conducida a partir de lo ente, y esto sobre la base del supuesto, aún más fundamental, del imperar de la apertura, del desocultar del *ser*. En este sentido, la filosofía se despliega a partir de lo que Heidegger nombra como la pregunta *conductora*, en la cual lo que guía al pensar es el imperar de la apertura que posibilita el ingreso de lo ente en el ámbito de la presencia. El pensar *inicial* experimenta y padece la ἀλήθεια, sí, pero esto acaece de tal modo que es lo ente en cuanto tal, la *esencia* de lo ente, lo que se presenta como digno de ser preguntado, y no la *esencia* de la ἀλήθεια misma. Esto quiere decir que el pensar *inicial* experimenta y padece ese sobrepasamiento, ese *trascender*, por el cual lo ente queda ya siempre al descubierto en su totalidad sobre el horizonte de la presencialidad. El despliegue del pensar *inicial* se halla bajo el dominio del horizonte-trascendental de la ἀλήθεια, y esto de tal modo que en él se experimenta el desocultar *a favor de lo ente* a partir del cual éste deviene interrogable. Y porque este es el modo en el que acaece dicha experiencia, la *esencia* de la ἀλήθεια —es decir, la *esencia* del *ser*— queda fuera del circuito de las preguntas y de los problemas del pensar *inicial* griego, y de las distintas figuras

que ha cobrado la comprensión del *ser* a partir de lo ente. Este quedar fuera no puede ser considerado como una omisión o como una falta de radicalidad de dicho pensar, pues la posibilidad de interrogar por la esencia de la apertura en cuanto tal no corresponde al modo como aquí se da el acaecer de la experiencia del desocultamiento e interrogabilidad de lo ente en su totalidad. La finitud propia del proyecto del pensar *inicial* griego —y la de las distintas figuras de comprensión del *ser* a favor de lo ente— ha radicado en su riguroso mantenerse a la altura de aquello que se le presenta como menesteroso de aclaración —lo ente— y no en una supuesta falta de capacidad o de desarrollo. Pero esto quiere decir, en un sentido positivo, que el no preguntar por la *esencia* de la ἀλήθεια ha de tener su razón de ser *en la cosa misma* que late en el fondo de la experiencia *inicial* del pensar y en sus distintas variaciones *históricas*. Pensada en este mismo sentido, la posibilidad de preguntar por la *verdad del ser* no puede ser otra cosa más que una radicalización en el pensar *inicial*.

Con estas indicaciones recién alcanzamos un aspecto fundamental de lo que Heidegger llama *historia de la metafísica*: el despliegue del pensar en el cual el *ser* es pensado con vistas a lo ente, lo cual quiere decir que el *ser* es pensado sólo de un modo concomitante a lo ente, y esto a la manera de aquello trascendental, común y presente que posibilita los distintos modos de comparecencia de lo ente. La metafísica tiene su rango *histórico* desde el momento en que ella se pregunta por el *ser* de lo ente, esto es, en la medida en la que ella se atiene al *ser* interrogando por lo ente. Pero de este modo, la metafísica no pregunta propiamente por el *ser*, ni por su *verdad* porque: “[...] sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto ente. Alude al ente en su totalidad y habla del ser. Nombra al ser y alude a lo ente en cuanto ente.”<sup>73</sup> La verdad que piensa la metafísica es la verdad de lo ente, es decir, las condiciones por las cuales lo ente persevera en su forma y en su cognoscibilidad. Sin embargo, esta verdad a la que se atiene la metafísica se halla sobre un fundamento, que si bien le es necesario,

---

<sup>73</sup> Martin Heidegger. “Introducción a «¿Qué es metafísica?»” en *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 303.

escapa a sus posibilidades de cuestionamiento, a saber, la *verdad del ser*. Que la verdad de lo ente depende del *acaecimiento* [*Ereignis*] de la *verdad del ser* se debe a que, como hemos dicho, lo ente sólo puede quedar al descubierto en su totalidad y hacerse cuestionable en la medida en la que *acaee históricamente* dicho descubrimiento, el cual corresponde al *acaecer del ser*. Esta dependencia quiere decir que la verdad de la metafísica pertenece al *acaecimiento* del *ser*, pero de tal modo que ella, “haciendo pie en su fundamento”, no puede acceder ni preguntar por él. Así, el ámbito de mirada y de despliegue del pensar *inicial*, en tanto que metafísica, sólo puede darse dentro de los límites que se abren y se determinan a la luz del *ser* y su *verdad*. La metafísica, insistimos, sí que experimenta y padece dicha luz, sin embargo:

La luz, esto es, aquello que semejante pensar experimenta como luz, ya no aparece en la visión de este pensar, pues representa a lo ente siempre y únicamente desde la perspectiva de lo ente. Pero, desde esa perspectiva, el pensar metafísico pregunta por la fuente de lo que es y por la causa de la luz. Dicha luz pasa por estar suficientemente esclarecida únicamente porque garantiza la visión total sobre lo ente desde cualquier punto de vista.<sup>74</sup>

Pero ¿por qué se puede afirmar que la metafísica no pregunta propiamente por la *esencia* de la apertura ( $\acute{\alpha}$ -λήθεια), y por tanto, tampoco por la *esencia* del *ser*? Porque la metafísica sólo experimenta el desocultamiento y su carácter de horizonte-trascendental en tanto que lo luminoso y diáfano del *ser* con vistas a lo ente, lo cual da lugar a que la diferencia entre lo ente y lo no-ente sea determinada aquí sólo desde los rasgos esenciales de aquello que se considera propiamente como ente. A la metafísica se le cierra la posibilidad de pensar radicalmente la diferencia entre ente —lo que persevera siendo en su aspecto, y por tanto, persevera en su carácter de desoculto— y no-ente —lo que se retrae a las determinaciones entitativas, pero que no por ello es una simple nada, ni tampoco es algo que no se muestre en absoluto— porque su ámbito despejado de despliegue es el de lo ente. A partir de este modo de atenerse al *ser*, la metafísica

---

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 299.

se despliega como un saber fundamental *de lo ente*, pero sobre la imposibilidad de alcanzar ella misma su más íntimo fundamento, esto es, se mueve sobre la imposibilidad de ser *fundamental* en un sentido estricto. El no preguntar de la metafísica por la *esencia* de la ἀ-λήθεια no es un defecto, sino la determinación de su esencia a fin de que ella se desenvuelva al modo como le corresponde, es decir, preguntando por lo ente.

Ahora bien, la determinación de los límites de este preguntar sólo se da en la medida en que en la base de dicho preguntar tiene lugar un fenómeno *fundamental* en sentido estricto: en tanto que la *verdad del ser*, la ἀ-λήθεια, implica un des-ocultar —y en esto reside la auténtica posibilidad de pensar el *otro inicio*, y a una con ello, de que la filosofía se desenvuelva como un genuino *saber fundamental*— dicha *verdad* no implica simplemente un despejar el ámbito de *presencialidad* de lo ente en su totalidad, sino que dicho despejar es a la vez el *esenciar* [Wesung] del *ocultamiento* [Verbergung], de aquello que pone en libertad el ámbito de la presencia; si en el abrirse de lo despejado no tuviese lugar dicho *ocultamiento*, entonces no podría lo ente como tal surgir a lo desoculto. Sin embargo, la metafísica, si ha de mantenerse siendo lo que es, *no puede* experimentar el *ocultamiento*, pero tampoco se encuentra en la posibilidad ni de instituirse, ni de tomar suelo originariamente, desde ella misma, en su fundamento más propio.<sup>75</sup> Por tanto, se requiere un despliegue del pensar que, siendo distinto

