



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ALGUNOS RASGOS DEL PROBLEMA  
DE LA VERDAD EN HEIDEGGER**

**T E S I N A**

Que para optar el título de:  
**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**Presenta:**

**LUCIA GRACIELA CONTRERAS MARTINEZ**

**México, D. F. 1988**



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 está 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.

## I N D I C E

	Pág.
INTRODUCCION	2
1. PRELIMINARES	11
2. EL SENTIDO DE LOS PLANTEAMIENTOS DE HEIDEGGER EN EL SER Y EL TIEM PO.	19
3. ALGUNOS RASGOS DEL PROBLEMA DE - LA VERDAD EN HEIDEGGER.	50
4. LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO	76
CONCLUSIONES	121

## INTRODUCCION

Para Martín Heidegger, el cometido de la filosofía es el de desarrollar diversos temas de la metafísica; tales temas han de versar sobre el ser. Su obra se puede dividir en dos partes, a saber: la que desarrolla en El Ser y el Tiempo, en donde el filósofo se propone a realizar un examen de la existencia; es decir, quiere determinar el ser del existir que es el Dasein "ser ahí", pues es el hombre el que se determina como existencia. La segunda obra parte de la elaboración de cuestiones ontológicas, así como la continuación del problema de la verdad, el cual se inicia en El Ser y el Tiempo. Ahora bien, es en su trabajo titulado Ser, Verdad y Fundamento en donde Heidegger manifiesta que la metafísica es lo primero de la filosofía, ya que ésta sólo se supera por el pensar en la verdad del ser; es decir, que la metafísica es algo que pertenece a la naturaleza del hombre.

En este trabajo abordaré primero los aspectos fundamentales de la primera parte de la obra heideggeriana y posteriormente me referiré al problema de la verdad.

Una de las tareas esenciales en el filósofo alemán es la de acabar con la tradición metafísica que consiste en no percibir al ser; es decir, aquello que Heidegger llama olvido de ser, el cual se ha dado desde los inicios de la filosofía. En otros términos, la filosofía no ha establecido una diferencia entre

el ente y el ser.

Por otra parte -como lo sostiene en la Introducción a la Metafísica- el problema del olvido ontológico se agrava con las erróneas traducciones del griego y del latín por parte de la filosofía posterior a la griega.

El hecho es que el ser no aparece a primera vista, sino que permanece oculto; por ello la función de Heidegger será la de sacar al fenómeno de ese estado de ocultamiento.

Si bien Heidegger pretende hacer un examen de la existencia, entonces ha de desarrollar lo que él llama una Analítica Existencial, la cual sólo es posible al Dasein, pues éste es el único existente que se puede interrogar a sí mismo.

Así, el Dasein se caracteriza por poderse conducir, se conduce al ser. Es a esto a lo que se le llama existencia: la existencia sólo expresa al ser; la decisión de la existencia sólo la realiza el Dasein por lo que hace o por lo que no hace. A la comprensión del Dasein a sí mismo, se le llama existencial; éste ha de mostrar aquello que constituye su existencia, dando por resultado un complejo de estructuras a las que se les llama existencialidad.

Dasein es posibilidad y poder ser; éste se preocupa por su propio ser y puede optar por la forma auténtica, si es que se com

prende o es dueño de sí mismo; o bien, opta por la forma inauténtica si es que no es dueño de sí mismo.

Mediante el ser con, el Dasein se determina existencialmente; aquí éste se comprende aun cuando no es percibido por los demás.

Dasain es un ser en el mundo, vive arraigado a la cotidianidad, por la cual, no soy yo el que decide sus acciones, tampoco las deciden los demás, sino el Uno; pero tal actitud, le resta al Dasein su responsabilidad.

El ser en es un existencial que es exclusivo del Dasein; es el hecho de que nos preocupamos por los demás hombres.

Por otra parte, es necesario partir de que el Dasein es arrojado en el existir; esto adquiere sentido en el encontrarse, en el cómo le va a uno, o cómo se siente. Es en el comprender en donde el Dasein obra como debe para existir; es decir sabe dónde está, hacia dónde seguir; por ello se puede perder o recobrar.

Cuando Heidegger afirma que el Dasein es arrojado hacia adelante quiere decir que éste se proyecta y lo hace por que es movimiento; así, se comprende en el mundo.

Otro aspecto de este pensamiento se orienta a afirmar que la

la articulación del comprender la encontramos en el habla, pues ésta se abre en el silencio, sin embargo el habla se puede tornar en habladurías, las que surgen cuando el Dasein queda cortado en su relación con los demás y consigo mismo. Mediante la avidez de las novedades se da la tendencia a dejar que el mundo se dé en la percepción; ésta conduce a la ambigüedad. Aquí a las cosas se les da más valor del que tienen y no se llegan a realizar.

Las tres condiciones anteriores, conducen a una caída, por ésta se le da al Dasein la posibilidad de perderse en el Uno, por ello el Dasein se empeña en realizar la posibilidad de su existencia.

Por medio de la angustia, se le revela al Dasein la problematicidad de su ser, de sus infinitas posibilidades que se dan en el tiempo. Dichas posibilidades han de suponer el sacrificio de otras, siendo la última la muerte, pues cada determinación es relación con la muerte desde que vive. El desarrollo de la angustia dará la base fenomenológica que expresará la totalidad del ser del Dasein por medio de la cura.

Concepto esencial en nuestro filósofo es el de la temporalidad, pues el Dasein es fundamentalmente temporal; aquí, el sentido primario de la existencialidad lo constituye el futuro, es el estado de resuelto el que saca al presente de su estado de ofuscación que produce el objeto cotidiano, haciendo de ese momen-

to un éxtasis; en otras palabras, el tiempo es aspecto primordial de nuestro existir. Así, el futuro es elección ya determinada por lo finito de nuestro existir, es aceptación del pasado y decisión de la libertad en el presente.

Lo mencionado hasta aquí es lo que constituye la analítica existencial de Heidegger. En seguida mencionaré los aspectos centrales que intento desarrollar en este trabajo acerca del problema de la verdad.

He mencionado en primer lugar el olvido ontológico; tal olvido se hace presente en el problema de la verdad; es decir, que si la filosofía ha considerado a la verdad como el ente o como el ser, Heidegger sacará de la problematicidad al ser; advierte que su investigación parte de lo que se muestra en sí mismo.

Heidegger se centra en la investigación aristotélica de la verdad; así, Aristóteles destaca la alétheia, que para él es descultamiento. Su postulado acerca de la proposición es que ésta es verdadera cuando corresponde a lo que la cosa es; entonces, la verdad es igualdad.

A partir de esta aseveración de Aristóteles es que Heidegger considera que para la filosofía griega la verdad es representación enunciativa.

Heidegger resuelve el olvido ontológico al establecer la rela-



ción entre lo ideal y lo real, pues para él el conocimiento está en el juzgar, sin pasar por alto la distinción entre el juicio y lo juzgado como contenido, es decir, lo verdadero. Entonces la relación de concordancia concierne al nexo entre el contenido real del juicio y la cosa real; esto significa que la verdad será la concordancia entre algo ideal y algo real.

Afirma Heidegger que si el conocimiento es verdadero, entonces se ha de verificar; así, lo verificado en la proposición es el ser de ella: en el juicio lo que se comprueba es el hecho de que el ente queda al descubierto; asimismo, establece cómo es el cómo de ese descubrimiento.

El sentido existencial de la proposición es el Dasein; es decir, que éste descubre en los existentes una verdad, la cual se da porque el Dasein descubre mediante su acción, su poder ser; así, el Dasein podrá fundar sus posibilidades.

La verdad también se da en tanto que al Dasein le es inherente la caída inmediata. Lo que en esta actitud se descubre es una actitud derivada en su sentido auténtico, de aquí que al Dasein se coloque en la no-verdad, pues en lugar de fundar lo verdadero, funda la apariencia. El lugar de la falsedad se da por que a su facticidad le es inherente la clausura, de la cual la verdad ha de ser arrancada.

Para Heidegger, fundamentar la verdad, significa que se da el

descubrimiento y la apertura de entes, por lo tanto, la verdad se da mientras el Dasein es.

En la obra del filósofo titulada Ser, Verdad y Fundamento, profundiza su análisis de la verdad, en ella quiere encontrar la fundamentación ontológica del ente, se pregunta por la esencia del fundamento, la cual se da al esclarecer la esencia, el ser y la verdad.

Así, el problema del fundamento surge con el análisis del principio de razón suficiente cuya objeción central será que a partir de ese principio no se posibilita la reflexión acerca de la esencia de la razón. Heidegger encuentra el sentido de este principio cuando manifiesta que a toda la verdad le es inherente una referencia esencial a algo semejante a fundamento. Sostiene que la verdad primera es la verdad de adecuación, es necesario que la existente se haya manifestado como aquello sobre lo que es posible una determinación predicativa; así, la verdad proposicional sentará sus raíces en una verdad. Esto da paso al análisis de la verdad óptica y la verdad ontológica, en donde la verdad óptica será el ente en su ser y la ontológica será el ser del ente.

El cambio heideggeriano decisivo en la concepción de la verdad se da cuando ve que toda relación de conformidad con su objetivo conocido es posible si el hombre se abre a la manifestación del ser de los seres; así, resulta posible la conformi-

dad, y la concordancia sólo será posible si se da el comportamiento abierto a lo real.

Dado que el comportamiento se abre al ente y toda relación abierta es comportamiento, el ente se vuelve expresable, lo cual da la pauta a Heidegger para expresar que la esencia de la verdad es la libertad. Libertad es dejar ser, ésta es propiedad del Dasein y no requiere de ninguna otra cosa, se trata de exponernos a los seres.

Si la existencia es verdad, entonces el consentimiento será la revelación de entes y la verdad expuesta al ser de los seres será la raíz de toda la concordancia, de todo existir. La no-verdad es consecuencia de la existencia del hombre.

La errancia se da porque la existencia del Dasein vive en misterio y se refugia en la realidad corriente.

La tarea que ha realizado Heidegger en: Ser, Verdad y Fundamen  
to cumple con el hecho de que la metafísica se haya fundado; es decir, nos aclara que la pregunta por la totalidad piensa por la del ser del ente. Así, en La carta sobre el humanismo concibe el pensar como algo que se embarga para decir la verdad del ser; ahora bien, el hecho de pensar el ser históricamente es lo que constituye su esencia.

En esta última obra nuestro autor ha pretendido regresar al fin

damento esencial, donde el pensar viene a la verdad del ser, determinando así el lugar del hombre desde y hacia el ser, se trata de un pensar que avanza hasta la verdad del ser.

## 1. PRELIMINARES

En este apartado se abordará el problema de la pregunta que interroga por el ser, problema fundamental del que el filósofo alemán deriva sus reflexiones sobre la Ontología.

Al plantear la pregunta que interroga por el ser, Heidegger centra su atención en el hecho de que los metafísicos no han ido al ser mismo; más bien, se han quedado con el ente en su conjunto; es decir, que se ha dado un olvido acerca de la diferencia entre el ente y el ser, en este sentido, Heidegger nos habla de un olvido ontológico.

Nuestro autor considera que el ser es el más universal de los conceptos, su dominio es todo y cada cosa particular. Lo que el filósofo pretende es unir la existencia histórica del hombre y la de su existir futuro, con el poderío del ser, lo cual sólo es posible mediante el preguntar histórico que consiste fundamentalmente en que: abre el ente como tal y en su totalidad, según posibilidades que no han sido cuestionadas.

Asimismo, el concepto ser es universal porque se le ha de entender como algo indeterminado-determinado lo cual parece ser una contradicción. Lo que quiere decir, según entiendo, es que se puede comparar con otro, entonces, mediante la comparación crece su determinabilidad. Sin embargo, el ser no se puede comparar con nada, sino que sólo expone lo más peculiar y determi

nado; así es como la palabra ser ya no puede seguir siendo vacía.

La Universalidad del ser no puede ser la del género; el filósofo duda que un ente singular en general, pueda regir en cada caso como ejemplo de ser. Ser como palabra es un nombre general y un vocablo, pero esto puede engañarnos, por ello es necesario atenernos a su universalidad, entonces el ser sigue siendo indeterminado. (1)

El ser se comprende porque se usa en la conducción de todo ente y de sí mismo; esto significa que es aquello que se da antes de sí mismo; por ello, en la comprensión se da una incomprensión, entonces, el ser queda en la incomprensión.

La pregunta por el ser se ha de dar bajo los siguientes elementos estructurales: preguntar es buscar qué es y cómo es un ente, mediante la pregunta se trata de determinar y traducir en conceptos aquello por lo que se pregunta.

Ante el preguntar por un ente se da al mismo tiempo el carácter de ser y ve a través de sí en la dirección de los caracteres constitutivos de la pregunta misma.

---

(1) Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*. p. 115-119.

Así, no sabemos lo que es el ser, aunque al hacerlo comprendemos hasta cierto punto en el es sin darnos cuenta de su sentido hacia la comprensión, a esto Heidegger lo llama término medio.

El Dasein es el único ente que se puede interrogar a sí mismo; por ello, la metafísica encuentra su punto de partida en el Da sein; el cual goza del privilegio de hacer justicia a las circunstancias en las cuales el problema planteado se elabora inevitablemente, pues lo que se constata es un estado de hecho.

(2)

"El ser ahí", tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre los demás entes. La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el "ser ahí" en sí mismo "ontológico". (3)

Abordar el problema del ser requiere de un nuevo método que para Heidegger es la Fenomenología.

Para entender el método fenomenológico de Heidegger, es necesario remitirnos al fundador de la fenomenología; a saber, Edmund

---

(2) De Waelhens, A. *La Filosofía de Heidegger*. p. 15

(3) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 23

Husserl. Así, Heidegger, al hacer la descripción de su método, parte de la máxima Husserliana: "a las cosas mismas" ("Zu den Sachen selbst") Aquellos aspectos que comparten ambos pensadores bajo dicho enunciado son: El excluir de toda la tradición o de lo que la filosofía ha señalado hasta el momento presente acerca del objeto.

Para Husserl existencia es ser una cosa entre otras dentro de una suma; es decir, las cosas se presentan como un factum, las cosas que ya estaban previamente, ahora se me presentan, de ellas me puedo o no me puedo ocupar. La realidad de las cosas se da cuando al estar "ahí adelante" y en el espacio-temporal, el mundo ya no está simplemente ante mí, sino que me engloba y me contiene; así, la epojé fenomenológica consiste en la suspensión de la existencia real o natural, en donde no dudamos ni negamos la realidad sino que se acepta para nuestra vida cotidiana, pero sin validez objetiva. (4)

Heidegger, por su parte estudia el ser de la existencia en cuanto que es, existencia como modo de ser del hombre; así, la esencia del Dasein está en su existencia, muestra que la existencia posee una estructura que le llama "existenciaria" en otros términos, el modo de tratar la existencia del Dasein cae en el estilo propio de su método fenomenológico. (5)

---

(4) Bochenski, I., M. *Los métodos actuales del pensamiento*. p. 40

(5) Villoro, Luis. *Estudios sobre Husserl*. p. 53-70.



La palabra "fenomenología" se compone de las palabras griegas: lógos y phainómenon, deriva del verbo phainesthai que significa mostrarse, aparecer, ser manifestante, la raíz de ellos se halla en el sustantivo que designa la luz. El verbo phaino significa poner a luz, hacer que algo sea visible y el adjetivo phonerós cualifica lo claro y patente; de ahí que el fenómeno es lo que está a la vista, es lo que aparece con claridad manifiesta, lo evidente. (6)

Para Heidegger, son los entes los que se pueden mostrar en sí mismos y de diferentes modos; es decir, se puede acceder a ellos. Se da la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo. A esto Heidegger le llama parecer ser; cuando los entes tienen aspecto de; significa que no se da lo que en realidad se presenta.

La diferencia entre "parecer ser" y "fenómeno" consiste en que éste último será de significación primitiva y al parecer ser será la modificación privativa de fenómeno.

El fenómeno también se da cuando éste está encubierto; se trata del fenómeno como aparecer, el cual tiene doble sentido: cuando algo aparece, es lo que enuncia; entonces, no aparece algo, tal aparecer designa el significado de fenómeno como mostrarse. El segundo sentido, se da cuando la apariencia se entiende como producción o como producto, en donde no se da el ser de lo productor.

(6) Nicol. Eduardo. *Crítica de la razón simbólica*. p. 156.

Sin embargo, el sentido de lo que es la fenomenología en general, se obtiene mediante el concepto de logos. El logos es habla, razón, juicio, concepto, definición, fundamento o proposición, así, para que estas interpretaciones se puedan fundar, es necesario que se modifique el habla.

Por el logos se puede ver al que habla y a los que hablan; es decir, que se da la comunicación por medio del habla. La manera concreta de llevar el habla tiene el carácter de proferir sonidos, voces, vocablos y palabras. El logos es permitir ver y puede ser verdadero o falso. Ser verdadero significa que se saca al ente de su estado de ocultamiento del habla, se trata de descubrirlo como no oculto. El ser falso es engañar en el sentido de encubrir, poner algo ante algo; es decir, hacer pasar por algo que ello no es.

El fenómeno indica la forma en la que los objetos se aprehenden y lo que se discute acerca de ellos ha de mostrar y demostrarse directamente; pero aún lo que no se muestra pertenece por esencia a lo que se muestra y así se da su sentido y fundamento. Lo que está oculto es el ser de los entes; por ello afirma Heidegger, "La ontología sólo es posible como fenomenología".(7)

Es decir, Ontología es fenomenología; son dos nombres que caracterizan a la fenomenología misma por su objeto y por su mé-

---

(7) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 46.

todo. Fenómeno es lo que inmediatamente no se manifiesta, es decir, para nuestro filósofo, es contrario a lo que significa la palabra. (8)

Contrario al fenómeno es el encubrimiento, éste se da en el sentido de no-encubierto, también puede estar enterrado; o sea que lo que estaba encubierto se volvió a encubrir. Lo encubierto puede estar desfigurado; es el engaño o extravío del fenómeno, pero aquí se dispone de estructuras del ser.