---

<sup>75</sup> A nuestro parecer, esta imposibilidad inherente a la metafísica —a saber, tener que ser un pensar que interroga por las condiciones de lo ente desoculto en su totalidad a partir de su no poder instituirse, ni poder hacer pie en su *fundamento*— es aquello que debe ser entendido como el *fin* [Ende] de la metafísica. En su texto llamado *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger indica lo siguiente: “La expresión «final [Ende] de la Filosofía» significa [...] el acabamiento [Vollendung] de la metafísica.” (Martin Heidegger. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid, Editorial Tecnos, 2001, p. 78.) En principio cabe destacar que el *fin* de la filosofía apunta sólo al despliegue de ésta como metafísica, y a no algo así como una imposibilidad del filosofar en cuanto tal. Unas líneas más abajo Heidegger aclara el sentido del *fin* en tanto que *acabamiento*: “El antiguo significado de nuestra palabra «Ende» es el mismo que el de «Ort» [lugar]: «von einem Ende zum anderen» significa «de un lugar a otro». El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión.” (Martin Heidegger. “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Madrid, Editorial



a la metafísica, pero igualmente ateniéndose a su propio carácter *inicial*, de lugar a la posibilidad de una aclaración del *fundamento* oculto de la metafísica a fin de que le sea adjudicada de un modo originario la legitimidad de su verdad. Vistas las cosas de este modo, el despliegue del pensar *inicial*, en la medida en que se atiene a que la *cosa misma* le abra el camino, se ve obligado a ejecutar un *salto* al interior del fundamento desconocido de su *historia*, *salto* en virtud del cual el carácter *inicial* del pensar prepara ese ámbito —a la vez que transita hacia él— en el que lo digno de ser pensado es aquello que la *historia de la metafísica* no ha podido tematizar —la ἀ-λήθεια—. Este *salto* no es otra cosa más que se asumir la tarea de llevar al *ser* y a su apertura, a la dimensión que les es más propia —a la ἀ-λήθεια—, es decir, se trata de fundar [*ergründen*] ese ámbito en el que la *verdad del ser*, según su propia “naturaleza”, *esencia como claro para el ocultarse*.

De este modo, si ha de darse la posibilidad de que la metafísica pueda hacer pie en su *fundamento*, se tiene que dar desde la ἀ-λήθεια misma esa *necesidad* a partir de la cual se pueda experimentar no sólo la luminosidad y diafanidad del *ser* a favor de lo ente, sino que también conduzca a una intelección de cómo es que el *ser* es aquello que se retrae, esto es, cómo es que el *ocultamiento* pertenece al *esenciar* del *ser*, el cual acontece propiamente como ἀ-λήθεια. A partir de esto, no

---

Tecnos, 2001, p. 78.). Así, el *final* de la filosofía en tanto que metafísica acaba por mostrar su imposibilidad de acceder a interrogar por su *fundamento* (la *verdad del ser*), de poder echar pie en él en un sentido originario, a pesar de que para ella dicho “fundamento” tiene que estar ahí dado de antemano como algo ya siempre presente. La metafísica se despliega, en sentido estricto, sobre el *abismo*. Esto es, a la vez, la condición por la cual la metafísica se vuelca hacia lo ente *presuponiendo* la posibilidad de mostrarlo, de representarlo, desde su “fundamento”. Así, el *fin* de la metafísica no se da porque tras mucho tiempo, y tras muchos intentos supuestamente fallidos ella ya no sea posible, sino porque ella desde *su inicio* se encuentra dominada por su posibilidad límite, la cual muestra la impotencia inherente a la metafísica misma. Ahora bien, en tanto que el *acabamiento* implica un lugar donde se da la reunión de la imposibilidad *de* la metafísica con su posibilidad límite —entendiendo aquí el límite como aquello que relaciona un ámbito con otro, es decir, como el lugar mismo de la reunión— en dicho *acabamiento* debe anunciarse esa otra posibilidad de la filosofía, que sin desplegarse al modo de la metafísica, pertenezca al *inicio* de la filosofía e interrogue por su *fundamento*, pero como *otro inicio*. Aclarar cómo pueda desplegarse esa otra posibilidad *inicial* de la filosofía que, en lugar de volcarse hacia lo ente, interrogue por el *fundamento* de la verdad de la metafísica, incuestionable desde la metafísica, es a lo que Heidegger denomina la *tarea del pensar*, la cual, situándose en el límite, implica la preparación y el tránsito hacia el *otro inicio*.

debe pensarse que la retracción u *ocultamiento* del *ser* se da total y definitivamente —pues de éste modo no habría ya ningún signo a partir del cual se pudiese preguntar por él—. Más bien sucede que dicho *ocultamiento* debe pertenecer al despliegue mismo del des-ocultar, es decir, debe hacerse *fenómeno* en el seno del propio desocultar, y no como un polo meramente opuesto a él. La posibilidad de que el *ocultamiento* devenga *fenómeno* radica en que comprendamos que: “El ser no está simplemente oculto [*verborgen*] sino que se retrae y se oculta [*entzieht und verbirgt sich*].”<sup>76</sup> Esto significa que el *ser*, en su desocultar a favor de lo ente, esencia [*wesf*] como rehúso, es decir, se muestra desde sí mismo como un denegarse vacilante [*zögernde Sichversagen*]. La razón por la cual el no preguntar de la metafísica por la esencia de la ἀ-λήθεια es, en primera y última instancia, un fenómeno positivo que pertenece y que apunta a la índole de la *cosa misma* radica en que ella es ese despliegue del pensar *inicial* que abriga la seña del *ocultarse* del *ser* a favor del desocultamiento de lo ente. Esta positividad del fenómeno de la ἀ-λήθεια, del *ocultamiento* como algo que forma parte de la esencia de la *verdad del ser* —y que sólo es visible a partir del preguntar conductor de la metafísica— insta a preguntar por el esenciar *del ser* a partir del ensamble de des-ocultar y ocultar, el cual yace en el fondo de la verdad de la metafísica. De ahí que Heidegger indique que: “Si la esencia de la verdad es el no-ocultamiento, entonces, en la forma de la pregunta por el ocultamiento reside el criterio para el fundamento y el origen y la autenticidad de la pregunta por el no-ocultamiento.”<sup>77</sup> Así, visto el asunto en su conjunto, al padecimiento de esa *necesidad* de pensar la *esencia* de la *verdad* en tanto que ἀ-λήθεια, al despliegue atemperado del preguntar conforme a ella —con el cual se transita el camino por el que la verdad de la metafísica es traída a su *fundamento* y pensada desde él, y por lo cual dicho preguntar puede ser llamado en sentido estricto un *preguntar*

---

<sup>76</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. «Problemas» selectos de «lógica». p. 192.

<sup>77</sup> Martin Heidegger. *De la esencia de la verdad*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona, Editorial Herder, 2007, p. 123.

*fundamental*— es aquello a lo que Heidegger llama el tránsito [*Übergang*] hacia el *otro inicio*.