En el encubrimiento puede darse la posibilidad de que tales estructuras sean accidentales o necesarias y se fundan en la forma de estar ahí lo descubierto. Cuando los conceptos y proposiciones estén ante la posibilidad de degeneración, el fenómeno se puede transmitir con una comprensión vacía y su comprensión se dará realmente cuando la fenomenología lo tome en sus manos. Lo que es Ser es lo fenomenológico, el ser, es ser de un ente; entonces cuando se trata de poner al ser en libertad, el ente se ha de presentar.

Por su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser de los entes; así, la ontología trata del Dasein, la fenomenología de éste es la hermeneútica a la cual se le entiende como la meto-

---

(8) Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón simbólica*. p. 160.

dología de las ciencias historiográficas del espíritu. Es la vida real, no se trata de interpretar un mensaje, sino el hecho mismo del mensaje, la noticia aparece y hace aparecer la cosa misma. (9)

---

(9) Olasagasti, Manuel. *Introducción a Heidegger*. p. 17

## 2. EL SENTIDO DE LOS PLANTEAMIENTOS DE HEIDEGGER EN EL SER Y EL TIEMPO

Como señalé en la Introducción, es necesario analizar, así sea de una manera general, algunos conceptos generales del pensamiento heideggeriano que permitirán fundamentar el problema de la verdad.

La determinación fundamental en el análisis de Heidegger sobre el Ser y el Tiempo es la del ser-en-el-mundo (In-der-welt-sein) ya que éste es el primer existencial; mediante él se trata de desarrollar una exégesis del Dasein que apunte hacia la temporalidad.

El sujeto del ser-en-el-mundo somos nosotros mismos, su ser es, en cada caso, el mío. La conducción de éste ente a quien en su ser le va éste mismo se da como relativamente a su ser, como su peculiar posibilidad, sin que tal peculiaridad se pudiese limitar a tenerla a la manera de lo "ante los ojos".

El Dasein se coloca ante la posibilidad de optar entre dos modos ya que su fundamento está en él mismo. El Dasein se caracteriza porque su ser es en cada caso el mío y se conduce relativamente a su ser como posibilidad; si es así, se puede ganar o perder. Cuando se gana estamos en el modo de la propiedad porque el Dasein es él mismo en el sentido de ser dueño de sí mismo; cuando se pierde el Dasein no es él mismo, sino uno, por

que no es dueño de sí mismo en lo que él mismo es más peculiarmente.

Entre los modos anteriores figura el modo de la indiferencia que Heidegger llama "término medio", surge porque el Dasein no ha de ser objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que se ha de poner al descubierto en la modalidad "inmediata y regular", es indiferenciación de la cotidianidad del Dasein.

El Dasein tiene una comprensión pre-ontológica del ser por "irle a su ser" como le va, debido a esta comprensión del ser es por la que se llega a preguntar por la palabra ser.

Ahora bien, el Dasein es esencialmente "ser con" (Mitsein) que tiene un sentido ontológico-existencial, Ontológicamente no significa que yo no soy solo, sino "ante los ojos" son otros de mi especie. Esto significa que, ser-con ha de determinar existencialmente al Dasein aún en el caso de no ser percibido por otros; así, el "ser solo" es un modo deficiente del ser-con; es decir, el "ser solo" del Dasein es un ser-con el mundo, pues es común al ser y a los otros; entonces, el Dasein está ahí para sí mismo y para los demás, no como un objeto, sino como Dasein.

Lo que el Dasein muestra ante los otros es solicitud, o procura por los otros; de aquí surgen otros modos de ser del Dasein

que son: el ser uno para otros, el pasar de largo uno junto a otro, el no importarle nada uno a otro, es decir, son modos de solicitud; entonces, solicitud "procurar por" es un existencial, y como vemos, este ser-con describe el tipo de relación peculiar que existe entre los Dasein porque los demás penetran en él, forman parte de sí mismo. (10)

El Dasein se comprende cuando toma sobre sí la preocupación de otros, sustituyéndolos en cierto modo; o bien, sin sustituirlos; es decir, con miras a su poder ser, para que los demás acepten su propia preocupación; así, cuando el Dasein procura por los otros mira por alguien y puede llegar hasta los modos deficientes, como lo expresa el significado existencial de no tener miramientos para nadie.

En el modo de la cotidianidad, el Dasein se halla dominado por los otros, cuando el ser uno con otro tiende a la mediocridad; sin embargo el Dasein juzga, decide o se revela, lo cual significa que el verdadero sujeto del cotidiano ser-con es el uno (Das man) es su mismidad, pero los otros, no son nada determinado, sino cualquiera y ninguno.

El ser-en es el que se expresa en el ser-en-el-mundo, es un existencial del Dasein; mediante él, el Dasein procura por los

---

(10) Cohn, Priscilla. *Heidegger, su filosofía a través de la nada*.  
p. 34.

otros, vive para ellos, los otros lo absorven; el Dasein tiene que ver con algo, produce algo, pero también se ocupa de los modos negativos como son el dejar a los otros u omitirlos. El ser en es la implicación de dos existenciarios que son: el "encontrarse" y el "comprender".

El encontrarse (Gestimmtheit) surge cuando el Dasein se halla en un estado de ánimo o temple, es lo que nos hace sentir que existimos o que somos arrojados en el existir, en el ser, en el ser-en-el-mundo; en otros términos, el encontrarse expresa cómo nos sentimos: bien o mal. Es el sentimiento lo que abre el encontrarse.

El hecho existenciario se da al ser arrojados en el ser. Ahora bien, éste hecho acude a otro término privativo llamado estado de yecto, el cual expresa el ahí del ser-ahí, es el que da su facticidad (Faktizität); esto es, la facticidad del Dasein se le revela a éste a través de su temple; el Dasein capta su facticidad porque se entrega a la responsabilidad de su ser; es decir, muestra que el Dasein es su propio fundamento afectado de no-ser, se trata de que el Dasein no se crea a sí mismo, no es hacedor de su propio ser. (11)

Cabe aclarar que cuando Heidegger habla de el hecho de ser arrojados en el mundo, no se refiere al conocimiento, ni a la intui

---

(11) *Ibidem*. p. 44.



ción, no es un estado de orden psíquico, sino un existencial.

El siguiente existenciario es el comprender (Verstehen) si el Dasein es un ser cuyo ser consiste en irle éste, lo que a éste le va es su ser-en-el-mundo; a esto es a lo que Heidegger llama el comprender.

El comprender enfocado ontológica y existencialmente supone que el Dasein acierta a obrar como debe para existir; esto significa que sabe y puede existir, este poder ser es el comprender; así, al Dasein es ser como posible.

Comprender son las diversas posibilidades de la vida de cada hombre.

¿Por qué el Dasein es su posibilidad y posibilidades? Porque sabe siempre dónde está, dónde es, hasta dónde ha llegado y hacia dónde seguir, por ello se puede perder o recobrar. El Dasein también puede decir si yo soy y respecto a su ser mi ser, de suerte que su ser que le va es aquel que puede decir mío, es la posibilidad que es y su ser es posibilidad de ser o de no ser él mismo. Tal es la condición de posibilidad de los modos de la propiedad y la impropiiedad.

El que el Dasein sea arrojado hacia adelante significa "ser proyectándonos", y entonces podemos comprender aquello que podemos ser; ser proyección es movimiento, pues en cualquier momento

to de la vida somos, somos posibilidad proyectada, proyectándo nos en el modo impropio, comprendiéndonos en el mundo.

El comprender "cómo" es una interpretación que es anterior a la intelectual, a la verbal o a la científica y presupone tres cosas: previo tener, cierto previo tener y ciertos previos conceptos, se trata de un pre-tener, un pre-ver y unos pre-conceptos. Ellos integran lo que se proyecta y se comprende; es decir, el sentido de comprendernos, pretendiéndolo, preconceptuando; en otros términos, sólo en la medida que tenga o no tenga sentido la vida humana tienen sentido las demás cosas. Estos formarían una estructura unitaria del comportamiento, pero falta otra articulación que es el habla.

Al hombre se le ha definido como el ser que posee la palabra, como animal racional. El habla -para Heidegger- es condición de posibilidad del lenguaje. El habla es un estrato del ser del Dasein, anterior a él es el lenguaje. El habla abre en el silencio y la articulación significativa del comprender es el habla, de lo que se habla es lo hablado; hablar de algo supone un básico ser en relación con ello, descubriéndolo, abriéndolo, encontrándose, comprendiéndolo. (12)

El habla es coparticipación del ser en la relación radical del comprender-encontrándose con aquello de lo que se habla, dándo

---

(12) Heidegger, Martín. *El Ser...* p. 184-185.

se un ser en relación con -o hablado y tornándose en habladurías (das Gerede); es decir, se trata de un habla que es indiferente a la comprensión auténtica, parece que se sabe lo que se está hablando, pero no es así, pues el Dasein decide hasta la forma de ser afectado por entes intramundanos.

Junto a las habladurías está la avidez de las novedades (Neugierigkeit); ésta señala a las habladurías algo de lo que deben decir, es un interés por las apariencias, no hay interés por lo cercano o familiar, sino por lo lejano, lo extraño, lo ajeno. (13)

Las habladurías conducen a la ambigüedad (Zweideutigkeit) si las habladurías creen comprenderlo todo y si la avidez de las novedades lo ve todo al parecer, ellas dan al Dasein la pseudogarantía de que vive en autenticidad, pero no sucede así; es decir, mediante la ambigüedad parece que las cosas no entienden, pero en realidad sí se comprenden. El uno recibe autoridad, el Dasein no distingue lo que es descubierto y lo que no lo es. Una plática se puede llegar a valorar más que el llegar a realizar algo.

Ahora bien, cuando el Dasein es absorbido por el mundo o en él, cuando se halla perdido en la publicidad del uno y dirigido por

---

(13) Cohn, Priscilla. Op. cit. p. 49.

las habladurías, la avidez de las novedades y la ambigüedad, equivale a lo que Heidegger llama una caída (Verstehen) de sí como inherente a su ser y no ser él mismo propiamente. (14)

La caída es un movimiento que se caracteriza porque el Dasein se da a sí mismo la posibilidad de perderse en el uno; de ahí que el ser-en-el-mundo es una tentación a la caída, dando por resultado un aquietamiento (Beruhigung) que es la falsa seguridad de saberlo todo, el Dasein finge autenticidad aferrándose al uno y huye de ella. Rasgo de la caída es que el Dasein no se entrega a un ente que no sea él mismo ya que lo involucra una posible forma de ser de él que es la impropiedad; entonces, el aquietador extrañamiento acaba por enredarle al Dasein en sí mismo.

La angustia (Angst) también representa la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, surge cuando el ser del Dasein se abre en el encontrarse y el comprender.

De lo que se atemoriza el Dasein es de un ente intramundano y amenazador, ya que es un ente que desde algún ángulo se aleja cada vez más, lo que se atemoriza se acerca en la espacialidad del des-alejar en el sentido del interés vital. El des-alejarse es la condición de posibilidad de que lo que atemoriza se

---

(14) *Ibidem.* P. 50

acerque en algunos casos en el espacio como atemorizador. "La angustia "no sabe" qué es aquello ante lo que se angustia. Pero en "ninguna parte" no significa una nada, sino que implica un paraje, el "estado de abierto" de un mundo para el "ser en" esencialmente espacial. Por eso tampoco puede lo amenazador acercarse dentro de la cercanía desde una determinada dirección; es ya "ahí" -y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que "angustia" y corta la respiración- y sin embargo, en ninguna parte." (15)

Como vemos, lo que amenaza es el mundo; la angustia abre en el mundo como mundo, el "en ninguna parte" no significa ausencia del mismo, sino que los entes intramundanos carecen de importancia.

El que se angustia no sabe de qué se angustia y cuando la angustia pasa se manifiesta haberse angustiado de nada.

En el habla cotidiana se expresa regularmente el "curarse de", "procurar por" entes intramundanos en que consiste el mismo modo de la cotidianidad. Cuando el Dasein se angustia y no sabe qué hacer, todo "curarse de" o "procurar por" pierden significado. El nada de lo intramundano tiene su fundamento en el algo que es el mundo; entonces, la pérdida de lo intramundano abre el mundo como mundo en su mundanidad. Lo que angustia es el hecho de que cómo pueden ser entes intramundanos, en ella se

---

(15) Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. p. 206.

siente el mundo como mundo.

Heidegger distingue entre la angustia y el temor. El temor también lo es por alguien, en cuyo caso se da por una determinada posibilidad del Dasein que él es; es decir, sentimos temor de un determinado ente que se nos muestra amenazador. Por su parte, la angustia se da cuando pierde significación todo ente intramundano, no puede ofrecer determinadamente nada de ningún Dasein, pues ésta le quita al Dasein su soledad; sin embargo, se halla lejos de ser un sujeto sin mundo, esto es lo que abre la angustia.

La relación de la caída y la angustia es opuesta. En la angustia le va a uno extrañadamente, es cuestión existencial, en este sentido la angustia abre el ser-en-el-mundo en el modo de la inhospitalidad -no en su casa- y hacia la cotidiana publicidad del uno en la que éste se siente seguro de sí. Lo que cierra la caída es lo que abre aquello ante lo que huye. (16)

Se siente angustia por el Dasein, pues él es poder ser en el mundo; ahora bien, éste poder ser implica proyección y la existencialidad implica que el Dasein es sido más allá de sí mismo -no en cuanto a su relación con otro ente- consigo mismo; es ser siendo previamente a sí mismo, es lo que Heidegger llama un pre-ser-se, ésta sería la afirmación de que el Dasein existe porque es la condición ontológica-existencial de la posibilidad de ser libre para posibilidades existenciales propias.

(16) *Ibidem.* p. 208-209.

La angustia como posibilidad del Dasein, abierto en ella, da la base fenomenológica para expresar la totalidad original del ser del Dasein llamado cura.

Heidegger toma como punto de partida el absorberse dentro del uno y cabe el mundo de que se cura, el resultado será la fuga del Dasein ante sí mismo como poder ser sí mismo propio.

Así, el fenómeno de la cura (Sorge) pide que se le deslinde de otros fenómenos que pudieran identificarse con él. Ellos son: La voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso; más bien, ellos se fundan en la cura.

Si bien, el resultado es la fuga ¿qué es entonces lo que tiene carácter de fuga? La fuga del Dasein en el uno y el mundo de que se cura -no todo desvío es una fuga- es el retroceder, el que abre el temor ante lo amenazador; es decir, se fundan el temor. Tal es el carácter de la fuga.

El ante que del retroceder no se da como temible, pues lo que se descubre en el temor proviene de entes intramundanos; el desvío de la caída se funda en la angustia, que es lo único que hace posible el temor.

El querer y el desear no son vivencias ontológicamente indiferentes, pero la estructura del vivir sólo se puede desarrollar a partir de la ontología del Dasein.

La cura siempre es curarse de y procurar por. En el querer resulta un ente proyectado sobre su posibilidad; es decir, se trata de un ente del que hay que curarse, es un ente al que hay que llevar a su ser mediante el procurar por. Por ello, son constitutivos del querer: "el previo "estado de abierto" del "por mor de que" en general ("pre-ser-se"), el "estado de abierto" de aquello de que cabe curarse (el mundo como "en que" del "ser-ya") y el compresor proyectarse del "ser-ahí" sobre un "poder ser relativamente a" una posibilidad del ente "querido". (17)

Es decir, el querer requiere de un ente querido, en él se aprehen de un ente del que hay que curarse. En el deseo que se tranquiliza por el uno, el Dasein proyecta su ser sobre posibilidades, su cumplimiento no se piensa ni se espera. Tampoco mediante lo a la mano se cumplen deseos, sino que al deseo tiende a las posibilidades y las cierra. En el tender se muestra la primacía del ser cabe; así, cuando el Dasein asume una tendencia, se modifica la cura. (18)

Se descartan otras posibilidades; sin embargo el Dasein no solo es impulso al que se le añadan diversas maneras de conducirse, sino que como modificación del ser-en-el-mundo siempre es cura.

---

(17) *Ibidem*. p. 215.

(18) Russo Delgado, José. *El hombre y la pregunta por el ser*. p. 122-123.



Otro fenómeno que Heidegger analiza es el de la muerte (Tod), el fin del Dasein. En principio, se puede entender la muerte de los demás por el cual el Dasein podría entender la totalidad del ser-en-el-mundo por el lado del fin.

Dado que el Dasein es un "ser con" los otros, pueden conseguir una experiencia de la muerte en aquellos momentos de su existencia propia, esta idea se puede inspirar porque el Dasein podría ser sustituido por otro, sin embargo no es así, ya que no es posible que yo muera por otro.

Sólo los entes que no tienen la forma de ser del Dasein finan; éste no lo hace, pues lo vivido hasta determinado momento, no se suma a lo vivido desde él hasta la muerte; es decir, cuando el Dasein fina, no es totalmente en el mundo, sino que fina dejando de constituirse como objeto. (19)

La muerte del Dasein se ha de comprender como fin de la cura y en tanto que ésta es existencia, proyección, preserse; es decir, es en relación con lo que aún no es, por ello es en relación con la muerte desde que vive; entonces, el Dasein es un ser relativamente a la muerte. (Sein-zum-tode)

Cuando el Dasein se muestra esquivo ante la muerte en la cotidiana caída es un ser relativamente a la muerte impropio. Aho-

---

(19) Gaos, José. *Introducción a el Ser y el Tiempo* p. 63.

ra bien, ¿cuándo se da el ser relativamente a la muerte propio? Heidegger afirma que cuando se le defina ontológicamente, cuando se de una posibilidad existencial del Dasein. (20)

La muerte es una posibilidad del Dasein y ésta es aquella que le va su ser-en-el-mundo, se trata de una posibilidad de no ser más. El Dasein es ya yecto en la muerte; es decir, ser yecto en la posibilidad más peculiar de la imposibilidad de la existencia del ser-en-el-mundo; entonces, el Dasein existe yecto en el morir, en el modo de la caída, de la fuga ante la inhospitalidad ante el ser relativamente a la muerte.

El hecho de dejar de vivir tiene una certeza empírica, pero no es certeza de morir, sin embargo la entrafía y la abre aunque el Dasein no la admita; en otros términos, se está cierto del hecho objetivo de dejar de vivir porque es su posibilidad, pero no se tiene la certeza.

"La caracterización del "ser relativamente a la muerte" propia proyectando existencialmente puede resumirse de la siguiente forma: el "procurar" desemboza al "ser ahí" el "estado de perdido" en el "uno mismo", poniéndolo ante la posibilidad -primariamente falta de apoyo en el "procurar por" "curándose de- de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A SU MUERTE, desligada de las ilusiones del uno, fáctica,

---

(20) Heidegger, Martín. *El ser y...* p. 283.

cierta de sí misma y que se angustia" (21)

Sólo por el precurсар, el Dasein se puede asegurar de su totalidad, del darse vivencias y en donde el yo y la conciencia que dan por debajo de la certidumbre que encierra el precurсар; es decir, el Dasein que soy yo como poder ser sólo puede ser propiamente precurсандo.

El ser que es relativamente al fin es en esencia angustia. Ante ella el Dasein encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia, angustia que se da por el poder ser del Dasein.

Así, con la descripción existencialmente proyectiva del precurсар, se hace visible la posibilidad ontológica del ser relativamente a la muerte propia.

El desarrollo de la conciencia (Gewissen) también se halla en conexión con los fenómenos antes analizados, lo que aquí pretende Heidegger es llegar al análisis propio del Dasein.

El llamar o vocar es un modo del habla. El llamado en la llamada de la conciencia es el Dasein en el modo cotidiano del uno. Se trata de una invitación al Dasein a dejar de ser uno mismo y pasar a ser sí mismo. (22).

(21) Heidegger, Martin. *El Ser y ...* p. 290.

(22) Olasagasti, Manuel. *Introducción a Heidegger*. p. 39.

El Dasein se encuentra angustiosamente vector ante el hecho de que es en el mundo, la vocación fuerza al Dasein a quedarse en silencio de sí mismo. Ahora bien, ¿qué es aquello que nuestro autor entiende por vocación? es la invocación de uno mismo como su poder ser sí mismo, es un prevocar al Dasein sus posibilidades.

Lo vocado es un deudor en una culpa; es decir, el deudor es vocado -como predicado del yo soy- y la deuda vocada será una deuda del ser mismo del Dasein, de tal suerte que éste en cuanto es, es deudor.

De ser deudor es de lo que se cura el Dasein porque es un modo de ser con otros en el curarse de, a esto no se le da el sentido de tener la culpa, ya que no se causa.

La deuda existencial consiste en ser el fundamento de un no ser, tal fundamento lo encontramos en la estructura de la cura, pues ésta es la unidad del vector proyectarse, cayendo en la impropiedad, ésta implica un no ser. (23)

El ser del Dasein es lo que puede proyectar, aunque este proyectar a veces alcanza un no ser de sí mismo que entraña éste.

La voz de la conciencia es equivalente a la caída; la vocación de la conciencia no tiene el carácter de retrospectiva o retroactiva, sólo la tendría si ésta fuese crítica. Los remordimientos surgen al contraer deudas existenciales; pero la vocación de la conciencia sigue a la prevocadora retrovocación del ser deudor existencial; esto significa que el pre es la posibilidad de tomar sobre sí el ente yecto que él es; por su parte, el retro comprendiéndolo como fundamento efectuado de no ser es lo que el Dasein acogerá en la existencia. En otros términos, la prevocante retrovocación de la conciencia da a comprender al Dasein que debe retroceder del estado de perdido del Uno en busca de sí mismo porque es deudor.

La tranquilidad y los remordimientos de la conciencia son modos del curarse de y no de la cura misma; del mismo modo como el ser bueno existencialmente sólo lo es relativamente ya que todo obrar existencialmente lo es sin conciencia, pues todo proyectarse está determinado por un no ser.

Dejarse prevocar o proyectarse sobre el poder ser deudor existencial equivale a elegir, a tener conciencia, a comprender la vocación propiamente para ser sí mismo y solo así puede responsabilizarse el Dasein. Este existencial implica el de resolución o estado de resuelto.

La resolución es proyectar y determinar abriendo la posibilidad fáctica del caso. "Al "estado de resuelto" es inherente necesariamente la indeterminación que caracteriza todo "poder ser" fácticamente yecto del "ser-ahí". Seguro de sí mismo sólo es el "estado de resuelto" como resolución. Pero la indeterminación existencial del "estado de resuelto" que se determina en cada caso unicamente en la resolución no deja de tener su determinación existencial". (24)

En el estado de resuelto el Dasein se deja avocar para salir al estado de perdido en el Uno; es decir, el estado de resuelto es un modo del estado de abierto del Dasein; es aquello que pone al Dasein ante la posibilidad de dejar ser a los otros que son con en su poder ser. Cuando el Dasein es resuelto se puede convertir en la conciencia de los otros y es en sí mismo propio; aquí, por primera vez se da el Uno con otro propio, la resolución parece referida al Uno y su mundo.

A partir del estado de resuelto surge una determinación existencial que se llama la situación -ser o estar en situación- término que supone el estado de no resuelto y el de irresolución, al cual se le entiende como el modo de ser contrario al modo de resuelto; es decir, el ser entregado a la interpretación del Uno, que como sabemos, nadie resuelve.

---

(24) Heidegger, Martín. *El ser y el Tiempo*. p. 325.

Como vemos, la situación sólo lo es por la resolución que es en donde se da el adecuado comprender la invocación; así la vocación de la conciencia cuando avoca el poder ser, lo único que hace es prevocar la situación. Lo que conoce el Uno es la situación general; entonces, se pierde en la primer circunstancia, calcula mal los accidentes y la situación se cura.

Así, la vocación de la conciencia es atestiguación en el ser mismo del Dasein ante su poder ser como ser deudor; el comprenderla en un estado de resuelto es una forma de ser en la cual el Dasein se posibilita su fáctica existencia como poder ser propio.

La conexión en la que están por su misma estructura la totalidad de la cura por el lado del fin y la propiedad del ser-en-el mundo, la muerte, la vocación a la conciencia, es por lo que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia del no ser absoluto del Dasein.

Si el estado de resuelto es lo que tiende a ser; entonces el ser original del Dasein relativamente a su poder ser se halla desembizado en el "ser relativamente a la muerte"; el precurсар es lo que abre la posibilidad de la imposibilidad de la existencia esto quiere decir, que se le concibe como el absoluto no ser del Dasein. La muerte es algo que sobreviene al Dasein en cuanto

cura porque es el fundamento yecto de su muerte. Ese no ser que domina se desemboza en el ser relativamente a su muerte propio; lo que hace el precursar es poner de manifiesto al ser deudor.

En cada situación de la vida, hay que recorrer la situación en un recobrar de sí mismo y entonces queda enterrado existencialmente el estado de no resuelto y la determinación del estado de resuelto adquiere certeza de correr al encuentro de la muerte en que el Dasein se recoge absolutamente.

La situación viene a ser como el punto de equilibrio inestable entre el vivir cubriéndose la mortalidad y vivir actualizado en ésta, con conciencia de no saber hasta cuándo.

Hemos visto la constitución del ser-en-el-mundo descifrado como cura, pero sigue encerrado el ser del Dasein. Por ello, se abordará en seguida el sentido del ser del Dasein; o bien, el sentido de la cura en el modo propio e impropio; lo cual implica que de su explicación surja el fenómeno de la temporalidad; pues sólo mediante este desarrollo se le puede asignar su sentido último al ser general y concretarmente al cuidado que es el del Dasein.

La cura en el modo de la propiedad es el estado de resuelto y éste es el ser del Dasein relativamente su posibilidad de la muerte. Ahora bien, mediante la temporalidad se requiere que



el Dasein será viniendo hacia sí mismo pues somos pudiendo no ser, somos no yendo hacia el futuro, sino que advenimos desde el advenir.

Por ser relativamente a la muerte y por el estado de resuelto, el Dasein es yecto de un no ser; ambos presuponen el sido el cual no es algo que el Dasein tiene, sino que es.

La fórmula general de la cura es: pre-ser-se-ya en. El pre no significa que el Dasein aún no es, sino que será en el futuro y dado que ahora es, el ya tampoco significa que ya no es, sino que fué anteriormente.

El pre se refiere al ser advenidero; sólo mediante él, el ya puede aludir al ser sido; en otros términos, solo significa si do; así, la temporalidad se aclara como sentido de la cura pro pia. (25)

Como vemos, al Dasein sólo se le entiende como pasado o futuro, sólo se le toma en tanto que es; sólo nos tenemos a nosotros mismos como no habiendo sido, ya que estamos siendo realmente; entonces, el Dasein es advenidero sido y presentado; así, estos tres forman el fenómeno de la triplicidad unitaria que Heidegger llama éxtasis de la temporalidad.

---

(25) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 355.

"La temporalidad no "es", en general, un ente. No es, sino que se "temporacia". Por que, sin embargo, no podemos menos de decir: "la temporalidad" es -el sentido de la cura", "la temporalidad es- de tal o cual forma"; sólo puede hacerse comprensible por medio de la idea aclarada del ser y del "es" en general" (26)

Se trata de que la temporalidad temporacia modos posibles de ella misma haciendo posibles los modos de ser del Dasein, sobre todo los de la existencia propia y la impropia.

Cuando el advenir (Zukunft) tiene el carácter de un venir a sí mismo; el sido da el carácter de una vuelta sobre lo que es el sido de un retro, es decir, que el retro y el cabe hablan de relaciones a algo que es, fuera de algo; entonces, la temporalidad es el fuera de sí mismo.

Heidegger manifiesta la primacia del advenir dentro de la unidad extática, debido a la diversidad de los modos de la temporalidad.

Recordemos que la cura en el modo de la propiedad es el ser relativamente a la muerte; ésta no es un fin que sobrevenga el

---

(26) *Ibidem.* p. 356.

Dasein, sino que pudiendo ser imposible, es en relación a su fin; es decir es un ser finito; de ahí que Heidegger se pregunte ¿No prosigue el tiempo, a pesar de no ser ahí yo mismo? (27)

Sí, pero el tiempo infinito es el tiempo que pertenece a otra temporación que no es la del advenir propio, sino de una temporación falsificada que es la comprensión vulgar y por lo tanto, sólo conoce un tiempo sin fin. (28)

El advenir propio y original es el a sí que se da existiendo como posibilidad de no ser, el carácter extático del advenir propio ha de concluir en el poder ser. El advenir a sí es el sentido del existir en el no ser más peculiar. Esta es la tesis de la finitud original mostrada.

La exposición de las temporaciones sirve para verificar la exégesis del Dasein como temporalidad. Así, el fenómeno de la triplicidad unitaria puede ser indiferente a los modos de la propiedad y la impropiedad, aunque también pueden ser modificados; es decir, el advenir y el presentar indiferentes a los modos de la propiedad y la impropiedad son: el pre-ser-se y el presentar indiferentes. Los modos impropios son: el estar a la expectativa y el olvido en sentido primitivo. Son propios: El correr

---

(27) Heidegger, Martín. *El Ser y ...* P. 357.

(28) Russo Delgado, José. *El Hombre y la pregunta por el Ser*. P. 182.

al encuentro, la reiteración y la mirada; entonces, el pre-serse, el presentar indiferente con el advenir, el presentar y el sido.

El Dasein en el modo de la impropiedad es el uno absorbido en el curarse de aquellos entes que no tienen la forma de él mismo; éste adviene de lo que se cura a sí mismo en el modo de la impropiedad al uno mismo y esto es estar a la expectativa.

Sin embargo, al estar a la expectativa de lo que se cura, le corresponde un ser cabe que también se cura y un presentar impropio, perteneciéndole a su vez un sido impropio; es decir, que el absorberse es aquello de que se cura; pero, sólo es posible si se olvida el poder ser yecto y el sido.

Pero, ¿qué es lo que caracteriza el advenir impropio? El que sea extático y que solo se desemboce retrocediendo ontológicamente desde el comprender curándose de cotidianamente; esto quiere decir que el comprender impropio se proyecta sobre lo que es posible que se cure, aquello que es urgente respecto a la actividad cotidiana; el poder ser es lo que le permite al Dasein advenir sobre sí en el ser, cuidándose de lo que se cura; por ello, el Dasein es expectante de sí, de lo que realiza o de lo que no realiza; entonces, el advenir impropio presenta el carácter de "estar a la expectativa", pero para que se dé tal carácter es necesario que se haya abierto el horizonte desde el

cual puede resultar que el Dasein espere algo, por ello, esperar viene a ser un modo fundado en el estar a la expectativa del advenir y se temporacía como precurсар.

El Dasein en el modo de la propiedad se da cuando adviene del advenir impropio; es el resuelto corriendo al encuentro de su poder ser y del estar a la expectativa de lo que se cura a sí mismo en el modo de la propiedad. Ahora bien, al correr al en cuentro le corresponde el presentar, equivale al ser en situación de lo que cabe curarse, pero sin absorberse en ello; sin embargo, es lo que permite que se dé algo en el tiempo.

El comprender propio es correr al encuentro mirando y reiterando que se temporacía desde el advenir. El Dasein puede comprender su ser o existir en el modo de un advenir anterior a sí mismo, a su poder no ser y reiterándolo.

El estado de ánimo pone al Dasein ante su estado de yecto, el cual es abierto. Recordemos que ser yecto es encontrarse de tal o cual manera; así, la constitución temporal del estado de ánimo sólo es posible cuando el Dasein es sido. El poner ante el estado de yecto, significa que el éxtasis de éste es lo que hace posible el hallarse en el modo del encontrarse; es decir, al encontrarse se temporacía primariamente en el sido.

El temor se temporacía mediante el advenir impropio y es temor por el Dasein mismo, el cual se temporacía desde el sido.

La temporación de la angustia y el temor van unidas; Heidegger llama a tal unión: "un encontrarse fundamental", se pueden definir como un "ante que" y un "por quien" angustiarse; esto quiere decir que en la identificación de ellos, el ente que da contenido a uno y otro es el mismo, a saber, el Dasein.

Lo a la mano y lo ante los ojos no le dicen al Dasein nada porque no dan conformidad válida con los entes del mundo circundante; el resultado es la insignificatividad del mundo que abre en la angustia, desembocando en el no ser, aunque se da la posibilidad de un poder ser propio.

La angustia se da porque el Dasein es yecto en la inhospitalidad, porque retrotrae al "que es"; es decir, se da el "estado de yecto" como posiblemente reiterable, pues el retirar es el modo extático del sido, constitutivo del encontrarse que es la angustia.

El olvidar es constitutivo del temor, hace al Dasein ir y venir entre posibilidades no hechas del mundo; cuando así sucede se da un presentar que no se queda; pero desde el momento en que se retrotrae al estado de yecto se da un presente que no cambia.

Algunas de las diferencias fundamentales entre el temor y la an-

gustia son: que en el temor lo que le suscita son los entes de que se cura en el mundo circundante; mientras que en la angustia surge del Dasein mismo. El temor sobrecoge de lo que es dentro del mundo; la angustia se destaca del ser-en-el-mundo por su ser yecto relativamente a la muerte; ésta asciende desde el Dasein temporalmente comprendido, es decir, el advenir y el presente de la angustia se temporacían desde el ser sido propiamente; lo que asciende es un Dasein resuelto.

Ahora bien, el que es resuelto no conoce el temor, pero sí la posibilidad de la angustia como estado de ánimo, sin que le aturda.

En la temporación de la caída, Heidegger limita su examen a la avidez de las novedades, la cual, no comprende sino que trata de ver sólo por ver, se trata de un presentar enredado en sí mismo, su unidad extática se halla con el advenir y el sido, cuando se da la avidez de algo nuevo avanza hacia algo no visto, pero el presentar se sustrae al estar a la expectativa; es un presentar que no queda porque escapa de estar a la expectativa. Este escape no se entrega a la cosa pues al lograr ver una, está apartando la vista hacia lo que es inmediato.

Si los caracteres de la caída son: el aquietamiento, el extrañamiento, la tentación y el enredarse en sí misma; entonces, al estar a la expectativa se da la posibilidad hecha. El que el

Dasein se enrede a sí mismo tiene sentido extático porque sigue comprendiéndose, aunque extrañado en su poder ser que se funda en el advenir y el sido propios.

El que el lenguaje se temporacie se debe a que todo hablar es hablar sobre de o a alguien. El habla radica en la unidad extática de la temporalidad y es radicalmente temporal. Como el habla es una articulación del estado de abierto se temporacia en los mismos éxtasis en que se temporacían los modos del estado de abierto que ella articula, y puesto que el habla se expresa en el lenguaje, tiene su función en el presentar.

La temporación del curarse de incluye el carácter del útil de los entes que hacen frente inmediatamente. El curarse de se orienta a varios útiles porque retrocede desde el mundo de obras abiertas hasta llegar al útil; esto implica el abordar la conformidad.