Ahora bien, en tanto que el *ser* esencia como denegación vacilante, la *necesidad* de la pregunta fundamental por la *verdad del ser*, no del ente, debe ser experimentada por medio de aquello mismo en lo que vacila su denegarse, a saber, por medio de lo ente. Así, lo que se ha de ejecutar como tránsito hacia el *otro inicio* no implica un abandonar a lo ente, y por tanto no implica un rompimiento total respecto del *primer inicio*. A este respecto señala Heidegger:

[...] aquella necesidad esencial que se hizo necesitar como temple fundamental en el preguntar inicial fue una necesidad que surgió de lo ente mismo en totalidad, en la medida en que lo ente debía llegar a su reconocimiento y ser custodiado en su verdad. Si para nosotros está en juego nada menos que preparar el tránsito del final del primer inicio al otro inicio, entonces la necesidad que nos hace necesitar en este ser-necesario debe venir de nuevo y *solamente* del ente en totalidad, en la medida en que devenga pregunta respecto a su ser.<sup>78</sup>

¿En qué consiste esta *necesidad* por la cual lo ente deviene cuestionable respecto a su *ser*? ¿En dónde puede encontrarse un signo de ella? Para alcanzar a dilucidar esto renunciamos a toda posible constatación en un determinado estado real y efectivo de cosas, esto es, renunciamos a dejarnos guiar por aquello que es nombrado comúnmente como las consecuencias del pensar metafísico, pues visto el asunto de este modo sólo se logran medir las posibilidades del preguntar filosófico con vistas a alcanzar una transformación inmediata del trato con las cosas. Dicho de otro modo, en esta manera de proceder permaneceríamos todavía en una actitud que busca una fundamentación, una aclaración de las condiciones del trato efectivo con lo ente, con lo cual habríamos renunciado de principio, una vez más, a la cuestionabilidad del *ser*. Así, lo que corresponde es

---

<sup>78</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. pp.170-171.

encontrar el signo de aquella *necesidad* en los presupuestos del preguntar de la metafísica, no en sus respuestas, ni en las consecuencias de dichas respuestas.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> En los análisis hechos hasta ahora se nos podría preguntar por qué no hemos tematizado lo que Heidegger llama el *olvido del ser*. La razón que tenemos para permitirnos la “omisión” del asunto relacionado con dicho *olvido* radica en que, a nuestro parecer, esta caracterización de la referencia del hombre al *ser* es una derivación negativa —y que por ello genera ambigüedad— del fenómeno originario y positivo del *ocultamiento del ser*. En este sentido, el llamado *olvido del ser* no deja de ser más que la consecuencia inmediatamente visible —y quizás por ello mismo, la que se presta más fácilmente a confusiones en tanto que se le toma como punto de partida, como causa del supuesto estado de decadencia espiritual de nuestro tiempo— de las posibilidades propias, de la finitud del preguntar de la metafísica. La tesis del *olvido del ser* tendría un carácter legítimo en el caso de que el despliegue del pensar del *primer inicio* hubiese tenido como tarea propia —en vez de soportar la ἀλήθεια de lo ente preguntando por lo ente en cuanto tal— la de interrogar por la esencia de la ἀ-λήθεια. Sin embargo, esto equivaldría a afirmar que todo el despliegue del pensar del *primer inicio* —esto es, las diversas concepciones del *ser* a partir de lo ente— no pudo sostenerse a la altura de su *necesidad*. Vistas las cosas de este modo, si hemos de dar crédito a la interpretación que hace Heidegger del despliegue *histórico* de la filosofía, entonces no podemos aceptar, con estricto apego a las *cosas mismas*, que la gran época de la metafísica pueda ser denominada esencialmente como la *historia del olvido del ser*, pues nombrada de este modo sin más, la historia de la metafísica sólo llega a ser vista con arrogancia historiográfica, y por tanto, no sería comprendida en su justa dimensión. En todo caso, la época de la metafísica tiene como rasgo esencial no el *olvido*, sino su atenerse a lo desoculto, a la presencialidad de lo ente, y por tanto, el *no poder ni tener* que preguntar por la esencia de la ἀ-λήθεια, por el ensamble de *desocultamiento-ocultamiento del ser*. En este sentido, para poner de relieve que el *olvido* se funda en el *ocultamiento*, Heidegger señala en un seminario aclaratorio de su escrito *Tiempo y ser*. “La metafísica es el olvido del ser, y esto es la historia del ocultamiento y de la retirada de aquello que da ser. La entrada del pensar en el acaecimiento apropiador equivale así al final de esta historia de la retirada. El olvido del ser se «cancela» con el *desvelarse* en el acaecimiento apropiador.” (Martin Heidegger. “Protocolo de un seminario sobre «Tiempo y ser» en *Tiempo y ser*. p. 61). De acuerdo a nuestra interpretación, si el olvido puede ser “cancelado”, quiere decir que dicho olvido concierne a un determinado despliegue del “pensar” que no es capaz de reconocer, en confrontación con su tradición, la *necesidad* de adentrarse por una vía originaria en su asunto. El olvido concierne siempre a la situación presente del preguntar respecto de su tradición. Pensado así, el olvido concerniría *en este caso* a un “preguntar” que, aun habiendo atisbado la *necesidad* de *su* preguntar por la *verdad del ser*, se siguiera moviendo a partir del supuesto de que la presencialidad de lo ente se sostiene por sí misma. Sin embargo, pensado desde su *fundamento*, el “olvido” se vuelve una condición irrenunciable para el pensar, y por tanto, es el *ocultamiento* aquello que solicita la entera atención del despliegue del preguntar en la medida en que este asume su tarea de ser un preguntar *fundamental*. Así, Heidegger indica: “[...] la retirada [*Entziehung*] que caracterizaba a la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ella misma ahora como la dimensión del ocultamiento. Sólo que ahora este ocultamiento no se oculta, sino que, más bien, a él se dirige la atención del pensar.” (Martin Heidegger. “Protocolo de un seminario sobre «Tiempo y ser» en *Tiempo y ser*. p. 61).

Vistas las cosas de este modo, dicho signo lo hallamos en el hecho de que, en el preguntar metafísico por lo ente y en el comportamiento a él correspondiente del hombre respecto de lo ente, la esencia de la *verdad del ser* ha permanecido ausente de preguntas. Pero esta ausencia de preguntas no significa, una vez más, una desatención ni implica un fenómeno negativo, sino que tiene su razón de ser en el hecho innegable de que lo ente es —es decir, surge a lo abierto— aun cuando la pregunta por la *verdad del ser* no haya sido desplegada, aun cuando la posibilidad de una comprensión originaria de la relación del hombre con lo ente no haya sido obtenida de su primordial referencia a la dación *histórica del ser* mismo. El hecho de que lo ente sea, de que ya siempre nos la tengamos que haber con lo ente y no con nada, se debe al modo como acaece la donación de la *verdad del ser*, esto es, se debe a que el *ser* se abandona, se *oculta*, en la donación incondicionada de la apertura para lo ente en su totalidad. El acaecer de la apertura por la que lo ente es dejado surgir a lo desoculto para mostrarse tal como es, y por la que el hombre está libremente dispuesto a comportarse respecto de lo ente se da en *ausencia de necesidad*. Pero esta *ausencia de necesidad*, en la medida en que deja a lo ente ser y dispone libremente al hombre en su comportamiento respecto de lo ente, no es la falta de aquello que debería obligar a un cierto comportamiento condicionado, sino la excedencia garante de aquello que da lugar a la posibilidad de apropiación de la estancia del hombre y de lo ente en la apertura.