La conformidad surge con el conformarse de un útil, su cabe que tiene la estructura temporal de estar a la expectativa; ahora bien, se está a la expectativa del para qué y así puede curarse de retornar a algo cabe lo cual hace conformidad. Así es como se hace posible la unidad extática del presentar un útil, es un presentar manipulando.

Con el estar a la expectativa del para qué, no se quiere decir



el fin, ni tampoco un esperar la terminación de la obra por hacer; más bien significa el conformarse "se constituye, antes bien, en la unidad del retener estando a la expectativa, de tal suerte que el presentar que surge de éste hace posible el característico absorberse el "curarse de" en su mundo de útiles. El "verdadero" "ocuparse con" ...", entregado enteramente, no es ni sólo cabe la obra, ni cabe el útil, ni cabe los dos juntos. El conformarse, que se funda en la temporalidad, ha sentado ya la unidad de las referencias en las que se "mueve", "viendo el torno", el "curarse de". (29)

La conversión del comprender se entiende como una sustitución de un modo de aquel mismo, el comprender viene a ser una estructura del ser del Dasein, es una proyección del mismo.

Hemos llegado al momento de analizar aquello que Heidegger llama tematización para lo cual se hace necesaria la comprensión directa que es la del "ser ante los ojos", en donde sus límites no se pueden arrancar, ya que esto limitaría su propia región.

El ejemplo heideggeriano es el del desarrollo histórico de la ciencia y la génesis Ontológica. Así, lo decisivo para la Física matemática es la proyección de la naturaleza como algo que descubre "ante los ojos" como lo serian el movimiento, la fuerza, el lugar, el tiempo.

(29) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 332-383.

Pero sólo con miras a la naturaleza proyectada se puede encontrar lo que se dice de un hecho, someterlo a su experimento siguiendo las indicaciones de la proyección. Aquellos entes que constituyen el tema de la matemática son descubiertos tal y como únicamente pueden descubrirse los entes; es decir, en la proyección de su ser; en otros términos, con la formación de los conceptos fundamentales de la comprensión del ser quedan determinados los conductores de los métodos, la estructura de los conceptos secundarios, la posibilidad de la verdad y la certeza, la forma de fundamentar y probar, el modo de validez y la forma de comunicación. Tal conjunto constituye para Heidegger el concepto existencial de la ciencia.

Así, tematización es todo lo que está en proyección y al que le son inherentes la articulación de la comprensión del ser, el acotamiento del dominio dirigido por dicha articulación y el diseño de conceptos adecuados a los entes. La meta de la tematización es la de dejar en franquía los entes que hacen frente dentro del mundo, los cuales pueden ser yectos frente a un descubrir; es de cir, volverse objtos en donde al dejarlos en franquía se vuelven objetivamente susceptibles de indagación.

Lo que es objetivamente ser cabe lo ante los ojos dentro del mundo tiene carácter de una presentación. El descubrir de la ciencia que entraña la presentación sólo es expectante del "estado

de descubierto" de lo "ante los ojos", el cual se funda en un "estado de resuelto" del Dasein y debido a él se proyecta el po  
der ser en la verdad, proyección que es posible porque el ser en la verdad constituye una determinación de la existencia del Dasein.

### 3. ALGUNOS RASGOS DEL PROBLEMA DE LA VERDAD EN HEIDEGGER

El análisis de la verdad en Heidegger forma parte del desarrollo de la cura; por ende, el problema de la verdad se halla relacionado con lo expresado en la analítica existencial. Tal relación la encontraremos en el desarrollo de la presente investigación.

¿Qué es lo que pretende alcanzar Heidegger mediante la explicación del fenómeno de la verdad en El Ser y el Tiempo? Considera que la verdad se halla en una relación original con el ser, por ello, cae dentro de los problemas de la ontología fundamental. Su análisis se inicia a partir del concepto tradicional de la verdad basándose en la posición aristotélica, en donde pretende poner al descubierto los fundamentos ontológicos; es decir, se aclara el fenómeno original de la verdad.

El siguiente paso será aclarar el carácter derivado de la verdad mostrando que la esencia de la verdad se relaciona con la forma de ser de ésta.

Aristóteles define la verdad como concordancia, refiere la verdad al juicio como su lugar de origen. Ahora bien, ¿cuáles son los postulados de los que parte el filósofo para llegar a ésta

aseveración? Parte del pensamiento, ubicando dos sistemas del mismo: en el primero, sostiene que si todo lo que pensamos o lo que se nos aparece, es verdadero, entonces todo es verdad o falsedad, lo cual no es posible ya que todos los hombres no piensan igual. El segundo sistema plantea que cuando los demás no participan de nuestras opiniones, pensamos que están en un error, pero si así fuera, todo sería verdad o falsedad. (30)

Aristóteles se dirige a la inteligencia de quienes así piensan, ya que el origen de los sistemas anteriores está en las cosas sensibles al hablar, así como en la opinión en la existencia en los seres.

Luego, afirma que al ser se le toma en un doble sentido: a saber, ser en potencia y ser en acto; en donde, pudiera suceder que el no ser produzca algo, pero también puede ser posible ya que el mismo objeto puede ser a la vez ser y no ser, pero no desde el punto de vista de ser. Así, establece como posibilidad que en la potencia la misma cosa represente los contrarios, pero no en el acto.

Entonces, Aristóteles acude al concepto de existencia en otra sustancia que no sea susceptible de movimiento, ni de destruc

---

(30) Aristóteles. *Metafísica*. p. 65.

ción, ni de nacimiento. La sustancia se halla en los objetos sensibles porque ellos son los que crean la opinión de la verdad como lo que aparece.

Por sensaciones verdaderas y falsas entiende lo siguiente: cuando un objeto muda, el momento de cambios da un motivo para no creer en su existencia; lo que Aristóteles quiere decir es que la cosa que cesa de ser aún participa de lo que ha dejado de ser y necesita de lo que deviene o se hace; pero se muda bajo la relación de cantidad y de cualidad, lo cual no es lo mismo, ya que los seres bajo la relación de cantidad no persisten; pero en la cualidad, es por la forma por lo que conocemos lo que es.

Si sólo existe lo sensible, no habría nada, ya que ésto puede darse sin la existencia de los seres animados que pueden percibir lo sensible; por ello llega al acierto: "no hay objetos sonsibles, ni sensaciones, porque todo esto es en la hipótesis una modificación del ser que siente" (31)

Pero, si los objetos existen, la sensación no se da por sí misma, entonces, habrá otro objeto fuera de ella, siendo su existencia anterior a la sensación.

---

(31) *Ibidem.* p. 69.

Si lo que aparece es primero, entonces, todo es relativo; así, Aristóteles encuentra que lo que aparece es primero para quienes aparece, dándose la posibilidad de que la misma cosa parezca a la vista, entonces, manifiesta que podemos creer que algo es miel, pero no sea así al paladar.

Así, las afirmaciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo y las consecuencias y las causas de la opinión contrarias; entonces, si es imposible que dos aserciones contrarias sobre el mismo objeto sean verdaderas al mismo tiempo, lo será también el hecho de que los contrarios se encuentren al mismo tiempo.

(32)

Así, Aristóteles pasa a analizar la definición de lo verdadero y lo falso; el que el ser exista y que el no ser no exista, es lo verdadero y decir que el ser no existe o que el no ser existe, es lo falso.

El cambio no tiene lugar, sino de lo contrario a lo contrario, o al intermedio. El intermedio significa que puede tener lugar el tránsito; por ejemplo, a lo blanco de lo que era blanco, pero esto es algo que no se ve. (33)

---

(32) *Ibidem.* P. 70.

(33) *Ibidem.* p. 71

Cuando el pensamiento pronuncia un juicio afirmativo o negativo es que está en lo verdadero, pero cuando se pronuncia otro juicio es que está en lo falso. Lo mismo sucede con las proposiciones, las cuales son contradictorias, y por lo tanto, no pueden ser a la vez verdaderas y falsas.

Así, el que dice que todo es verdadero, afirma la verdad en la aserción contraria a la suya y la suya no es verdadera, porque el que siente la proposición contraria pretende que no está en lo verdadero; entonces, el que afirma que todo es falso, afirma la falsedad de lo que él mismo dice. (34)

Ahora bien, entonces, ¿qué es lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas? Está en lo verdadero el que cree que lo que está realmente separado está separado y lo que realmente es tá unido, está unido.

Está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circun-stancias dadas son o no son las cosas. Las cosas que están eternamente reunidas, siendo imposible su separación y por otra par-te, otras cosas eternamente separadas es imposible unir las.

Así, Ser, es estar reunido, es ser uno y no ser es estar separa-do, ser muchos. Las cosas que admiten estados contrarios, el

---

(34) Aristóteles. *Metafísica*. p. 105-108.



mismo pensamiento a la misma proposición, se hace sucesivamente verdadera o falsa y se puede estar en lo verdadero o en lo falso. Cuando las cosas no pueden ser de otra manera de como son, no hay verdad ni falsedad es decir, estas cosas son eternamente verdaderas o falsas. (35)

¿Cómo entiende Aristóteles lo verdadero y lo falso y el ser y el no ser en las cosas que no son compuestas? lo primero será percibir y decir lo que se percibe, aunque decir no es lo mismo que afirmar. Ignorar es no percibir, pues sólo se está en lo falso accidentalmente en las esencias y sustancias simples, ya que es imposible estar en lo falso respecto a ellas; todas ellas existen en acto, no en potencia, si no fuera así nacerían y perecerían, pues no hay para el ser en sí producción ni destrucción.

No hay error en los seres que tienen una existencia determinada, existen en acto, en ellos sólo hay o no hay pensamiento.

Entonces, el ser como verdad y no ser como falsedad, se dará cuando en lo verdadero hay reunión y lo falso cuando no hay reunión. Por otra parte, el ser en la existencia determinada y la existencia indeterminada es el no ser; aquí, la verdad es el pensamiento que se tiene de estos seres y entonces no hay fal-

---

(35) *Ibidem.* p. 106

sedad, ni error, sino ignorancia. (36)

Una vez que se han analizado los postulados fundamentales en Aristóteles acerca de la verdad y la falsedad, resumo algunas reflexiones para explicar la verdad como concordancia.

Al ser se le toma en acto y potencia; es en la potencia en don de la misma cosa representa los contrarios.

Mediante las sensaciones verdaderas o falsas, se muestra que lo que cesa de ser sigue participando en lo que se ha dejado de ser, mudándose los seres bajo la relación de cualidad.

Si no hay objetos sensibles, ni sensaciones, entonces sólo hay una modificación del ser que siente.

Si se admiten seres inmóviles, nunca pueden estar sujetos a error.

Aquéello que hace al ser verdadero y al no ser falso es la reunión y separación del atributo y el sujeto, es decir, esto se da de acuerdo a la negación y la afirmación.

"Lo verdadero es la afirmación de la conveniencia del sujeto con el atributo; la negación, la afirmación de su inconvenien

cia. Lo falso es lo opuesto de esta afirmación y de esta negación". (37)

Pero los atributos y los sujetos se pueden concebir como reunidos o separados. Lo falso y lo verdadero no están en las cosas, sino en el pensamiento y las nociones simples. Aquí el ser no tiene existencia propia, pues lo que el pensamiento reúne o se para del sujeto puede ser la esencia, la cualidad, la cantidad o cualquier otro modo de ser.

Por lo antedicho, Heidegger afirma que es Aristóteles quien pone en marcha la verdad como concordancia.

Así, los filósofos posteriores a Aristóteles usan la expresión de adecuación adaequatio, sustituyéndola por la de correspondencia o conveniencia, correspondentia o convenientia. Ahora bien, el término concordancia significa para Heidegger, la concordancia de algo con algo, aunque no toda relación es concordancia; por ejemplo, los números concuerdan porque son iguales en lo que respecta al cuanto, por ello, la igualdad es un modo de la concordancia y le corresponde un por respecto a; éste ha de concordar con la adecuación, pero se percibirá lo peculiar de los miembros de la relación; Heidegger quiere llegar a establecer la relación como relación entre el intelecto y la res; asimis-

mo, se preguntará por el orden del ser. (38)

Si el conocimiento está en el juzgar, entonces, habrá que distinguir entre el proceso psíquico real y lo juzgado como contenido ideal, el cual es verdadero y el psíquico real es ante los ojos o no lo es; así, el contenido ideal del juicio es lo que está en relación de concordancia; por ello, la concordancia concierne al nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa real como aquello sobre lo que se juzga.

Para esclarecer el problema se ha de tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo ante los ojos realmente.

Lo que se muestra evidente es poner en claro la forma de ser del conocer y con ello se vislumbrará el fenómeno de la verdad que es lo que caracteriza el conocimiento; en el desarrollo de la comprobación es en donde se muestra la relación de la concordancia.

Heidegger parte del siguiente ejemplo: Una persona vuelta de espaldas a la pared afirma que el cuadro de la pared está desviado, esto lo verifica volviendo su cara a la pared. El juicio no versa sobre representaciones psíquicas, ni se refiere a lo que representa la imagen, sino que lo que se comprueba es un

(38) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 236.

ente real que es el cuadro desviado es decir, el ser descubre el ente. (39)

Así, la comprobación o el conocer se refiere al ente mismo, se descubre que él es, lo que se compara no son representaciones entre sí, tampoco la cosa real. "La comprobación no entraña una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre "contenidos de conciencia" unos con otros. La comprobación entraña unicamente el "ser descubierto" del ente mismo, el en el "cómo" de su "estado de descubierto". Esto lo verifica mostrándose el "objeto" de la proposición, esto es, el ente mismo, como él mismo". (40)

Como vemos, es el conocer el que profiere proposiciones, verificando un ser descubriendo entes reales, si decimos que una proposición es verdadera es porque la entendemos como ser descubridora.

Así Heidegger muestra que la verdad no tiene estructura de concordancia entre el conocer y el objeto en el sentido de adecuación de un ente a otro; es decir, entre el sujeto y el objeto.

Pero ¿cuál es la base ontológica del ser verdadero como ser descubridor? La base la encuentra en el ser en el mundo, pues

---

(39) *Ibidem.* p. 238.

(40) *Ibidem.* p. 239.

éste es el fundamento del fenómeno original de la verdad.

Pasemos a analizar este aspecto.

Heidegger analiza la frase; "Ser verdadero (verdad) quiere decir, ser descubridor". (41)

Su análisis se inicia con la comprobación fenoménica de la verdad mediante el logos y la alétheia. El logos es lo que permite ver algo, es aquello de lo que se habla; entonces, la comunicación por el habla, hace accesible el otro que habla. La función del logos es la de permitir ver algo mostrándolo, aunque también puede tener la forma de síntesis, la cual no significaría unión ni enlace de representaciones; pero, si permite ver, el logos puede ser verdadero o falso.

Entonces, la forma esencial del logos es el diálogo, es la relación del yo con el otro; es decir, no se trata de una relación con la cosa, sino la comunicación con el otro, respecto de la cosa. (42)

---

(41) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 240.

(42) Nicol, Eduardo. *La vocación humana*. p. 343-344.

En cuanto al ser verdad del logos como alétheia, Heidegger sostiene que significa sacar de su estado de ocultamiento al ente del cual se habla, permite que se vea, es decir, se le descubre como no oculto; por ello, ser falso significa encubrir, se trata de poner algo y hacerlo pasar por lo que no es. Por, si así se entiende el logos, entonces éste no puede constituir el lugar primario de la verdad; en otros términos, a la verdad no se le puede entender a partir de un encubrimiento.

Así, Heidegger encuentra la verdad en la percepción sensible de algo; es decir, se confirma que ser verdadero es ser descubridor porque no se encubre en el percibir, (noein) las cosas se perciben con las más simples determinaciones del ser de los entes, el noein no encubre, no puede ser falso; en todo caso, se puede quedar en un no percibir.

El logos no sólo es permitir ver, sino que el mostrar recurre a otra cosa, permitiendo ver algo como algo.

Así, logos es permitir ver algo, permitir percibir a los entes; pero también puede significar percepción racional y razón; es decir, logos no sólo es legein, sino también fenómeno, pues lo mostrado en cuanto tal, lo que ante los ojos sirve de fundamento a todo decir de y decir que, es razón de ser.

Ahora bien, el que descubre es el Dasein, pues ser descubridor es un modo de ser de éste y si es así, éste sería el sentido más original de la verdad. Heidegger le llama estado de descubierto porque el que descubre primariamente es el Dasein; entonces, los entes intramundanos son el resultado de lo descubierto.

Heidegger funda el estado de descubierto en el estado de abierto con los diversos existenciarios analizados en el capítulo anterior. Heidegger establece que tal análisis se ha de entender en sentido ontológico existenciarío; entonces, el Dasein es en la verdad bajo los siguientes aspectos:

El estado de abierto se constituye por el encontrarse, el comprender y el habla; asimismo, concierne al mundo, el ser en y a sí mismo.

El estado de abierto también entraña la estructura de la cura como pre-ser-se-ya en un mundo en tanto, ser cabe los entes intramundanos. Si por el Dasein es el estado de descubierto, entonces, sólo mediante el estado de abierto es como se llega al fenómeno más original de la verdad.

Pero, ¿cuál sería el sentido ontológico de la proposición; el Dasein es en la verdad? El estado de abierto del Dasein com-



prende la estructura del ser que se aclara en la cura, a ésta le pertenece el ser en el mundo y el ser cabe los entes intramundanos.

El estado de abierto es fáctico porque éste se une al estado de yecto; en éste último se ha de aclarar el Dasein en cada caso y de acuerdo a determinado círculo de entes intramundanos.

Al Dasein le pertenece la proyección, es el ser que abre relativamente a su poder ser; entonces, si el Dasein se comprende en el mundo por los otros o por sí mismo, entonces, se da el estado de abierto propio y por ende, el fenómeno más original de la verdad; es decir, es la verdad de la existencia.

La caída también figura en el presente análisis, pues a la constitución del ser del Dasein le es inherente la caída; lo que da lugar a esta constitución es el comprender como proyección sobre las posibilidades del ser; lo que aquí sucede es que el Dasein se absorbe en el Uno; es decir se da la dominación de lo público conocido como estado de interpretado.

Aquello que se descubre y se abre lo encontramos en el modo del estado de desfigurado y estado de cerrado, gracias a las habladurías, la avidez de las novedades y la ambigüedad; es decir, los entes no son totalmente ocultos, sino descubiertos y desfi-

gurados ya que se muestran, pero lo que ya se había descubierto se vuelve a hundir en el estado de descubierto y estado de oculto. Mediante tal reflexión Heidegger llega a firmar que el Da sein por ser cadente y por la constitución de su ser es en la falsedad.

Hasta aquí he esbozado la relación de los distintos existenciales y su relación con el estado de abierto. El siguiente paso será el del análisis de la verdad proposicional, pues es la base que le permite a nuestro autor poner de manifiesto el carácter derivado del fenómeno de la concordancia y por ende reformará el estado de abierto.

Heidegger analiza la proposición con el interés de poner de manifiesto el carácter derivado del fenómeno de la concordancia. "La proposición y su estructura, el "cómo" apofántico, están fundados en la interpretación y su estructura, el "cómo" hermenéutico y más radicalmente en el comprender, en el "estado de abierto" del "ser ahí". (43)

La proposición se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación; así, la interpretación es el desarrollo del comprender.

---

(43) Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 244.

Existencialmente, lo comprendido se funda en el comprender; esto quiere decir, que en lugar de que el comprender surja de la interpretación, es la interpretación de la que surge el comprender.

El mundo comprendido es interpretado, es el ver en torno por medio de él se indica el para qué, lo nombrado es algo que se comprende; es decir, hay que tomar aquello de lo que se pregunta.

Lo abierto se muestra accesible en el comprender lo comprendido y por lo tanto se puede destacar su cómo que; por ello, el cómo forma la estructura del estado de expreso de lo que es comprendido.

Por estado de expreso se entiende que lo abierto en el comprender, es decir, lo comprendido es accesible de tal manera, que en ello se puede destacar expresamente su como que; en otras palabras, es el como lo que constituye el estado de expreso.

Así, en la proposición temática la articulación de lo comprendido en el acercarse los entes interpretativamente en relación del algo como algo, no surge por primera vez, ya que lo que surge por primera vez sólo es posible si está delante como enunciable.

El cómo no se anuncia ónticamente, ya que no indica que se pase por alto como estructura existencial del comprender; sin embargo, si se percibe que un útil a la mano sea interpretativo, haciendo frente en el ver en torno algo como algo. (44)

La interpretación siempre se funda en un ver previo, recortando lo tomado en el tener previo, de acuerdo con la posibilidad de la interpretación; mediante ellos, se comprende si vuelve debido a la interpretación concebible; es decir, la fundación se da en un concebir previo.

El carácter del previo estriba en la posibilidad de los entes, abriéndose en el proyectar del comprender la posibilidad a la forma de ser de los entes comprendidos. Cuando los entes intra mundanos son comprendidos o descubiertos, significa que tienen sentido; esto quiere decir, que lo comprendido son los entes o el ser.

Ahora bien, ¿cuándo el Dasein tiene sentido? Cuando se da el estado de abierto del ser en el mundo y puede llenarse con los entes que descubre en este estado; aunque se da la posibilidad de que el Dasein carezca de sentido. "Su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la compre

---

(44) *Ibidem.* p. 170.

sión o quedar rehusados a la incomprensión". (45)

Pero, a los entes se les concibe de distinta forma que al Dasein, como si estuviesen carentes de sentido, entonces, lo que hacen frente al Dasein -ante los ojos- es ir contra el ser.

Así, ante el análisis anterior, se da paso al desarrollo de la proposición. "Proposición es una indicación determinante comunicativamente". (46)

Para Heidegger, la proposición -o el juicio- también tiene sentido y puede tener tres significados.

La proposición significa indicación porque se manifiesta el sentido primitivo del logos, al cual se le entiende como el permitir ver los entes por sí mismos. Lo que aquí se descubre es un ente en el modo de ser a la mano, no es sentido, ni indica un estado psíquico del que formula la proposición.

El segundo significado de la proposición es que ésta significa lo mismo que predicación porque el sujeto es determinado por el predicado; de un sujeto se enuncia un predicado; por ejemplo: el martillo pesa demasiado, lo enunciado no es predicado, sino el martillo mismo y lo determinante enunciante será el "pesa de

---

(45) *Ibidem.* p. 170.

(46) *Ibidem.* p. 175.

masiado". El fundamento de esta segunda proposición se halla en la primera; es decir, el sujeto y el predicado -miembros de la articulación predicativa- surgen de la indicación; por ello, no significa que descubre, sino que encierra el ver en los límites de lo que se muestra -el martillo-; entonces, lo patente se vuelve expresamente patente en su determinación con respecto a lo que ya es patente -el martillo pesa demasiado- y empieza por determinar o por dar un paso atrás.

El hecho de poner al sujeto, desaparece a los demás entes, dejando ver lo patente en su determinación. El sujeto y el predicado son, con el añadir, totalmente apofánticos.

Como vemos, la proposición en tanto que apofántica, no es ver verdadera en sí porque no se condiciona por la copresencia dialógica de los interlocutores, se da por el intrínseco carácter dialógico de la comunicación misma. (47)

La proposición también es comunicación, es manifestación porque se le reconoce al ser como un ser en el mundo; es decir, se le destaca en el mundo al cual hace frente lo indicado. A esta forma de proposición le pertenece el ser expresada, ya que lo enunciado como comunicado puede ser común a los otros con los que enuncia, sin que los demás tengan el ente indicado y

---

(47) Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. p. 283.

determinado; esto significa que lo enunciado se puede transmitir y en ello se puede volver a esbozar lo indicado.

Heidegger al referirse al contenido del juicio señala: "lo comprendemos como el fenómeno existencial ya descrito en el que se hace visible la armazón formal de lo susceptible de abrirse en el comprender y de articularse en la interpretación." (48)

Pero, ¿por qué la proposición es un modo de la interpretación? Porque la proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o lo descubierto en el ver en torno. La base de la proposición está en el ser en el mundo porque: necesita de un tener previo de algo abierto que ella indica en el modo de determinar, pues en ella se da un dirigir la mirada a lo que trata de enunciar. También necesita de un ver previo en donde se separa el predicado encerrado en el ente que trata de atribuir.

A la proposición como comunicación le pertenece una articulación significativa de lo indicado. Así, la proposición también requiere de un concebir previo porque en el enunciar es en donde entra y pertenece sin sorprender, ya que en el lenguaje está cada concepto desarrollado.

---

(48) Heidegger, Martín. *El Ser...* p. 175.

Las modificaciones ontológico-existenciarías de las que surge la proposición de la interpretación del ver en torno se dan cuando el ente tenido en el tener previo se vuelve objeto de la proposición y con la formulación de ésta se da una vuelta al tener previo.

Ahora bien, el con qué a la mano de la operación se convierte en el sobre qué de la proposición; así, el ver previo va a algo que se da ante los ojos y encubre el ser a la mano, determinándose lo ante los ojos y haciendo frente a su ser ante los ojos.

Luego, el qué cómo de la proposición de lo ante los ojos y el cómo de la misma experimenta la modificación, lo que aquí sucede es que se corta la significatividad de la circunmundanidad; a la vez, se repele al plano de lo ante los ojos y sólo así se da la posibilidad de mostrar.

Así, la proposición no niega su procedencia ontológica de la interpretación comprensora. Heidegger llama al cómo original de la interpretación comprensora del ver en torno: el cómo hermenéutico y al cómo de la proposición: como apofántico.

La proposición heideggeriana, sea afirmativa o negativa, verdadera o falsa significa indicar-unir o separar- y al fenómeno de



las estructuras formales de la unidad del indicar se le llama: de algo como algo; es decir, que de acuerdo a la estructura resulta comprendido algo sobre el fondo de algo en unión con ello y tal confrontación separa al por lo unido.

El resultado es que el unir y el separar se formalizan en un relacionar; ahora bien, la posibilidad de la imposibilidad de comprender analíticamente el juicio en general están enlazadas con el estado en que se hallen los problemas fundamentales de la Ontología.

Pero, ¿cuál es el papel de la cópula en la proposición? Se comprende en la estructura de la síntesis, en donde el es se indica en la terminación verbal; entra en la analítica existencial porque la proposición y la comprensión del ser son posibilidades existenciales del ser del Dasein.

Lo anteriormente expresado representa el origen de la verdad proposicional; ahora Heidegger pretende poner de manifiesto el carácter derivado del fenómeno de la concordancia.

El Dasein es el que percibe la comunicación de la proposición en el cómo de su estado de descubierto; por ello, es descubridor de los entes expresados. Así, lo que se expresa mediante la proposición encierra lo descubierto de los entes y lo ex-

presado se convierte en algo a la mano dentro del mundo; es decir, lo descubierto tiene en sí mismo por lo expresado a la mano, referencia a los entes sobre los que se expresa en cada caso una proposición.

El Dasein sólo se puede apropiarse los entes por el estado de descubierto; es decir, la proposición ahora se ha de comprobar como descubridora. Tal comprobación estriba en la referencia de la proposición en que se da el estado de descubierto de los entes.

La referencia se da como algo ante los ojos; entonces la referencia se da en un concordar de dos entes ante los ojos. "Con el "estado de expresada" de la proposición pasa el "estado de descubierto" de los entes a la forma de ser de lo "a la mano" dentro del mundo. Mas en tanto en la proposición como "estado de descubierto" de ... se impone una referencia a lo "ante los ojos", se torna por su parte el "estado de descubierto" (la verdad) en una relación entre entes "ante los ojos" (intellectus y res), ella misma "ante los ojos". (49)

Heidegger ve la necesidad de una fundamentación óntico fáctica en la forma de ser del Dasein, el cual, se comprende cuando se

---

(49) Heidegger, Martín. . *El ser...* p. 246.

cura en el absorberse, hace frente dentro del mundo.

La comprensión del ser en general y la verdad, comprenden los entes ante los ojos; entonces, la inmediata reflexión ontológica sobre la verdad a la que hace frente ónticamente comprende al logos como proposición sobre, haciendo del fenómeno de lo ante los ojos, algo que lo explica por su posible ser ante los ojos.

El ser ante los ojos, se relaciona al sentido del ser en general, por ello, no se llega al ser real en la forma de ser de la verdad; lo cual significa que la comprensión del ser que domina el Dasein, no se ha superado, es lo que encubre el fenómeno original de la verdad.

Con el fin de expresar la forma de ser de la verdad y el supuesto de la verdad; Heidegger analiza el siguiente enunciado: "verdad sólo la "hay" hasta donde y mientras el "ser ahí" es." (50)

Los entes como ya eran antes, es lo que se muestra mediante el estado de descubierto; ésta es la forma de ser de la verdad.

Si toda verdad es una relación al Dasein, entonces, el significado no es subjetivo; ya que el descubrir se sustrae al formu-

---

(50) *Ibidem.* p. 247.

lar de la proposición, quedando al margen de lo subjetivo; el Dasein se pone como descubridor de los entes mismos y se da la demostración de ellos en la proposición.

La verdad es algo que se supone; no la suponemos nosotros, sino que es ella la que hace posible ontológicamente que seamos de tal manera que supongamos algo; en otras palabras, la verdad es quien hace posible toda suposición.

Pero ¿qué significado tiene el suponer? Es comprender algo como la razón de ser de otro ente, se trata de las relaciones que se dan respecto del ser; lo cual sólo es posible sobre la base del estado de abierto del ser descubridor.

Si la constitución del ser del Dasein es la cura, cabría preguntarnos ¿en dónde está el suponer más original? Nuestro autor sostiene que en el pre-ser-se. Pero el ser del Dasein no se puede separar del suponerse y entonces también nos hemos de suponer a nosotros mismo; es decir, tenemos que suponernos y estamos definidos por el estado de abierto. Lo que tenemos que hacer es el supuesto de la verdad porque es ya hecho con el ser de nosotros.

Lo que pasa es que la verdad y su necesidad no se pueden probar porque el Dasein no se puede probar a sí mismo. La nece-

sidad de suponer el ser y la verdad se sienta en un sujeto ideal como si estuviese relacionado a la esencia del conocimiento.

Lo anterior se puede interpretar como que sólo hay ser hasta donde la verdad es y la verdad sólo es hasta donde el Dasein es; es decir, el ser es; pero el ser que ha de distinguirse de todo ente es cosa que puede preguntarse en concreto una vez que se ha aclarado el sentido del ser y el alcance de la comprensión del ser en general. Tal es la razón Ontológica de la relación necesaria entre proposición y verdad.

El ser y la verdad son originales porque el ser es y se diferencia de todo ente; el sentido del ser se aclara en el fenómeno de la cura, que es en donde se da la constitución del ser de este ente.

#### 4. LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

De manera general, podríamos señalar que la verdad heideggeriana se ha concebido hasta este momento de su desarrollo como existencia o como cura. El siguiente paso será el de esclarecer la exégesis del ser de la verdad; es decir, se trata de fundar una nueva ontología.

A continuación abordaré la obra heideggeriana titulada Ser, verdad y fundamento, en donde se parte de la esencia del fundamento. Cabe entonces preguntarnos ¿qué relación guarda la esencia del fundamento con la esencia de la verdad? Para el filósofo alemán, a la esencia del fundamento le es inherente la esencia de la verdad; esto quiere decir que la verdad se enfrenta al fundamento.

El análisis se inicia mediante la referencia de Heidegger al principio de razón suficiente desde el punto de vista de Leibniz. Veamos cómo es que éste último la formula en su obra titulada: Monadología.

Para Leibniz el principio de razón suficiente es aquel "En virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna Enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo.

Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocida por nosotros". (51)

El principio quiere decir que para que una cosa sea, es necesario que se dé una razón para que sea así y no de otro modo. Pero tal principio va aunado al principio de contradicción, el cual juzga falso lo que implica contradicción y verdadero lo opuesto o contradictorio.

Leibniz entiende dos verdades; a saber, las del razonamiento y las de hecho; las primeras son necesarias y no admiten opuesto, la verdad de razón necesaria puede hallar su razón por medio del análisis, ello se resuelve en ideas y verdades más simples, hasta llegar a las primitivas. Las verdades de hecho son contingentes y admiten opuestos.

Así, las verdades de razón y las de hecho constituyen los conceptos de necesidad y contingencia. La necesidad consiste en que una verdad no es necesaria porque represente una determinada forma constante del ser o del devenir, sino porque su opuesto es imposible; en cambio la contingencia es el carácter de las verdades de hecho por que su opuesto es posible. Entonces, la posibilidad e imposibilidad no son condiciones reales sino racionales.

---

(51) Leibniz, G. G. *Monodología*. p. 37.

(52) Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. p. 444-446.

Para Leibniz demostrar es analizar, hacer explícito el predicado implícito en la esencia del sujeto; pero las verdades contingentes, por más que un hecho se analice, no es posible encontrar la razón de su existencia en la esencia; el ejemplo de Leibniz es el siguiente: mi acto de escribir en este momento es un hecho que existe, pero que hubiera podido <sup>no</sup> existir -hecho contingente- y su razón no está contenido en mi esencia.

La razón del ejemplo anterior es que una infinidad de actos pasados y presentes constituyen la razón de mi acto de escribir, pero para mí queda obscura e indemostrable, sólo es clara para Dios.

Se sigue que las verdades de hecho no son reductibles a las verdades necesarias y son atestiguadas por la experiencia, mientras que las de razón necesarias, no dependen de la experiencia, son innatas.

La objeción heideggeriana en relación al principio de razón suficiente de Leibniz es que éste no contempla la esencia de la razón, pues se le entiende como ya supuesta; por ello, Heidegger se propone a investigar tal esencia.

El problema de la verdad y la identidad -de Leibniz- impide la aclaración heideggeriana; es decir, a la verdad se le considera



como enunciado o proposición; el problema de la identidad es para el filósofo de Leipzig, el acuerdo como correspondencia con aquello que se manifiesta en la identidad como unido.

Para Heidegger, en toda verdad, el enlace distintivo lo es en razón de; es decir, la verdad es algo que se fundamenta; por ello, a ésta le es inherente una referencia esencial al fundamento (Grund).

La correspondencia en relación con el ente, no hace accesible al ente como tal; entonces, la evidencia del ente de una determinación predicativa sólo será posible antes de la predicación misma; se trata de manifestar un carácter no predicativo.

La verdad proposicional se une a otra llamada ante-predicativa-desocultamiento- del ente que se llama verdad óptica. El carácter de esta verdad cambia, como también lo hacen los correspondientes modos de determinación predicativa; por ejemplo: la verdad de lo presente fáctico, ya que su carácter es manifiesto y la verdad del ente que somos nosotros mismos; es decir, se da la apertura del Dasein existente.

Aunque la verdad óptica sea variada, de todas formas, vale para la verdad ante-predicativa, ya que al hacerse manifiesto, no tiene carácter de intuir, sólo esta próximo a dicho carácter, pues

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

La verdad óntica se determina como verdad proposicional; es decir, enlace de representaciones: lo idóneo sería una representación sin enlace.

Lo que aparece en medio del ente es lo óntico patente y se da conforme al temple de ánimo y en las actitudes hacia el ente, aunque por otra parte, no son capaces de hacer accesible al ente mismo si su patencia se dirige hacia la comprensión del ser del ente. "Sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente. Este descubrimiento como verdad sobre el ser se le llamará verdad ontológica." (53)

En tanto que la diferenciación de la verdad óntica y la verdad ontológica encubren el problema de la ontología, entonces, Heidegger considera necesario abordar la interpelación.