La *ausencia de necesidad* procedente del rehusarse, del abandonarse del *ser* a favor del ingresar de lo ente a lo abierto no es, entonces, otra cosa más que el umbral de una posibilidad dispuesta a partir del imperar de una excedencia, del imperar de la donación incondicionada de la apertura. Esta posibilidad consiste en una radicalización de la relación que de hecho tenemos con lo ente, y esto a partir del reconocimiento de que aun cuando dicha relación tiene garantizado su fundamento [*Grund*] en el imperar de la apertura, la relación se despliega *sin poder hacer pie* en dicho fundamento de un modo definitivo en virtud del *ocultamiento* perteneciente a la *verdad del ser*. Dicho de otro modo, el despliegue

del preguntar del *otro inicio* ha de tener como disposición de partida el fáctico arrojado de nuestra existencia en el *abismo* [*Abgrund*], el cual debe ser el sitio desde el cual se despliegue la *fundación* [*Ergründung*] de la verdad de lo ente a partir de la esencia de la ἀλήθεια del *ser*. El padecimiento de la *necesidad* del pensar del *otro inicio* no es otra más que la insistencia [*Inständigkeit*] en el imperar trascendental de la apertura, para *fundar* el horizonte propio del *des-ocultamiento del ser*.<sup>80</sup>

En el despliegue del preguntar en la dirección recién indicada, el carácter de *Dasein*, de ser-descubridor, que es propio de la existencia humana ejecuta una radicalización de sus posibilidades. Si el ser-descubridor es el modo en el que el hombre se comporta respecto de lo ente, y este comportarse es el despliegue de su primordial referencia al *ser* en el modo de la comprensión-afectiva, entonces en

---

<sup>80</sup> La noción de horizonte aquí señalada, si bien sigue siendo la del *fondo* sobre el cual algo llega a hacerse comprensible en cuanto tal —esto es, sigue manteniendo su carácter aperiente del ámbito espacio-temporal de la presencialidad de lo ente— tiene ante todo la peculiaridad de que aquí debe ser pensado ya no como una estructura dada de antemano, sino que el horizonte exige ser fundado a partir del ensamble *histórico* de desocultar y ocultar del *ser*, esto es, se hace necesitar la *fundación* de la unidad originaria de lo que pertenece esencialmente a un ámbito abierto y vinculante: el *espacio-tiempo*. En este sentido, no resulta exagerado afirmar que el *horizonte del ser* —su sentido o *verdad*— es el ámbito de su *historia*, esto es, el *ser* esencia como *espacio-tiempo*. Pero en tanto que la *historia* implica el ensamble del desocultar y el ocultar —lo cual da lugar, a una, a la apertura para lo ente, y el ocultarse del *ser*— su carácter de *fondo* no es simplemente un estar ahí —aspecto que, por lo demás, pertenece de un modo esencial al *fundamento*— sino también un retraerse, un no poder echar pie en él de una vez por todas, y por tanto, un no poder ser tenido a cabalidad. El carácter *fundamental* del *horizonte del ser* es el *abismo* [*Abgrund*]. Pero esto no quiere decir que el *fundamento* sea algo que se cancele a sí mismo, ni significa que el *fundamento* acabe por desvanecerse respecto de lo ente, sino que apunta, por una parte, a que la *verdad del ser* no tiene tras de sí algo que la dote de su esencia, y por otra, a que en la medida en que el *ocultamiento* acaece en el *fundamento*, éste arrastra a una profundización continua y renovada en él. El *abismo* pertenece a la *esencia* del *fundamento*, al modo como éste funda y despeja a lo ente en su totalidad, razón por la cual la *verdad del ser*, su *espacio-tiempo*, puede ser considerado como *fundamento originario* [*Urgrund*]. Vistas las cosas de este modo, la tarea de pensar la *verdad del ser* no es otra cosa más que la *insistente profundización* en la *esencia* del *fundamento* que intenta instaurar un saber *fundamental* de ella, de su horizonte. Pero esto no es algo que pueda ser llevado a cabo de una vez para siempre, sino que exige el esfuerzo siempre renovado de *ir a las cosas mismas*. De ahí que Heidegger señale que: “Cuanto más fundamental sea pro-fundizado el fundamento (el desplegarse [*Wesen*] de la verdad), tanto más esencialmente se ha de desplegar el Ser.” (Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. p. 259.)

el preguntar por la *verdad del ser* lo que es nombrado con la palabra *Dasein* apunta no sólo a la custodia del ámbito de lo desoculto y del desocultar a favor de lo ente, sino que también remite a la custodia de la *verdad del ser*. Esto quiere decir que si el *ser se da* en tanto que el hombre existe, entonces es preciso que la existencia del hombre se aclare en su relación con lo ente dando un paso hacia atrás, hacia el fondo que sostiene dicha relación. En virtud de dicho paso, el *Dasein* del hombre tiene que devenir esa dimensión *histórica* en la cual acaece la *fundación* de la *verdad del ser* en su ensamble *des-ocultante*. Así, Heidegger indica que: “El Da-sein en el sentido del otro inicio es lo que para nosotros es todavía lo más extraño, aquello que nunca encontramos, lo que sólo alcanzamos [*erspringen*] saltando dentro de la fundación de la apertura de lo que se oculta a sí mismo, de aquel claro del Ser en el que tiene que emplazarse el hombre venidero de tal modo que lo mantenga abierto.”<sup>81</sup>

Visto de este modo, el *Dasein* no es una simple estructura constitutiva del ser del hombre que da lugar a su estar ya siempre en medio de lo ente, sino que destaca la posibilidad originaria del proyecto perteneciente a la dación del *ser* mismo, así como también constituye la posibilidad de una vía fundamental para la custodia de la apertura de lo ente. Esto quiere decir, en última instancia, que *Dasein* nombra la resolución [*Entschlossenheit*] para el *acontecer-apropiador* [*Ereignis*] del horizonte de relación entre *ser*, hombre y ente a partir del despliegue *histórico* del preguntar por el *des-ocultamiento del ser*. Esta resolución está atemperada precisamente por el modo de donación del *ser*, esto es, por la tendencia a que el desocultar sea sólo tomado en virtud de lo desoculto, de lo ente, en tanto que en dicho desocultar se reserva el ocultar. En virtud de esta situación, el preguntar por la *verdad del ser* está exigido a *comportarse-retentivamente* [*sich verhalten*] respecto de aquello que se reserva en el desocultar, es decir, respecto del *ocultar*. Puesto que la *verdad del ser* permanece ausente de necesidad en virtud del *ocultamiento* —debido a que con ello se garantiza el *factum* de nuestro estar en medio de lo ente— y puesto que dicha

---

<sup>81</sup> Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. p. 207.

ausencia de necesidad es fruto de la excedencia de la denegación vacilante del ser, el temple que se hace necesitar en libre correspondencia con aquella excedencia es uno tal que sea capaz de retener aquello que, arrastrándonos en su retraerse a la profundidad del *fundamento*, nos pone en libertad respecto de lo desoculto. Así, la *retención* [*Verhaltenheit*] es el temple *histórico-fundamental* a partir del cual la existencia del hombre está determinada, en su arrojo en-medio del claro de lo ente, a asumir, comprender y custodiar el *claro del ser*. Este *comportamiento-retentivo* del preguntar respecto del *claro del ser* no apunta primordialmente a aquello que no ha sido pensado, sino que se refiere a aquella posibilidad siempre futura y esencial de la filosofía, que consiste en una apropiación y radicalización de los límites del preguntar asombroso por lo ente, con vistas a poder alcanzar un saber de aquello que ahora se descubre como lo que permanece por pensar: el *fundamento* en su rasgo abismal. De este modo, la *retención* no renuncia al asombro, sino que en él encuentra lo digno de ser retenido, pero no como lo más manifiesto por naturaleza —que lo ente es— sino como lo más digno de ser cuestionado, es decir, en la forma de la interrogante acerca de cómo es que esencia la *presencialidad* de lo ente.



## CONCLUSIONES

## **La pregunta por la *verdad del ser* como la condición de renovación de la filosofía en su carácter esencial de *saber fundamental***

¿En qué situación nos encontramos en virtud de las ideas expuestas a partir del pensar de Martin Heidegger? Con lo hasta aquí dicho, en ningún momento hemos pretendido afirmar que el despliegue concreto que tiene la pregunta por el *ser* en Heidegger sea algo acabado, ni que sea la vía regia en el planteamiento de aquella pregunta. En todo caso, a nuestro parecer, el intento de Heidegger no es más que el esfuerzo radical que, de acuerdo a las exigencias de su situación, intentó señalar un camino por el cual se podía renovar una de las preguntas esenciales de la filosofía, a saber, la pregunta por el fundamento cuyo hilo conductor es la pregunta por la esencia de la verdad. Que se trata de una pregunta esencial se hace evidente a partir del hecho de que en el despliegue de dicha pregunta, en la asunción de la gran dificultad a la que se ella se enfrenta, se determina la amplitud y profundidad que puede alcanzar el investigar filosófico. Esta profundidad y amplitud alcanzadas de diversos modos a lo largo de nuestra tradición, cuando es empuñada en la seriedad y rigor de su desenvolvimiento, es lo que permite acudir —no con ingenuidad, ni con un actitud dogmática— al diálogo con los pensadores, y así recibir de ellos una indicación en torno a los aspectos que deben ser tomados en cuenta al momento de querer plantear, en nuestra situación y por nosotros mismos, la pregunta por el fundamento.

La profundidad y amplitud de nuestra tradición exige —hoy más que nunca, y en contra de esa tendencia que, adjudicándole yerros y olvidos al pasado, pretende un ajuste de cuentas con él— una apropiación positiva de los caminos que permiten aún hoy aproximarnos a la posibilidad de elaborar la mencionada pregunta, y esto no sólo a la altura de las demandas de nuestro presente, sino ante todo a la altura de la necesidad proveniente del asunto mismo. Esta necesidad tiene su razón de ser primordial en que al fundamento, a la *verdad del ser*, le pertenece, no el estar oculto, sino el ocultarse. La urgencia de una apropiación positiva de la tradición como tarea de nuestra situación no es una

recepción ciega de sus contenidos con vistas a un eclecticismo. Y menos aún es el diagnóstico de las condiciones pasadas “dadas de suyo” que han desencadenado los malestares anónimos que nos aquejan, pues “[...] nunca el pensamiento se relaciona con el que le precede como un carácter dado y fijo, cuyo contenido marcarse forzosamente el rumbo, sino como un horizonte abierto de posibilidades interpretables en función de la urgencia de la realidad en que se mueve.”<sup>82</sup> Lo cual quiere decir que la cuestión en torno al fundamento nos exige plantearla una y otra vez, y no porque veamos insuficiencias en las doctrinas que nos preceden o en las de la actualidad, sino porque, según el propio talante *histórico* de la cuestión del fundamento, nos vemos llevados en cada caso a hacer pie en nuestra situación a partir del despliegue de la señalada pregunta, porque nos vemos necesitados de ella en el modo de pertenecer al propio modo de ser del fundamento, esto es, a desplegar un saber acerca del modo como el fundamento *funda* nuestro horizonte de comprensión del mundo. El ocultamiento inherente a la *verdad del ser* no es otra cosa más que la indicación de esa necesidad de *ejecutar* una radicalización en el fundamento.

Con base en lo anterior, cabe decir que en la ejecución de dicha pregunta es donde se nos abre el espacio para una interpretación fenomenológica de la tradición capaz de apropiarse de las experiencias originarias del *fundar* del fundamento, las cuales aquí relucen no simplemente como horizontes inalcanzables o irrepetibles, sino ante todo como orientaciones para la elaboración presente de nuestro horizonte de intelección del fundamento. La vitalidad, la grandeza y la fuerza de la tradición no se deben al simple interés de informarnos acerca de ella, pues bien puede ser que con ello sólo alcancemos erudición en torno a las ideas, pero no un saber *del* fundamento. La mera información acerca de las ideas pensadas, cuando no son examinadas a partir de la cuestionabilidad del asunto mismo, puede llevarnos a creer que en ellas hay encubrimientos y olvidos, cuando bien pudiera ser que somos nosotros los que no las hacemos aparecer en la diafanidad de la que proceden. Más peligrosos que los

---

<sup>82</sup> Ramón Rodríguez. *Del sujeto y la verdad*. Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 62.

“encubrimientos” pasados son los encubrimientos presentes que se dan al no aproximarse a los problemas en su justa dimensión, es decir, al presentar las ideas de nuestra tradición como si ellas no hubiesen experimentado genuinamente la necesidad y el carácter problemático de su situación. La gravedad de la tradición y la posibilidad de una confrontación con ella sólo se dan en tanto que estemos dispuestos a esforzarnos por la efectiva *fundación* de nuestro horizonte de intelección y pertenencia al fundamento. Este esfuerzo implica la capacidad para hacer de los problemas de nuestro pasado algo que aún nos mantiene en vilo, y no algo que está fuera de nuestras inquietudes, o que aparenta no corresponder a las necesidades más inmediatas. La disposición para la *fundación* de nuestro horizonte es la condición para que nuestra tradición reluzca, no como algo actual, sino como auténticamente contemporánea.

Así, la interpretación que hemos hecho del pensar de Heidegger ha sido expuesta bajo la intención de ofrecernos indicaciones en torno al modo como pueda ser llevado a cabo un *saber fundamental*. Con ello reconocemos que, por lo que respecta a la intención, no nos hallamos tan distantes de los esfuerzos del propio Heidegger, pues aquello que él entiende como la *fundación* de la verdad del ser en tanto que despliegue pensante del *Dasein* y su *espacio-tiempo* no es otra cosa más que el saber *del* fundamento. Acerca de este punto es de suma importancia no dejarse confundir por la pertenencia del *abismo* a la *esencia* del fundamento. El *abismo* no apunta a una plena ausencia de fundamento, sino al hecho de que si el fundamento es lo que es, entonces él no puede tener algo tras de sí que lo haga ser como es. El *abismo* no es lo que habría detrás del fundamento. El *haber* del fundamento se da *sin* fundamento. Esto es la condición por la cual lo ente en su totalidad yace ya siempre y primordialmente en la regalía de un ámbito despejado, es decir, el haber del fundamento es la razón por la cual, en primera y última instancia, todo ente *tiene* fundamento. El haber del fundamento implica el desocultar en cuanto tal —el despejamiento de la apertura— y el ámbito desoculto para lo presente, la dimensión despejada de lo ente. Aunado al haber del fundamento sin nada tras de sí y a favor de lo ente, el

*abismo* apunta a que la posibilidad de comprensión del darse del fundamento reside en profundizar en él, es decir, en el paso atrás en virtud del cual se lleva a cabo la aclaración del modo como *esencia* la presencialidad de lo ente. En todo caso, lo abismal del fundamento debe anunciarse en lo ente mismo, en el imperar de su presencia, pues sólo desde ésta es que tiene sentido la profundización. Esta profundización en el fundamento no puede darse con vistas a encontrar un fondo en el fundamento, pues a la esencia del fundamento le pertenece el *ocultamiento*. La profundización en el fundamento, la fundación de su horizonte es abisal porque en ella no se alcanza un término ya dado, sino que es el despliegue pensante que aclara la ‘movilidad’ propia del fundamento, que comprende el ensamble del desocultar y el ocultar, así como el límite que dicho ensamble impone al pensar.