Cuando se interpela algo en cuanto algo, no se quiere decir que se entienda la esencia; por otra parte, la comprensión del ser que aclara la actitud hacia el ente, tampoco significa captar al ser como tal o comprender lo captado, sino que la comprensión del ser llega al concepto; si así es, a esto se le llama comprensión pre-ontológica u ontológica en sentido amplio.

Cuando la comprensión del ser se configura a sí misma, significa que se concibe el ser; es decir, el ser se ha descubierto.

---

(53) Heidegger, Martín. *Ser, verdad...* p. 19.

Nuestro autor entiende varios grados en lo que va de la comprensión pre-ontológica a la comprensión del ser: la del proyecto de la constitución del ser del ente, porque en ella se traza un campo determinado hacia la objetivación por el conocimiento científico. Otro grado sería el de la determinación del ser de la naturaleza en general porque ella se afianza en los conceptos fundamentales de la ciencia correspondiente, pero sus conceptos se hallan delimitados en el lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza, etc. Lo que Heidegger quiere decir es que no se llega a la esencia: los conceptos se regulan debido al planteamiento fundamental que se aplica al ente en la respectiva ciencia.

El componente fáctico de la comprensión del ser es para Heidegger "una posible indicación de la constitución originaria del ser, por ejemplo, de la historia o de la naturaleza, una indicación que debe permanecer aún sujeta a la crítica permanente, que ya ha tomado su orientación en la problemática fundamental de todo preguntar por el ser del ente". (54)

Los grados antes expresados de la verdad ontológica, muestran la variedad de lo que la verdad originaria se halla en el fundamento de la verdad óntica. La verdad del ser del ente es des

---

(54) *Ibidem.* p. 19

ocultamiento del ser; asimismo, el desocultamiento del ente reside en el ser.

Heidegger encuentra una estrecha relación entre la verdad óntica y la verdad ontológica desde el momento en que cada una corresponde al ente en su ser y al ser del ente en virtud de su referencia a la diferencia del ser y del ente.

A la diferencia ontológica le es inherente el problema de la trascendencia del Dasein. A esta trascendencia se le llama fundamento de la diferenciación ontológica.

El Dasein se comporta ante el ente comprendiendo el ser y si cabe la diferenciación; entonces afinca su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein.

En El ser y el tiempo, Heidegger sostiene que el análisis temático de la constitución del ser en el mundo conduce a la explicación de cómo depende el mundo trascendente del ente intramundano independiente; aclara que la explicación ontológica no constituye una solución, sino que aclara aquellas estructuras por las que se plantea el problema de la trascendencia.

A la unidad del mundo que constituye el plexo de referencia se le llama significatividad; se trata de comprender una totalidad

de conformidad en el curarse de, viendo en torno y fundándose en el previo comprender las referencias del para qué, para tal, por mor de.

El Dasein existe yecto y entregado a la responsabilidad de los entes de los cuales necesita para poder ser como es, es decir, por mor de sí mismo. Y ya que el Dasein existe fácticamente, se comprende en este plexo del por mor de sí mismo. La primaria comprensión de sí mismo tiene la forma de ser del Dasein, el cual es existiendo en su mundo.

La constitución ontológica del mundo se funda en la temporalidad, cuya condición de posibilidad del mundo está en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática la que se llama horizonte.

Por ello, es necesario que el Dasein nos ofrezca qué es el pasado, presente y futuro; así, si Heidegger sostiene que el mundo pertenece ontológicamente al Dasein, entonces el mundo es el momento del Dasein y como estructura es parte integrante del Dasein que es el mundo. De esto se desprende que el Dasein es siempre Ya en el mundo experimentando su abandono y que el mundo se incorpora al Dasein. Entonces, si hay un mundo el Dasein se temporaliza, se comprende; el Dasein constituye el mundo sin tener conciencia de sí mismo. El resultado es su ipseidad, nos

sentimos existiendo en un mundo ya hecho. (55)

Pero con la existencia fáctica del Dasein también hacen frente los entes intramundanos; así, las referencias de significatividad que definen la estructura del mundo no es algo que se dé por un sujeto sin mundo, sino que comprendiéndose y comprendiendo su mundo con la unidad del Da, se torna el Dasein fáctico des de estos horizontes hasta los entes que hacen frente dentro de ellos.

A lo que Heidegger llega es a sostener que el problema de la trascendencia no se reduce a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar a su objeto, sino que la totalidad de los objetos se identifican con la idea de mundo. "Si se concibe on tológicamente el "sujeto" como un "ser ahí" existente cuyo ser se funda en la temporalidad, es necesario decir que el mundo es "subjetivo". Pero este mundo "subjetivo" es, en cuanto temporalmente trascendente, más "objetivo" que todo posible "objeto" (56)

Sólo será posible esclarecer el problema del fundamento cuando se aclare la verdad, el fundamento y la trascendencia, pues para Heidegger ellos constituyen una unidad.

---

(55) De Wachlens, A. *La filosofía de Martín Heidegger*. p. 251.

(56) Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. p. 396.

Si el punto de partida heideggeriano es el principio de razón suficiente de Leibniz, ahora ve que en el autor de la Monadología hay parentesco entre la razón y el ser; por ello, ser verdad es ser en verdad y lo que constituye la esencia del ente es la esencia de la subjetividad.

Ahora Heidegger acude a Kant con el propósito de encontrar la conexión entre ser y fundamento. Veamos cómo es que Kant entiende el principio de razón suficiente en la Crítica de la razón pura.

Es necesario aclarar que el principio de razón suficiente no aparece en la obra kantiana con tal título, sino como juicio sintético supremo.

El juicio sintético proviene de algún concepto determinado para así considerarse en relación con éste -la relación no es de identidad ni de contradicción-; es algo distinto de lo que se ha pensado en él, no se puede conocer el juicio mismo, ni la verdad ni el error; es decir, sólo se puede originar la síntesis de ambos conceptos.

Lo que se da es un conjunto que contiene nuestras representaciones, se trata del sentido interno y su forma a priori; es decir, el tiempo. La síntesis descansa en la imaginación de las repre

sentaciones; por su parte, la unidad sintética de ellas descansa en la unidad de la apercepción. "Si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y poner en el mismo significación y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera". (57)

Si esto no se da, los conceptos son vanos; si sólo se piensa, no se conoce nada, pues únicamente se juega con representaciones, pero cuando un objeto se da es porque se refiere a la experiencia, la cual puede ser real o posible y la posibilidad de experiencia es la que da al conocimiento a priori realidad objetiva.

Entonces, ¿por qué es posible el conocimiento? Porque la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos en general; así, la experiencia tiene como fundamento principios de la forma a priori; por éstos se entienden las reglas universales de la unidad y es en la síntesis de los fenómenos en donde se puede mostrar la experiencia y su posibilidad; aquí se da la realidad objetiva.

La experiencia como síntesis empírica de sus posibilidades es una especie de conocimiento que da realidad a la síntesis y como conocimiento a priori, verdad-coincidencia con el objeto.

---

(57) Kant, Emmanuel. *Critica de la razón pura*. p. 104



porque sólo da lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general.

Pero ¿cuándo son posibles los juicios sintéticos a priori? Cuando las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la unidad necesaria de la misma en una apercepción trascendental las referimos a un conocimiento de experiencia en general. Así, "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a-priori". (58)

La dificultad de tal principio -según Heidegger- está en el son al mismo tiempo, ya que expresa la unidad esencial de la estructura total de la trascendencia, la cual consiste en la objetivación que orienta hacia algo formando el horizonte de la objetividad en general.

Para nuestro autor, lo que es necesario en el conocimiento finito es un continuo extasiarse, pues éste forma y se propone en un horizonte.

Así, la trascendencia es en sí extáticamente horizontal; por ello, la articulación de la trascendencia unida en sí, halla su expres-

---

(58) Heidegger, M. *Kant y el problema de la Metafísica*. p. 104

sión en el principio supremo. "El "ser al mismo tiempo" de la fórmula del principio sintético supremo no significa solamente que las condiciones se presenten siempre a la vez; o que la una no pueda ser pensada sin la otra; o que ambas condiciones sean idénticas" (59)

Para Heidegger, el principio kantiano es la expresión del conocimiento fenomenológico de la estructura interna y va unido a la trascendencia. Aquí es en donde encuentra la conexión entre ser y fundamento, ya que en el principio del filósofo de KØenigsberg se distingue lo que pertenece al ser del ente y accesible a la experiencia, asimismo determina la posibilidad interna por la unidad del tiempo, la imaginación y el yo pienso. Ya que se trata de una trascendencia, esto le da la pauta a Heidegger para buscar el problema del fundamento.

Terminológicamente, -trascendente- es lo que le es peculiar a un ente, también menciona lo que le es propio al Dasein como estructura fundamental de este ente; es decir, el Dasein es un existente de un ente espacial.

Lo que sobrepasa es el ente, pero este ente puede permanecer oculto para el Dasein; pero si éste existe, entonces, es el mun

---

(59) Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. p. 104

do lo que constituye la estructura unitaria de la trascendencia. El ser-en-el-mundo es lo que caracteriza la trascendencia.

Heidegger encuentra el carácter esencial del concepto del mundo en la finitud. En cuanto idea, el concepto de mundo es la representación de una totalidad incondicionada, pero en cuanto totalidad pensada en él se refiere a fenómenos; es decir, al objeto posible de conocimiento finito; así, el mundo como idea es trascendencia.

Trascendencia también es avanzar desde el fenómeno como conocimiento finito en general y representa la totalidad de las cosas como objeto; aquí en el ideal trascendental, el mundo representa una limitación, llegando a postular el conocimiento humano finito en su totalidad.

La expresión mundo indica la interpretación del Dasein en relación al ente en su totalidad, la cual no pide estar totalmente concebida; es decir, puede estar encubierta. De lo que se trata es que puede anticipar, aquí, se sobrepasa el mundo. Así, la totalidad es aquello por lo que el Dasein indica cómo se puede comportar ante los entes y también ante cuáles entes.

"El Dasein se da para indicar desde "su" mundo, significa: en este ir-a-su-encuentro desde el mundo, se temporaliza el Dasein

como un mismo (Selbt), es decir, como un ente que está abandonado a él para ser. En el ser de este ente se trata de su poder ser". (60)

Anteriormente se había planteado la cuestión del mundo subjetivo, veamos en qué consiste la estructura fundamental de dicha subjetividad.

El proceso de la trascendencia es propio del Dasein; es decir, sólo se da por obra de éste ya que existe, es el hecho de existir; por ello, la trascendencia se ha de entender sin acudir a las nociones de sujeto y objeto. (61)

Para Heidegger, la mismidad se temporaliza hacia el mundo en ascenso y el que exista por sí no se ha de interpretar como óntico-egoísta, sino que le da la posibilidad al Dasein de comportarse egoísta o altruísta; esto quiere decir que un yo mismo se puede comportar frente a un tú mismo, pero no se relaciona al tú, pues es neutral frente al ser yo, ser tú.

El Dasein es un ente y el mundo le pertenece; pero la relación no es un ente y el mundo, sino que se quiere encontrar una posibilidad para la determinación hacia el significado sujeto y sub

---

(60) Heidegger, M. *Ser, verdad y fundamento*. p. 42.

(61) De Waeihens, A. *La filosofía de Martín Heidegger*. p. 253.

jetivo. Para nuestro autor el mundo es subjetivo, sin pretender caer en lo interno, pero el mundo tampoco es objetivo si es que éste se entiende como que pertenece a objetos existentes.

Cuando el Dasein se pone ante sí mismo del mundo es su proyecto original de la posibilidad del mismo; pero el proyecto también es supraproyecto del mundo proyectando sobre el ente. Es to quiere decir que lo que hace el supraproyecto es patentizar el ente como tal y el ser del Dasein se temporaliza en el acon tecer, esto es lo que Heidegger llama ser-en-el-mundo.

El existir del Dasein se da cuando éste trasciende como existente; ahora bien, si el Dasein es en su totalidad, llega a entenderse mejor a sí mismo, por ello se integra al mundo del ente.

Desde la perspectiva anterior acerca de la trascendencia, el fi lósofo analiza la esencia del fundamento.

Para Heidegger el mundo se da al Dasein como la respectiva totalidad de su "por lo cual" de un ente, esto significa que el "por lo cual" de un ente es lo mismo que el ser junto a ... lo presente fáctico, el ser con... el Dasein de otro y el ser para... sí mismo. Cuando se sobrepasa el "por lo cual" sucede una voluntad, (Willen) la cual se proyecta sobre sus propias posibili

dades; proyecta más allá, en donde no se trata de un querer de terminado; es decir, un acto de voluntad a diferencia de otros comportamientos -como representar, juzgar, alegrarse- sino el "por lo cual" como sobrepasar; lo cual, según la esencia ante-proyecta proyectando el "por lo cual" lo que produce la realización ocasional es lo que Heidegger llama LIBERTAD.

Como vemos, para el filósofo alemán, la libertad es la capacidad de constituirse a sí mismos como ipseidad y la trascendencia como algo de sí mismo; el Dasein es libre porque se puede constituir como ipse. En la libertad no se trata de romper de terminismos, ya que es propiedad metafísica, no es opción sino algo que se da para ser sí mismo su propio fundamento. (62)

La espontaneidad -comenzar desde sí- es lo que constituye para Heidegger la característica esencial del sujeto y pide que la mismidad se explique ontológicamente para formular acertadamente el "por sí mismo" y que proporcione el modelo del carácter del acontecer de uno mismo y con ello determinar el movimiento del comenzar. "La mismidad del mismo que fundamenta ya toda espontaneidad, yace en la trascendencia. La libertad es dejar imperar el mundo, que proyecta y proyecta más allá. Sólo porque ésta constituye la trascendencia, puede manifestarse en el

---

(62) De Waelhens, A. *La filosofía de Martin Heidegger*. p. 271.

Dasein existe como un modo eminente de causalidad". (63)

Puesto que la libertad constituye la trascendencia, el Dasein existente se manifiesta como un modelo de causalidad, luego, la libertad es para el fundamento.

Fundar (Gründen) se entiende como la relación originaria de la libertad con el fundamento; ahora bien, el fundar en la trascendencia tiene tres modos que son: fundar como erigir (Stiften); como tomar apoyo (Boden-nehmen); como fundamentar (Begründen); estos tres deben tener significado trascendente.

El Dasein erige fundándose en medio del ente porque proyecta las posibilidades de sí mismo, está por encima de sí. De acuerdo con la esencia, el proyecto de posibilidades es más rico que la propiedad que yace en el que proyecta.

La trascendencia es también lo que excede y sustrae; así, el proyecto de mundo que excede adquiere poder y es un trascendental de la finitud de la libertad del Dasein.

Hemos llegado al concepto de la posibilidad óntica. Esta se da cuando el Dasein recoge la posibilidad de revelarse en el ente

---

(63) Heidegger, M. *Ser, verdad y fundamento*. p. 49

en sí mismo; luego, se hace visible el carácter original fundamentador del fundamento; es decir, se trata de esclarecer el origen trascendental del por qué.

A la trascendencia se le interroga por encontrarse determinada por los dos modos del fundar; el que erige, anticipa como proyecto de mundo posibilidades de una existencia, pues para Heidegger existir es comportarse en medio del ente, en el se encuentra, se trata del poder ser del Dasein.

Sólo la claridad de la comprensión del ser puede revelar el ente en sí mismo -cómo es el ente y qué es- y la verdad óntica que es el revelarse del ente trascendentalmente y predominada por el fundamento; así, todo descubrimiento óntico ha de ser fundamentador; se ha de legitimar porque en ello se ha de educar el ente; esto significa que el ente ha de mostrar lo que es, la esencia será su idea o su causa.

Para Heidegger el preguntar "porqués" supone una comprensión del ser, pues el ser es la primera y la última respuesta de los porqués y por ende, la primera y la última fundación la da el comportamiento del ser; es la verdad ontológica, (64)

---

(64) Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*. p. 46.



La trascendencia se descubre como origen del fundar cuando se hace surgir a éste en su triplicidad. De acuerdo con esto, fundamento es posibilidad, base, legitimación; entonces, la libertad es libertad para fundar. "La esencia del fundamento es la triple diversificación del fundar que surge trascendentalmente en: proyecto de mundo, conquista del ente y fundamentación ontológica del ente". (65)

Así, para Heidegger, la esencia del fundamento se halla en estrecha relación con el ser y con la verdad.

Reconstruyendo lo que se ha mencionado acerca del principio de la razón suficiente y relacionándolo con la esencia del fundamento, veamos qué es lo que se ha logrado hasta aquí.

Si según el principio, todo tiene su razón, entonces, el ser como previamente comprendido fundamenta en principio todo ente como ente, anuncia razones con propiedad, aunque no se determinan adecuadamente.

Puesto que el fundamento tiene un carácter trascendental del ser en general, el principio de razón suficiente sirve al ente, y si el fundamento pertenece a la esencia del ser únicamente en la trascendencia, ya que funda, entonces proyecta un mundo con

---

(65) Heidegger, M. *Ser, verdad...* p. 55

carácter de encontrarse.

El principio de razón suficiente nace de la verdad ontológica que es la trascendencia misma. "La libertad es el origen del principio de razón, pues en ella, en la unidad de lo que excede y lo que sustrae, se funda el fundamento que se configura como verdad ontológica" (66)

El principio de razón suficiente lleva consigo la no esencia; así, el fundamento tiene su no esencia al surgir de la libertad finita. El fundamento que surge trascendiendo, se vuelve a la trascendencia misma; por ello, la libertad en cuanto origen, llega a ser su fundamento. La libertad es el fundamento del fundamento.

Esto es lo mismo que descubrir que está en un abismo (Ab-grund) y para sentir su abisalidad, el Dasein ha de estar trascendido, pues el existente en bruto, no conoce razón. (67)

La libertad en su esencia como trascendente le proporciona al Dasein la posibilidad de poder ser, se entrea bre en su elección finita, en su destino.

---

(66) Heidegger, M. *Ser, verdad...* p. 56

(67) De Waelhens, A. *La filosofía de Martín Heidegger.* p. 281.

El Dasein ha de sobrepasar el ente, de tal suerte que proyecte el mundo, pero también se ha de sobrepasar a sí mismo para comprenderse como abismo. Con la apertura del abismo se anticipa que cuando más originariamente está fundado el mundo, el Dasein puede llegar más fácilmente a su mismidad.

El Dasein es impotente porque está arrojado, no sólo es el resultado de la penetración del ente en el Dasein, sino que el ente determina su ser como tal: así, todo proyecto del mundo está arrojado. El esclarecer la esencia de la finitud del Dasein; asimismo; a la descripción de las proposiciones y finalmente a toda definición de la procedencia óntica de ellas.

Así, la esencia de la finitud del Dasein se descubre en la trascendencia como libertad para el fundamento.

¿Qué es lo que nos ha mostrado Heidegger hasta este momento acerca del problema de la verdad?

A partir de la trascendencia se ha llegado a establecer el surgimiento de la libertad. Del fundamento ha surgido la relación entre el ser y la verdad, así como la estructuración de la verdad óntica y la verdad ontológica.

Ahora bien, desde la perspectiva anterior, a continuación Heidegger pretende encontrar la esencia de la verdad, la cual ha de concebirse de manera general.

Para el filósofo alemán a la verdad se le ha considerado desde varios puntos de apreciación, entre los cuales figura el hecho de que si el hombre se siente seguro y su seguridad puede manifestarse por la experiencia de la vida u acción, entonces, en esto consistiría la verdad.

En el sentido habitual y considerando el ente, se dice que lo verdadero es lo real, lo auténtico; en donde la realidad consiste en aquello que constantemente nombramos; así, cuando algo no concuerda es porque es falso. Se trata de la concordancia de una cosa con lo que se presume acerca de ella.

En cuanto al enunciado acerca del ente, tenemos que éste es verdadero cuando lo que se dice concuerda con la cosa sobre la que enuncia; es decir, la proposición concuerda, es la coincidencia de lo mentado en el enunciado con la cosa.

Nuevamente Heidegger pone de manifiesto -replanteando y continuando con la verdad analizada en El Ser y el Tiempo- la tradicional delimitación de la verdad; es decir, veritas est adaequatio rei et intellectus, lo que quiere decir que la verdad es adecuación de la cosa al conocimiento, o también que la ver

dad es adecuación del conocimiento a la cosa. (68)

Casi siempre la delimitación se expresa así: veritas est adaequatio intellectus ad rem, esta es la verdad proposicional y sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, a saber: adaequatio rei ad intellectum.

La objeción heideggeriana es que ambos conceptos se involucran en el veritans, pues en éste se menciona un atenerse a... pensando la verdad como conformidad (Richtigkeit); no es la conversión de una cosa a otra, sino que el intellectus y res se piensan de diferente manera.

Así, Heidegger acude a la fé cristiana, en donde la esencia y la existencia son creadas, corresponden a la idea concebida previamente por el intelecto de Dios; esto quiere decir, que por el espíritu de Dios las cosas se ordenan a la idea y por ende, son verdaderas. El entendimiento que Dios le da al hombre, se da conforme a la idea, en sus juicios se realiza la adecuación de lo concebido a la cosa y la cosa conforme a la idea divina. (69)

---

(68) Heidegger, M. *Ser*, .... p. 63.

(69) De Waelhens, A. *La filosofía ...*: p. 25

Heidegger llega a que la verdad de la cosa (Sachahrheit) es la concordancia de la cosa fáctica con su concepto racional; sin embargo, surge la apariencia de que la determinación de la esencia de la verdad estaría dada al margen de la esencia del ser del ente, y por ende, la esencia del hombre que es quien realiza el intelecto. Así, el veritas est adaequatio intellectus et rei adquiere validez general.

En el pensamiento tradicional, la verdad de la proposición, como ya se ha señalado, es la coincidencia de un enunciado con una cosa; pero la coincidencia puede tener doble significado; para explicarlo, Heidegger apela al siguiente ejemplo: dos monedas pueden coincidir recíprocamente si se corresponden en la unidad de su aspecto, aquí la cosa coincide con la cosa, la relación es entre el enunciado y la cosa, entonces, ¿en qué coinciden el enunciado y la cosa? Si la moneda es de metal, el enunciado no lo es; si la moneda es redonda, el enunciado no tiene esta forma; si con la moneda se puede comprar, con el enunciado no se puede.

Desde el punto de vista de la verdad tradicional, esto ha de ser una verdad a pesar de la desigualdad del enunciado que coincide como verdadero con la moneda.

Para Heidegger "La esencia de la adecuación se determina, más bien, por el modo de aquella relación que impera entre el enunciado y la cosa. En tanto esta "relación" queda indeterminada y no fundamentada en su esencia, toda disputa sobre la posibilidad e imposibilidad, sobre el modo y el grado de la adecuación, cae en el vacío. El enunciado sobre la moneda "se" relaciona a esta cosa, en tanto la representa (vorstellt), y dice de lo representado (vorgestellte) cómo está ordenado (bestellt) con él según el sentido conductor". (70)

En el ejemplo de la moneda, lo que se menciona es la cosa representada desde el punto de vista del cómo es ésta en cuanto tal. El representar es dejar contraponerse la cosa en tanto objeto y lo contrapuesto ha de medir lo abierto como cosa mostrándose constantemente, pero la cosa aparece y lo hace de acuerdo a lo que está enfrente realizándose dentro de lo abierto, aún cuando la apertura no fue creada por el representar, ya que únicamente ha sido referida como el ámbito de relación.

La relación del enunciado que representa a la cosa es el cumplimiento de la referencia que en su forma original se ha conocido como comportamiento; el cual se caracteriza porque estando en lo abierto se atiene a lo que es patente.

---

(70) Heidegger, M. *Ser, verdad...* p. 67

Así, el comportamiento se abre al ente, pues toda relación abierta es comportamiento, el estado de apertura es distinto, pues depende de la especie de ente y el modo de comportamiento.

Cuando se abre el ámbito es el momento en que el ente es lo que es y cómo es; es decir, se vuelve expresable, el ente se vuelve representable en el enunciado representante y dice el ente como es; si así sucede, el enunciado es conforme; es decir, es verdadero.

Como vemos, es en el comportamiento donde se halla la apertura como posibilidad interna de la exactitud; por ello la esencia de la verdad es la libertad, esta proposición se halla prejuiciada triplemente porque: la libertad es una propiedad del hombre, también porque no necesita ningún cuestionamiento posterior. Esto quiere decir, que el hombre al cuestionarse por la esencia de él mismo se da por la conexión esencial entre la libertad y la verdad; así, la libertad es el fundamento de la posibilidad intrínseca de la conformidad.

Heidegger caracteriza la actitud, el comportamiento del sujeto respecto del ente. El hombre se encuentra en la verdad en una disposición abierta frente al ente y el librarse al ser es la libertad misma. (71)

---

(71) Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. p. 269-270.



Lo representante -el enunciado- se adecúa al ente abierto en un comportamiento; deja ser al ente lo que es; es decir, libertad es dejar ser al ente.

Pero, ¿qué significa dejar? "Dejar (sein-lassen) es comprometer se (sich einlassen) con el ente. No hay que entender esto, por cierto, como mero manejar, resguardar, cuidar y planificar al ente, respectivamente buscado o encontrado. Dejar -al ente, como ente que es- significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, que la lleva, en cierto modo, consigo". (72)

Desde el punto de vista de Heidegger, el pensamiento occidental ha concebido lo abierto como lo desoculto, él lo traduce como desocultamiento, indica el transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto de des-velar, desvelamiento del ente, aquí el comportamiento no se pierde, sino que se da como un retroceso ante el ente y entonces manifiesta el qué es y cómo es, sólo así, la adecuación se puede tomar como patrón de medida.

El dejar ser es existente y exponente; por ello, la esencia de la libertad hacia al esencia de la verdad se da como exposición en el des-velar del ente.

---

(72) Heidegger, M. *Ser, verdad...* p. 71

La libertad no es un simple antojo, sino que implica compromiso (Eingelassenheit) con el desvelamiento del ente como tal: lo que pasa es que en el desvelar se resguarda el comprometerse existente y la apertura de lo abierto -el Da- es lo que es.

En el Dasein se conserva el fundamento esencial, por él puede existir. Cuando los primeros filósofos se preguntan por el ¿qué es el ente? entonces se descubre el ser en su totalidad como naturaleza. El ente es resguardado en el desocultamiento.

El Dasein como existente libera al hombre porque le da a elegir una posibilidad, le pide algo necesario como lo es un ente; entonces, el arbitrio del hombre no dispone de libertad; es decir, el hombre no posee la libertad como propiedad, sino que la libertad del hombre como existente es la que posee al hombre, la libertad contiene a la humanidad la referencia a un ente en su totalidad.

Como ya se ha mencionado, la verdad no es enunciación de un objeto por un sujeto humano, sino desvelamiento del ente por el que se da la apertura; es lo abierto lo que se expone a todo comportamiento humano y su actitud; entonces, el hombre es el modo de la existencia, el que el Dasein exista significa: "la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad his

tórica, le está resguardada en el desvelamiento del ente en su totalidad. Las raras y simples decisiones de la historia surgen del modo en que cobra presencia (west) la esencia originaria de la verdad". (73)

También puede suceder que el ente se altere y oculte. Esto se da porque el hombre histórico no deja ser al ente; luego, la apariencia adquiere sentido, dando paso a la no-esencia de la verdad; ahora bien, ésta surge por la incapacidad del hombre, pues la no-esencia procede a la esencia de la verdad y ya que se corresponden de acuerdo con su esencia, la proposición es verdadera.

Una vez que Heidegger ha analizado la verdad como libertad, ahora enfoca el problema a partir del temple de ánimo, al cual ahora llama disposición, pues no se capta como vivencia o sentimiento, sino que es una exposición existente en el ente en su totalidad.

La disposición sólo puede ser vivenciada o sentida porque el hombre que vivencia sin mirar a la esencia del temple de ánimo se compromete en una disposición desveladora del ente en su to

---

(73) Heidegger, Martín. *Ser, verdad...* p. 73

talidad; pero a esto sucede que el ente no coincide con la suma del ente del hecho conocido; esto quiere decir que el ente se puede conocer poco para el hombre y la revelación del ente es lo que impera más esencialmente.

Lo conocido no se llega a abarcar, no conoce el conocer; por ello, el hombre domina las cosas de manera ilimitada.

Partiendo de esta aseveración, Heidegger llega a sostener que el ente en su tarea cotidiana se muestra inaprehensible y viene una ocultación, entonces, el dejar ser es ocultar. La libertad del ente existente es ocultamiento.

Así, la capacidad de la existencia se abre a lo real y el ser de los seres es la raíz de la no-verdad, el ocultamiento de la patencia del ser mismo descubridor es la consecuencia del existir del hombre en su solicitud por las cosas. El hombre se oculta tras una verdad fáctica del ser en su totalidad y en su verdad original. (74)

Para Heidegger, habría cierto campo que no se ha experimentado acerca de la verdad del ser y del ente, se trata del "no" de la esencia inicial de la verdad y que ha sido mostrada como "no verdadero".

---

(74) De Waelhens, A. *La filosofía de Martín Heidegger*. p. 29-30.

La libertad -dejar ser al ente- es la relación resuelta (entschlossene) que es en donde se funda el comportamiento, de ella recibe la orientación hacia el ente y su desvelamiento.

Si bien, en esta relación se da la ocultación, ella misma se oculta desde el momento en que se da el olvido de lo que Heidegger llama misterio y que es la ocultación de lo oculto y que termina por desaparecer. Por ello, el hombre se relaciona con un ente conformándose con un ente cualquiera y su revelación.

Se trata de que el hombre se atiene a lo corriente y al ampliar se en su relación con el ente en la acción, se dirige hacia las necesidades corrientes. Lo corriente es no dejar que impere la ocultación de lo oculto, pero si se admite el ocultamiento, la ocultación fundamental se olvida. Así, el misterio de lo olvidado del Dasein muestra su presencia a lo que sólo es aparente en la desaparición de lo olvidado.

Cuando el hombre insiste es cuando se vuelve accesible al ente, entonces, se aparta del misterio, el cual no es otra cosa que una consecuencia del Dasein; aquí Heidegger llega al concepto de errar.

El errar aparece cuando el hombre al agitarse se aleja del mis

terio, pero se acerca hacia la corriente; es decir, va de lo que es habitual a lo que es próximo. Esto, a su vez significa que si el hombre cae en el error es porque siendo existente, insiste. Error es el espacio por el cual la existencia vuelve varias veces, se olvida y se equivoca. Lo oculto del ente impera en su desvelamiento, es el olvido de la ocultación, convirtiéndose en error.

El concepto de error heideggeriano es la anti-esencia (Gegenwesen) y viene a ser algo necesario a la esencia que inicia la verdad por ello, lo que es erróneo representa el reino de la historia.

Pero, debido al error, el hombre se somete a la penuria de la coacción (Not der Nötigung) por doble motivo: uno sería que el Dasein se somete al imperio del misterio y otro que el Dasein se somete al error; tal penuria se da porque el hombre va de allá a acá y tal actitud pertenece a la esencia de la verdad y a su no-esencia.

Ahora bien, si la libertad surge de la esencia inicial de la verdad, entonces, la ocultación de lo oculto y el error también pertenecen a la esencia inicial de la verdad. "El dejar ser al ente se cumple en el comportamiento siempre abierto. El dejar al ente como tal en totalidad, sólo acontece con legitimidad esencial cuando a veces se lo acoge en su esencia inicial.

Entonces la abierta decisión (Ent-schlossenheit) hacia el misterio está en camino al error como tal" (75)

Así, Heidegger ha cumplido con mostrarnos la pregunta originaria por la esencia de la verdad, descubriendo aquel fundamento en donde se unen ésta y la verdad de la esencia; sin embargo, nos advierte que la pregunta por la totalidad piensa la pregunta por el ser del ente; que como vimos, nos conduce a errar; si es así, la pregunta no ha sido aún aclarada.

Ahora veamos algunas aclaraciones que Heidegger manifiesta con respecto a la tarea que ha realizado en su investigación acerca de esencia de la verdad.

Heidegger sostiene que lo que él nos ha presentado ha rebasado la delimitación tradicional de la esencia de la verdad y que da la pauta para preguntarnos si la pregunta lo es por la verdad de la esencia; si es así, entonces es necesario aclarar qué es lo que quiere decir con aquello de que la pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia.

La pregunta por la esencia de la verdad se da en el sentido del entendimiento a la verdad como un carácter del conocimiento y la pregunta por la verdad de la esencia lo es en el senti

---

(75) Heidegger, M. *Ser, verdad y ...* p. 65.

do de la esencia, verbalmente, y que pertenece dentro del representar de la metafísica, que piensa la palabra Ser como la diferencia entre el ser y el ente.

Ahora bien, desde el punto de vista de la proposición, la esencia de la verdad es la verdad de la esencia; esto quiere decir que el sujeto de la proposición es la verdad de la esencia. Ahora bien, como rasgo fundamental del ser, la verdad significa un cobijar que despeja; es decir, se deja que cobre presencia la coincidencia entre el conocimiento y el ente. La pregunta por la verdad halla su respuesta en la proposición -que no lo es en el sentido del enunciado- que dice: La esencia esencia de la verdad es la verdad de la esencia; el sujeto de la proposición es la verdad de la esencia.

La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es como un relato de un volver a la historia del ser, pues a ella le pertenece ese cobijar que despeja.

Como vemos, la obra de la esencia de la verdad queda incompleta. Heidegger habría de realizar su propósito con otra conferencia titulada: "De la verdad de la esencia", pero esto no se realiza; sin embargo, algunos aspectos del problema en cuestión, nos lo aclara en su obra titulada: Carta sobre el humanismo.



Una vez que nuestro autor nos ha aclarado que la pregunta por la totalidad piensa por la del ser del ente, pasemos a analizar en esta obra aspectos tales como: la esencia del pensar, el de la existencia privada, cómo entiende el humanismo etc.; reflexiones que nos llevan a comprender aún más el problema de la verdad del ser.

El punto de partida heideggeriano es el de señalar que al hombre le ha faltado pensar en la esencia del pensar, pero el hombre también obra y la esencia del obrar es el consumir; es decir, se trata de realizar algo en la esencia; pues lo único que es, es Ser. Por ello, "pensar consuma la referencia del ser a la esencia del hombre. No hace ni efectúa esa referencia. El pensar sólo la ofrece al ser como aquello que le ha sido entregado por el ser". (76)

Heidegger retoma su frase de que: "el habla es la casa del ser, es en donde el hombre habita".

Cuando el pensar se efectúa, se da gracias al ser y se encamina hacia el ente, en donde el pensar se embarga por el ser para decir la verdad del mismo; por ello, pensar es pensar el ser y el que haya sido pensado históricamente es lo que hace su esencia. Así, una persona o cosa hace su esencia cuando se quiere o se ama; entonces, cuando se quiere algo se es capaz

---

(76) Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. p. 65

de hacerlo y el que así sea es porque se adquiere un pensamiento original, Heidegger llama a esto donar la esencia (dar Wesen sxhenken).