El pensar acerca del ensamble fundamental del des-ocultamiento ciertamente no implica ninguna ‘trascendencia’ en tanto que sobrepasamiento de lo ente, es decir, el ingreso en el ámbito del fundamento no es un acto determinado por el cual se lleve a cabo un ir más allá de lo ente. Por el contrario, decimos que se trata de una profundización en la presencialidad, en el ámbito despejado de lo ente. Pero en tanto que profundización en lo ente, es necesario que el despliegue del pensar se encuentre ya instalado en medio de lo ente en su totalidad, o dicho de otro modo, es necesario que se encuentre en la apertura del ámbito trascendental. Sin el estar situado trascendentalmente en medio de lo ente, sin la estructura del ser en el mundo y su correspondiente ejecución de la custodia de lo despejado, el pensar no podría siquiera acceder al fundamento. El acceso a la cuestionabilidad del fundamento supone necesariamente la determinación de la existencia humana a partir de su referencia estructural al *ser*, referencia en virtud de la cual el despliegue de la existencia humana recibe su carácter de ser en el mundo —de ser-descubridor y de custodio de lo despejado— y esto a pesar de que no se tenga una comprensión temática de su estar referida al *ser*. En este sentido, la pregunta por el fundamento, por la *verdad del ser*, no implica un sobrepasar el ámbito de lo ente, sino la insistencia en la trascendentalidad del estar en medio de lo ente, sobre todo si tenemos en cuenta que dicha

trascendentalidad es una determinación ontológica del existir humano en cuanto tal. Si la esencia de la existencia humana consiste en su comprensión pre-ontológica del *ser* y si el pensar filosófico no es más que una posibilidad de la radicalización que se apropia de dicha esencia, entonces se hace necesario aclarar, en primer lugar, el modo como se da el estar situado trascendentalmente, el existir ex-stático del hombre en medio de lo ente. A pesar de la resonancia metafísica que tiene la trascendencia —en tanto se la ha entendido como la condición de posibilidad de desvelamiento de lo ente, y únicamente de lo ente— ella pertenece a un momento esencial del fenómeno de la verdad que no puede ser abandonado sin más, en tanto que ella es la dimensión en la que se puede desplegar la pregunta por el fundamento.<sup>83</sup> Esto hace necesitar una comprensión renovada de la relación entre la trascendencia y el fundamento, en la medida en que al fundamento le pertenece no sólo el desocultar a favor de lo ente, sino también el ocultarse. De este modo, si la pregunta por la trascendencia implica insistir en la dimensión en la que se posibilita el profundizar en el fundamento, entonces dicha pregunta no puede ser formulada preguntando cómo es que se ingresa en la apertura trascendental, sino cuestionando y aclarando la manera en la que ya estamos situados en ella. En este sentido, la aclaración de la trascendencia es donde por primera vez debe relucir en qué consiste el ocultamiento propio del fundamento. Sólo de este modo se puede llevar a cabo rigurosamente el salto al interior de la esencia abisal del fundamento, cuya ejecución efectiva es lo único que cada vez se puede nombrar propiamente como *otro inicio*.

Ahora bien, la aclaración de la trascendencia y su conexión con el fundamento se enfrenta a un problema que sigue siendo uno de los mayores obstáculos para la consideración de la trascendencia como ámbito de acceso a la pregunta por el fundamento. Es bien sabido que Heidegger considera que la trascendencia, entendida como ser en el mundo, es una estructura constitutiva exclusivamente de la existencia humana. En esta consideración parece haber un remanente de

---

<sup>83</sup> Cfr. Martin Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. p. 118.

subjetividad por lo que respecta a la relación del hombre con lo ente. Así, en *De la esencia del fundamento* podemos leer lo siguiente:

La entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el ente que entra, sino algo que «acontece» «con» el ente. Y este acontecer es el existir del Dasein, que, en cuanto existente, trasciende. Sólo cuando en la totalidad de lo ente lo ente gana «más ente», al modo de la maduración o producción del Dasein, se puede decir que ha llegado el momento para la entrada de lo ente en el mundo. Y sólo cuando acontece esta historia originaria, la trascendencia, es decir, sólo cuando irrumpe en lo ente un ente con el carácter de ser-en-el-mundo, existe la posibilidad de que se manifieste lo ente.<sup>84</sup>

El posible remanente de subjetividad se encontraría en el hecho de que el ingreso de lo ente en el ámbito despejado y abierto del mundo está condicionado y es dependiente del madurar, del acontecer temporal de la existencia humana. Los entes cuyo modo de ser no es el del *Dasein* sólo alcanzan la manifestabilidad en la apertura del mundo a partir de la medida del acontecer de la existencia humana. Además de esto, en la etimología de la palabra alemana que nombra mundo, *Welt*, resuena también una primordial referencia de aquél a la temporalidad del hombre. Así lo indica Jaspers en su tratado *Filosofía*:

La palabra alemana «Welt», mundo, significa (según Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) en alto alemán «weralt». «Wer» significa como en «Wergeld»: varón, hombre; «alt» es «Alter», edad. «Welt», según este origen, es edad de los hombres o tiempo de los hombres. La palabra significaría el tiempo de una generación, la época, medida por la existencia humana.<sup>85</sup>

Ahora bien, la dificultad se halla principalmente en que, vistas las cosas de este modo, la trascendentalidad de los entes que no tiene el modo de ser del *Dasein* parecería estar sujeta al hombre, es decir, sería la existencia humana la que proyectaría en primer lugar un ámbito en el cual las cosas pueden llegar a manifestarse. Sin embargo, no se debe perder de vista que la trascendentalidad, según hemos indicado, no se da únicamente de un modo proyectivo, sino que

---

<sup>84</sup> *Ibid.* pp. 136-137.

<sup>85</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1954, pp. 99-100. Tomo I.

pertenece también al estado de yecto de la existencia humana, es decir, a su *estar en medio de lo ente*. En virtud de que la existencia humana se despliega a partir de su estado de yecto, no es el hombre quien crea el ámbito trascendental despejado de lo ente, no es el hombre el que crea la apertura del mundo, si bien es él quien, según su modo de ser, tiene a su cargo la custodia de la apertura. Esto quiere decir que la trascendencia entendida como ser en el mundo, y vista éste según sus estructuras existenciales, es *sólo* la respectiva manera como el hombre se halla en el ámbito trascendental. Pero esto no quiere decir que a las cosas que no tienen el modo de ser de la existencia humana les esté negada *de suyo* una respectiva condición trascendental. Si, como apunta Heidegger, lo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein* se halla al menos en la posibilidad de devenir en “más ente”, entonces esa posibilidad le pertenece a lo ente mismo, y no es algo que le sea concedido desde fuera. De este modo, para poder llevar a cabo un esclarecimiento adecuado del ámbito de la trascendencia, se hace necesario un análisis que se ajuste a las condiciones y posibilidades de manifestabilidad de las cosas en cuanto tales, a fin que sea desde su modo de ser como se ponga de relieve en qué consiste su trascendentalidad. No obstante, tampoco se debe pasar por alto que esta condición trascendental de las cosas, cuyo modo de ser es distinto al de la existencia humana, sólo puede ser traído a la luz en lo que tiene de propio a partir de la experiencia misma, esto es, a partir de la fáctica e irrebasable relación de las cosas y el hombre. Si la trascendentalidad es propiamente tal, entonces ella debe darse, a una y a su modo, para las cosas y para la existencia humana. Sólo de este modo se aclarará en su justa medida qué es lo que nombra la apertura, el despejamiento del mundo, y con ello, el acceso propio al problema del fundamento.

Hemos dicho que la tarea esencial de la filosofía consiste en la fundación del horizonte de comprensibilidad del fundamento. La posibilidad de acceder al problema del fundamento radica en un esclarecimiento del ámbito de la trascendencia, que no es otro que el de la apertura en la que se cifran los aspectos esenciales de las relaciones entre *ser*, existencia humana y ente. Dicho



ámbito de la trascendencia no es algo posterior a la apertura, sino el campo de manifestabilidad y comparecencia que ella despliega. Este campo de manifestabilidad y comparecencia desplegado por el imperar trascendental de la apertura es lo que hemos llamado ámbito vinculante de la presencia o presencialidad de lo ente, en la cual resuena la impronta de la temporalidad. Pero lo que aquí es nombrado como presencia no es sólo lo que inmediatamente está ahí en una determinada circunstancia, sino que abarca en su unidad a lo que se anuncia por su ausencia, ya sea en cuanto a su ya no estar presente —es decir, en cuanto aún alcanza la presencia al modo de lo sido— y en cuanto a su aún no estar presente, esto es, en cuanto alcanza la presencia al advenir. La presencialidad no es un momento junto a otros, sino la dimensión previamente desplegada que los mantiene en su unidad de fondo; la presencialidad es el ámbito en el que se anuncia la insuperable región del imperar de lo ente en su totalidad. En tanto que dimensión y ámbito, el campo de manifestabilidad y comparecencia de la apertura trascendental se despliega espacio-temporalmente, y así, despeja el horizonte de la presencia. Estas caracterizaciones del campo de manifestabilidad y comparecencia inherentes a la trascendencia deben ser transparentadas no sólo respecto de la existencia humana —en tanto ella tiene una peculiar relación con la temporalidad, pero no en tanto que donadora del tiempo, sino como verse alcanzada y atañida por el tiempo— sino también respecto de aquello que no tiene el modo de ser de la existencia humana. Así como la trascendencia de la apertura abarca a la existencia humana y a lo ente según sus respectivas posibilidades, el horizonte de la presencialidad, el campo de comparecencia y manifestabilidad impera a su modo sobre ambos. Por tanto, la relación que tienen el hombre y lo ente con el tiempo no puede ser entendida derivativamente, sino que precisamente debe ser aclarada según los modos como se da en ambos su respectiva relación con el tiempo.

El despliegue de estas tareas aclaratorias del horizonte de la trascendencia tiene su punto de partida en que aquí no se entiende al *Dasein* como un carácter ya dado para la existencia humana, sino como la posibilidad fundamental de ella.

La esencia del ente humano radica en su existencia, es decir, en tener que ser su propio poder ser —esto es, el doble significado que tiene la expresión *zu-sein*—. Pero este tener que ser el poder ser no apunta hacia una propiedad que se posea de antemano, sino a algo que debe ser apropiado en cada caso. El despliegue de la apropiación de la existencia es tanto la aclaración de su estancia extática en medio de lo ente —entendida ésta como “[...] la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser.”—<sup>86</sup> como la ejecución del salto al interior del fundamento de su esencia, ejecución en la cual acontece *históricamente* el *Dasein*. La ejecución de esta doble tarea de aclaración y salto se proyecta ahí donde la existencia humana padece e insiste en la cuestionabilidad de su estar arrojada en medio de la presencialidad de lo ente, lo cual no es más que una vía para la radicalización en su posibilidad fundamental. El *Dasein* del hombre *histórico* sólo acontece como apropiación [*Zueignung*] de su fundamento, como despliegue de la fundación, la cual es la repetición en cada caso de la pregunta por la *verdad del ser*. Porque el *Dasein* no es algo ya dado, porque él es la profundización en el fundamento, en el despliegue de la interrogante por la esencia del fundamento, no es posible pasar por alto un correcto esclarecimiento de la situación trascendental que tiene la existencia humana en medio de lo ente. Por más que el cometido de la pregunta por la *verdad del ser* sea el salto por el cual se hace el intento de pensar el ser en cuanto ser, este preguntar necesita la previa aclaración del suelo desde el cual se lleva a cabo el salto. Lo cual quiere decir que el correcto planteamiento de la pregunta por la *verdad del ser* necesita primordialmente hacer transparentes los alcances de la pregunta por lo ente en cuanto tal y las estructuras de la verdad de lo ente. De este modo, el correcto acceso a la pregunta por el fundamento implica necesariamente una aclaración del ámbito de la trascendencia. Así, el despliegue del *saber fundamental* no implica en principio abandonar la metafísica, sino un correcto saber entrar y radicar en ella.

---

<sup>86</sup> Martin Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, F.C.E., 1981, p. 190.

En virtud de todo lo anterior, la situación en la que nos sale al encuentro la necesidad de la filosofía en cada caso es siempre la del desarraigo. Con ello no queremos decir que la filosofía aparezca extraña al mundo, o que ella sea vista con desconfianza por la vida cotidiana, sino que nos referimos a la disposición de partida en la que surge su preguntar. Aquello que se padece en el preguntar filosófico es el anunciarse del *factum* de que lo que vemos en el mundo es, de que nosotros somos, y todo esto con la peculiaridad de que a pesar de la espantosa o asombrosa evidencia del *factum*, éste se nos muestra como algo en lo que inmediatamente *no* echamos pie, como algo que se da incondicionadamente incluso a pesar de que *no* tengamos una noción clara de esa donación. Este *no* es el ocultamiento *inicial* de la filosofía. Esto quiere decir que la filosofía se dispone ya siempre a partir del atisbo de algo que se oculta, pero que sólo puede destacarse en lo evidente. La disposición de partida de la filosofía, su pregunta *inicial* y esencialmente *histórica*, es aquella que Heráclito ya nos planteaba, y que para nosotros reza: ¿cómo se nos oculta lo que nunca se abriga del todo?<sup>87</sup> En el ocultársenos y en el abrigo vacilante está indicada la primordial estancia extática en lo despejado, en lo abierto, y es esta estancia en su juego des-ocultante la que se nos ofrece como disposición de partida. Por tratarse de una estancia *inicial* ella es insuperable, esto es, se ofrece como aquello *mismo* que insta —desde antiguo, ahora y siempre— a la renovación de la amplitud del pensar, amplitud cuyo horizonte y finitud reside en la propia donación esclarecedora y ocultante del propio fundamento.<sup>88</sup> De este modo, la posibilidad de desplegar en toda su

---

<sup>87</sup> Cfr. Heráclito B16. Lo que aquí indicamos es una interpretación nuestra que se apoya en el texto de Heidegger llamado *Aletheia*. (Martin Heidegger. “Aletheia” en *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 191-208.)

<sup>88</sup> Acerca de este punto, en sus *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger indica cómo el pensar acerca de lo *mismo*, en tanto es la insistencia en el *iniciar del inicio*, está vinculado con lo eterno en un sentido muy preciso. En el párrafo 238, en el apartado llamado *Tiempo-eternidad-instante* podemos leer lo siguiente: “Lo eterno no es lo que per-dura [*Fortwährende*], sino aquello que puede sustraerse en el instante, para poder retornar alguna vez. Lo que puede retornar, lo hace no como lo *igual*, sino como lo que se ha modificado en algo nuevo, uno-único, el Ser, de manera tal de no ser reconocido en esta patencia de forma inmediata como lo mismo. ¿Qué es [significa] entonces *eternizarse* [*Ver-ewigung*]?” (Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. p. 253.)

gravedad aquella pregunta *inicial* radica en que pongamos nuestros esfuerzos en una aclaración renovada de cómo es esa estancia primordial en su carácter esclarecedor respecto de lo que en ella se manifiesta. Sólo de este modo se alcanzará metodológicamente, en la propia historicidad del *ser*, la diafanidad necesaria para poder interrogar por el acontecer del abrigarse, por el abismo, inherente al fundamento.

Vistas las cosas de este modo ¿en qué disposición afectiva se encuentra la filosofía, cuál es el temple fundamental desde el cual ella surge y al cual retorna en su despliegue *inicial* en tanto que saber fundamental? Acerca de esto Heidegger indica que: “La retención es el *temple fundamental de la referencia al ser*, en la cual, el estar ocultado de la esencia del *ser* llega a ser lo más digno de ser preguntado.”<sup>89</sup> La retención es donde se descubre el apremio de la referencia de la existencia humana al *ser* en su ausencia de necesidad, esto es, en el acontecer vacilante de su esencia por el cual la presencialidad de lo ente despunta como lo más cercano. La retención es no sólo el asombro ante lo ente, sino la transformación de aquél en el espanto ante su insuperable e imperante presencialidad. Esto quiere decir que a pesar de toda su familiaridad, de su disponibilidad para la maniobra humana, lo ente sigue reluciendo al fin como lo no completamente domeñable, como lo que surge a lo desoculto *según su propia ley* en tanto que simplemente es. A una con esto, la retención es el recato ante aquello que reluce por su rehúso en dicha presencialidad, es decir, el recato de la retención atempera la disposición para interrogar por lo más extraño y cuestionable, por el ocultarse que pone en libertad y despeja el ámbito de lo presente. El recato de la retención es el presentimiento del *abismo* del fundamento y la disposición originaria para la profundización en él a partir del esclarecimiento de la presencialidad de lo ente. Así, la retención es el temple trascendental del arrojamiento en la más íntima cuestionabilidad del *ser* del ente, en el cual el filosofar se dispone a la apropiación de su situación *inicial* en el despliegue de la pregunta

---

<sup>89</sup> Martin Heidegger. *Las preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. p. 4

fundamental por el modo como esencia la apertura del ámbito vinculante de lo presente.

Ahora bien, a nuestro parecer, el temple fundamental de la pregunta por la *verdad del ser* cobra una radicalización en tanto que: “La reserva es el apuntamiento más fuerte y, a la vez, más delicado del Dasein para el apropiamiento [*Er-eignung*], el ser-yectado/arrojado en el auténtico estar dentro [*Innestehen*] de la verdad del *giro en el acontecimiento que confiere lo propio* [...]”<sup>90</sup>. Si la filosofía ha de partir de la apropiación de su situación *inicial*, entonces ella ha de proyectarse desde su arrojamiento en lo abierto, esto es, ha de llevarse a cabo desde la *insistencia*, la cual consiste en el tenerse en la esencia de la verdad [*Sichhalten im Wesen der Wahrheit*].<sup>91</sup> Este arrojamiento, en tanto tenerse en la esencia de la verdad, no es el asentimiento a una representación cuyo contenido objetual es tenido por verdadero, sino el salto originario cuya ejecución radica en el confiarse interrogante a la profundidad del fundamento. La disposición afectiva del filosofar *inicial*, la disposición para mantenerse en el claro de la presencia con vistas a la profundización en el fundamento y la instauración de su horizonte —que no es otra cosa más que el punto de partida para la repetición del intento originario de *otro inicio*— es la *fe*. La radicalización de la retención en la *fe* no es el adentramiento en una región extraña al filosofar, sino la disposición previa del preguntar fundamental para acceder a una situación acorde con la esencia del fundamento, pues en ella se está en el fondo de la direccionalidad respecto de las cosas, en la medida en que ella atempera y abre la situación del interrogar *inicial* en el modo del tenerse en la esencia de la verdad. Así, Heidegger señala el significado propio de la *fe* y su pertenencia a la ejecución del preguntar filosófico de la siguiente manera: “Sólo que esta palabra [*fe*] tiene luego un sentido del todo diferente, ya no más el de tener-por-verdadero, donde la verdad se sabe ya bastante confusa, sino aquel del tenerse-en-la-verdad.”<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Martin Heidegger. *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. p. 40.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibid.* p. 252.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

La *fe* del filosofar *inicial* no es la confesión de un contenido, tampoco es el tener por cierta una determinada posición global acerca del estado de cosas, sino la asunción de la interrogabilidad de lo *mismo*, del fondo de la apertura, a una con la disposición para la fundación de nuestra existencia *histórica* como *Dasein*. En la *fe* acaece la correspondencia propicia con aquello *mismo* que es el asunto del pensar. El *acontecimiento* de la apropiación del fundamento, el *iniciar histórico* del inicio es el despliegue del proyecto correspondiente con la disposición de la *fe* del pensar filosófico. Esta *fe* de la filosofía no es, pues, otra cosa más que el acceso y la partida que dispone la posibilidad esencial de alcanzar, cada vez, un saber desde la propia profundidad y amplitud del fundamento. De ahí que, finalmente, Heidegger señale en el tránsito hacia la fundación del horizonte de la *verdad del ser*, hacia la mostración de la unidad originaria de *espacio-tiempo*, lo siguiente:

Los *que preguntan* de esta forma son los propia y originariamente creyentes, es decir, aquellos que toman en serio a la *verdad* misma y no sólo los que se atienen en el fondo a lo verdadero [...] Esta *fe* originaria no tiene por cierto nada de un aceptar aquello que ofrece inmediatamente un apoyo y que convierte al coraje en algo superficial. Esta *fe* es mucho más el perseverar en la decisión extrema. Ya esto solo podría llevar a nuestra historia otra vez a un fundamento firme. Porque esta *fe* originaria no es tampoco un arrebató maniático por una seguridad artificialmente creada, sino que ella se pone en evidencia precisamente como preguntar en el despliegue del ser, y hace la experiencia de la *necesidad* de lo ab-ismático [*Ab-gründige*].<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Los filósofos presocráticos*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 1978, Tomo I.
- Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé. Madrid, Gredos, 1987.
- *Física*. Trad. Ute Schmidt Osmanzik. UNAM, México, 2001.
- *Fragments*. Trad. Álvaro Vallejo Campos. Madrid, Gredos, 2005
- *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- *Conceptos fundamentales*. Trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
- *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*. Trad. Breno Onetto. Valparaíso. s/ed. 2002.
- *De la esencia de la verdad*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona, Herder, 2007.
- *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, GA 69.
- *Escritos sobre la universidad alemana*. Trad. Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- *Identidad y diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

----- *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

----- *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, F.C.E., 1981.

----- *La proposición del fundamento*. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.

----- *Meditación*. Trad. Dina Piccoti. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

----- *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000.

----- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial, 2008.

----- *Parménides*. Trad. Carlos Másmela. Madrid, Akal, 2005.

----- *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Editorial Comares, Granada, 2008.

----- *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Síntesis, 2009.

----- *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Editorial Herder, 2004.

----- *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.

----- *Sobre el comienzo*. Trad. Dina Piccoti. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006.

----- *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido. Tecnos. Madrid. 2006.

Leyte, Arturo. *Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Jaspers, Karl. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1954, pp. 99-100. Tomo I.

Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Trad. Román Setton. F.C.E., Buenos Aires, 2006.

Másmela, Carlos. *La totalidad en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger*. México, Los libros de Homero, 2009.



- Rodríguez, Ramón. *Del sujeto y la verdad*. Síntesis, Madrid, 2004.
- *Hermenéutica y Subjetividad*, Madrid, Trotta, 1993.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis, 2006.
- Rosales, Alberto. *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de la filosofía*. Publicaciones del Vicerrectorado Académico, Mérida, Venezuela, 2006.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Xolocotzi, Ángel. *Facetas heideggerianas*. México, Los libros de Homero, 2010.
- *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés-UIA, México, 2004.
- *Subjetividad radical y comprensión afectiva El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México, Plaza y Valdés- UIA, 2007.