En el ser capaz de la esencia se puede dejar que algo sea y la capacidad del ser capaz de aquello por lo cual algo es capaz de ser, entonces, capacidad es lo que es posible; es decir, aquello cuya esencia está en el ser capaz de.

Otro aspecto que toca Heidegger es el de la existencia privada, lo cual significa que mediante ésta y ano es libre el ser del hombre pues se da la negación de lo público haciendo que el habla caiga al servicio de la comunicación ya dando por resultado que se excluya la objetivación, siendo que ésta es el modo de acceso hacia todos.

Lo que Heidegger ha dicho en el Ser y el tiempo acerca del Uno es algo que se piensa desde la verdad del ser a la pertenencia de la palabra ser y cuando la palabra ser se hace dudosa al pensar, es cuando se ha de alcanzar la reflexión de la esencia del habla.

Pero, el habla niega su esencia cuando que ésta es la casa de la verdad del ser; es decir, el habla se muestra a nuestro que rer y negociar como instrumento de dominio sobre el ente, así, el ente aparece como algo actual.

La solución heideggeriana está en que el hombre antes del habla tiene que dejar que el ser se dirija la palabra, con la cual el hombre no tendrá nada que decir. Es así como a la palabra se le devuelve la esencia y al hombre la morada para habitar en la verdad del ser.

Para Heidegger humanismo significa meditar y preocuparse de que el hombre sea humano, pero con el humanismo sucede lo siguiente: o se funda en la metafísica; o bien, se convierte a sí mismo en el fundamento de una metafísica; esto quiere decir que la determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser es metafísica y muestra que toda metafísica es humanista; así, en ésta se tiene que presentar toda pregunta por el ser y por la verdad del ser. A lo que quiere llegar Heidegger es a sostener que la metafísica no ha cumplido con el cometido que le corresponde.

La metafísica presenta al ente en su ser y piensa en el ser del ente, pero sin pensar en la diferencia entre ambas; por ejemplo: no ha preguntado por la verdad del ser, tampoco por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser; en este sentido, lo que el ser espera es que sea puesto en tela de juicio por el hombre.

El hombre es sólo en su esencia según la metafísica tradicional porque el ser le dirige la palabra y mediante este embargo es

como el hombre ha hallado aquello en lo cual habita su esencia.

Dice Heidegger. "El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ec-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser. La ec-sistencia así entendida no es únicamente el fundamento de la posibilidad del intelecto, ratio, sino que la ec-sistencia es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación". (77)

Heidegger nos ha mostrado en el Ser y el Tiempo que la esencia del existir es su existencia, frase que no se contrapone a la de existencia y esencia ya que no se han puesto en tela de juicio estos determinantes del ser y su relación. La frase quiere decir que el hombre es de tal modo que es el "allí" y que se entiende como el despejo del ser; es decir, el ser del allí es el único que tiene un trazo de la ec-sistencia, se trata del ec-stático estar en la verdad del ser.

Existencia es actualidad, no ideas; la ec-sistencia menciona aquello que el hombre es en el destino de la verdad, es actualización de lo que es algo en la aparición de su idea.

Así, si el hombre existe, responde a la pregunta por la esencia del hombre, la cual se ha de determinar desde lo ec-stático del existir.

---

(77) Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. p. 76.

Pero si el hombre ha de ingresar a la verdad del ser, es necesario ver cómo le importa el ser al hombre y cómo lo embarga; entonces, la experiencia se da cuando se hace patente que el hombre es porque es ec-sistente; es decir, la ec-sistencia del hombre es su sustancia y cuando se dice que la sustancia del hombre es la ec-sistencia significa el modo en que el hombre es esencialmente su propia esencia en el estar ec-stático en la verdad del ser.

Una de las características de existir es estar como lanzado al ser; es decir, está sujeto al destino; el hombre está lanzado por el propio ser en su verdad para que ec-sistiendo recuerde la verdad del ser y para que a la luz de éste surja el ente como ente que es.

Ahora Heidegger señala que los términos de propiedad e impropiedad de los que habla en El Ser y el tiempo representan una referencia ec-stática de la esencia del hombre a la verdad del ser, la referencia ha estado oculta y hay que pensarla; quiere decir que la referencia no representa la base de la ec-sistencia, sino que la esencia proviene existencial-ec-státicamente de la esencia de la verdad del ser.

El hombre en el futuro ha de pensar en la verdad del ser porque piensa desde su ec-sistencia; es decir, ec-sistiendo es-

tá en el destino del ser y tal ec-sistencia es histórica, pero no en el sentido que las cosas transcurran en el tiempo, sino porque es importante para el pensar que la historicidad del existir sea experimentada.

Así, el hombre se apropia del ser mientras se realiza el despojo de éste; por ello, el destino del ser es el hecho de que se realice el "allí", entonces, el despojo se da como la verdad del ser.

La determinación de que el ser es absolutamente trascendente expresa el modo en que la esencia del ser se ha despejado para el hombre y representa en el presente enfoque el punto de partida para la pregunta por la verdad del ser; es así como el pensar atestigua su esencia histórica.

Así, la esencia del hombre consiste en que es representada como el ser con vida racional que es el significado más original, pero, "el hombre es en el lanzamiento. Esto quiere decir: el hombre, como un contragolpe ec-sistente del ser, es más que el animal rationale precisamente en cuanto menos en relación al hombre que se concibe desde la subjetividad". (78)

---

(78) Heidegger. M. *Carta sobre el humanismo*. p. 96

El hombre gana en el menos porque llega a la verdad del ser, el ser es la custodia de la verdad, tal llamado viene del lanzamiento del existir. Si el hombre es en su esencia propia de la historia del ser del ente cuyo ser en su ec-sistencia y él habita en la proximidad del ser, entonces, el hombre es el vecino del ser.

El humanismo heideggeriano piensa la humanidad del hombre desde la cercanía del ser, lo que está en juego en su esencia histórica en su procedencia de la verdad del ser.

Si el humanismo ha perdido su sentido por mostrarnos que su esencia es metafísica, la solución heideggeriana consiste en devolverle un sentido que signifique re-determinar el sentido de la palabra y para ello pide experimentar la esencia del hombre más originariamente y mostrar hasta que punto la esencia deviene histórica; por ello, la esencia del hombre es necesaria para la verdad del ser.

Como rasgo que constituye la humanidad, tenemos el "ser-en-el-mundo" que significa lo trascendente, el ente suprasensible, se le considera como el ente supremo porque es la causa primera de todos los entes.

El mundo es la apertura del ser, el hombre es el ec-sistente

porque es el que es, se expone a la apertura del ser mismo y se proyecta a la esencia del hombre en el "cuidado", "mundo es en el despejo del ser, al cual el hombre se expone desde su esencia lanzada. El "ser-en-el-mundo" nombra a la esencia de la ec-sistencia con miras a la dimensión despejada desde la cual es esencialmente el "ec" de la ec-sistencia". (79)

El filósofo alemán señala que mientras la ontología piense sólo en su ser, pero no así en la verdad del ser, queda sin fundamento. Por ello la ontología fundamental - la de Heidegger - trata de regresar al fundamento esencial desde el cual viene el pensar a la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia esencial del hombre desde el ser y hacia el ser; es un pensar que avanza pensando hasta la verdad del ser, lo que logra que se exprese poco y se falsifique cuando no ve lo fenomenológico.

El pensar que constituye la casa del ser dispone del ser a la esencia del hombre en el habitar en la verdad del ser, el habitar es la esencia del "estar en el mundo"; pero el pensar no es el que crea la casa del ser, sino que acompaña a la ec-sistencia histórica; es decir, a la humanista.

---

(79) Heidegger, Martín. *Carta ...* p.105.



Por otra parte, el pensar, no es teórico ni práctico porque no tiene resultado ni efecto, sino que satisface su esencia siendo y es porque dice que es cosa suya. A lo que es cosa del pensar corresponde históricamente sólo un decir adecuado a su realidad.

Si bien, el pensar constituye la casa del ser; entonces, acomoda el quicio del ser a la esencia del hombre en el habitar en la verdad del ser. El habitar es la esencia del "estar en el mundo" y se halla en el "ser en".

Cuando el hombre ec-sistente en la verdad del ser pertenece a ésta, es posible que venga del propio ser la indicación de avisos que son ley y regla. "Más esencial que cualquier establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la existencia en la verdad del ser. Sólo tal estancia concede la experiencia de lo sostenible". (80)

La verdad del ser es la que obsequia el sostén; el ser es como el guardia y resguarda al hombre en su esencia ec-sistente hacia la verdad, la cual aleja a la ec-sistencia en el habla, así el habla es la casa del ser y su morada es el ser humano.

---

(80) *Ibidem.* p. 117

Así, para Heidegger, lo único del pensar y el pensador es el expresar, pues es lo que se acerca a la llegada del ser, recordando históricamente y repara en el destino del ser.

La ley del pensar consiste en la decencia del decir del ser como destino; desde luego, no se trata de reglas de la lógica, sino de reparar en lo que se debe del decir pensante; se trata de meditar cuándo decimos el ser y cómo lo decimos, para ello es necesario meditar si lo que se ha de pensar se puede decir y en qué momento de la historia del ser en que diálogo y con que pretensión.

## CONCLUSIONES

He pretendido realizar aquí un esbozo general acerca de lo que Heidegger nos propone en la analítica existencial y su relación con el problema de la verdad. Consideré que para cumplir con tal propósito era necesario partir del resultado que nos ha ofrecido el análisis de la temporalidad, ya que ésta constituye el sentido del ser del Dasein; por lo tanto se tomarán en cuenta los dos modos de la existencia; a saber: el modo propio y el impropio.

- El modo impropio de la existencia nos ha permitido entender al Dasein como adviniendo de lo que se cura a sí mismo; aquí ha sido dominado por otros y por ello, ha tendido al Uno; es decir, se ha conocido como arrojado y abandonado.
- Hemos visto que el desarrollo de la conciencia implicó el estado de resolución por proyectar y abrir posibilidades; también porque se ha dejado avocar; pero si así es, entonces se ha llegado al estado de perdido.

Ahora bien, al llegar a la situación y al estado de no resuelto es cuando el sentido lo ha dado la temporalidad, ha advenido del advenir impropio.

Si el Dasein es dominado de aquello que se cura, entonces se le ha condicionado a olvidar el poder ser yecto y el si-do, lo que ha dado lugar a que se dé el modo de la propiedad y que el filósofo alemán ha llamado: correr al encuentro. Esto significa que ha advenido del advenir impropio mediante el presentar, aquí el Dasein ya no ha sido dominado; ha permitido que se dé en el tiempo.

- Ahora, cabe preguntarnos: ¿cómo es que se ha dado el paso hacia el modo propio de la existencia? Si el Dasein ha pertenecido a la proyección, es el ser el que ha abierto su poder-ser; por otra parte, si se ha comprendido a sí mismo y a los demás, es cuando surge el modo propio, que es la verdad de la existencia.
  
- Vimos que lo que va al Dasein es su ser-en-el-mundo. Entonces es en el comprender en donde ha obrado para existir: comprendiendo la dirección que él toma, se ha temporaciado en el advenir, pues puede comprender su ser-en-el-mundo del advenir anterior a sí mismo.
  
- El encontrarse nos ha hecho sentir que existimos, que hemos sido arrojados en el ser-en-el-mundo; permitiendo que se dé el estado de yecto o facticidad, nos hemos encontrado en el estado de abierto; el resultado es la constitución temporal

del estado de ánimo, que es posible cuando el Dasein es sido.

- Luego vimos cómo los entes intramundanos carecen de sentido debido a la angustia, pero tomando importancia otro Dasein. El Dasein se ha constituido mediante este existencial como un ser siendo previamente a sí mismo, nuestro autor le ha llamado: pre-ser-se, que ha sido la expresión del Dasein existente y se ha temporalizado en el presentar y el advenir.
- Mediante las habladurías, la afección de las novedades y la ambigüedad, hemos visto que el Dasein es una tentación a la caída; aquí no ha resultado la autenticidad. Así, estas tres se han temporalizado desde el presentar; lo que ha sucedido es que el advenir no ha retomado al ente yecto; por ello lo abierto y lo descubierto se han presentado en el modo de desfigurado y estado de cerrado; es decir, lo que se ha mostrado es sólo la apariencia; y como resultado la constitución del Dasein en su falsedad.
- La parte central del desarrollo existencial es el que ha sido constituido por la cura; la cual representa la totalidad del ser porque por medio de ella ha aparecido la fuga del Dasein ante sí mismo; como poder ser sí mismo propio. En la cura se han fundado el querer, el desear y la inclinación

pero su desarrollo sólo ha sido posible a partir de la estructura ontológica del Dasein; por ello, el ente de que nos curamos hubo de ser conducido al ser por el procurar por.

Las modificaciones de la cura se han dado como ser-en-el-mundo. Desde la temporalidad, la cura ha sido pre-ser-se-ya, que es lo que ha aclarado la cura propia.

- El punto de partida en el desarrollo de la verdad heideggeriana se ha iniciado cuando el filósofo alemán nos ha hecho ver que la verdad como concordancia pide un orden del ser y que el contenido del juicio sólo se da en la relación de concordancia de la unión entre el contenido ideal del juicio y la cosa real como aquello sobre lo que se juzga.
  
- Ha sido el enfoque ontológico lo que nos ha ubicado frente al fenómeno de la verdad. Vimos que lo descubierto tiene referencia a entes sobre los que se expresa una proposición; luego, la comprobación de la proposición como descubridora lo es porque el Dasein sólo se puede apropiarse los entes por el estado de descubierto. La referencia se ha dado por la comprobación de dos entes: el intelecto y la res, pero, ¿qué es lo que se ha emprendido? Es el logos como proposición porque ha hecho del fenómeno de lo ante los ojos algo que se explica por su posible ser ante los ojos, relacionan-

dose así al sentido del ser en general. Entonces, si es que hay un ser que domina al Dasein, éste hasta estos momentos no se ha dado, aún se encubre el fenómeno original de la verdad.

- El siguiente paso ha consistido en expresar la forma de ser de la verdad y el supuesto de la verdad. La forma de ser de la verdad se ha puesto de manifiesto mediante el estado de descubierto por ser aquello que muestra a los entes como eran antes. El Dasein es el que descubre entes y lo muestra en la proposición.

En cuanto al supuesto de la verdad se ha dicho que no la suponemos nosotros, sino que es ella misma la que hace posible su suposición; o bien, se dan las relaciones respecto al ser, lo cual ha sido posible por el estado de abierto del ser descubridor. Pero el suponer más original se ha hallado en la constitución de la cura, en el pre-ser-se, en donde la verdad supuesta con la que el ser se enuncia tiene el sentido del ser del Dasein mismo.

- Hasta estos momentos se ha desarrollado la verdad como existencia o como cura; lo que ahora se pretende es esclarecer la exégesis del ser de la verdad, lo cual sólo ha sido posible al analizar la esencia del fundamento, pues a ella le es

inherente la esencia de la verdad. Inicialmente Heidegger ha apelado a Leibniz en su principio de la razón suficiente; pero nuestro autor ha objetado tal principio sosteniendo que Leibniz no ha contemplado la esencia de la razón por entenderse como ya supuesta; es decir, a la verdad se le ha considerado como enunciado o proposición y a la identidad como correspondencia con aquello que se manifiesta como unido.

- Lo que Heidegger nos ha planteado es que la verdad es algo que se fundamenta; por ello, se da lugar a la verdad proposicional y ésta a su vez se ha unido a otra llamada antepredicativa u óntica; que tiene como rasgo esencial el que sean distintos los ámbitos del ente; si así es, cambia el carácter de su posible potencia, esto ha dado por resultado el que el ente no sea accesible en sí mismo ya que no hay orientación hacia la comprensión del ser. Al descubrimiento de la verdad sobre el ser se le ha llamado verdad ontológica.
- En la comprensión pre-ontológica se llegó al concepto; por ello, la necesidad de expresar los grados que van de la comprensión pre-ontológica a la ontológica; se vió como grado esencial el proyecto de la constitución del ser del ente.
- A la diferencia ontológica le ha pertenecido el problema de



la trascendencia, en donde la comprensión de sí mismo tiene la forma de ser del Dasein, el cual es existiendo en su mundo. La constitución ontológica del mundo se ha fundado en la temporalidad, sólo así el mundo ha pertenecido ontológicamente al Dasein; el mundo se ha incorporado al Dasein. El resultado de la trascendencia ha sido que la totalidad de los objetos se identifican con la idea de mundo, es decir si ontológicamente se toma al sujeto como existente cuyo ser se funda en la temporalidad; entonces el mundo sería subjetivo; pero se vió que el mundo subjetivo es temporalmente trascendente, dándose así un mundo más objetivo que cualquier objeto posible.

- La conexión entre ser y fundamento, de manera inicial, se ha encontrado en el principio supremo kantiano, al que se le añadió un conocimiento finito, pues lo propuesto por nuestro autor ha sido un horizonte; por ello, el ser al mismo tiempo ha encontrado su expresión de conocimiento fenomenológico de la estructura interna.
- Con el propósito de llegar al problema de la libertad se analizó la esencia del fundamento y la trascendencia; así como la relación que hay entre ellas.
- En la trascendencia y la libertad vimos que cuando se sobre

pasa el "por lo cual", sucede una voluntad, la cual es proyectada sobre sus propias posibilidades como sobrepasar. A la realización ocasional se le ha llamado libertad.

- La espontaneidad ha sido considerada como algo que yace en la trascendencia, pues es común al sujeto y si a la vez la libertad es dejar imperar el mundo proyectando más allá; entonces, la libertad se ha manifestado como modo de causalidad.

- Como libertad para el fundamento se aclaró que el Dasein se erige en medio del ente por proyectar sus propias posibilidades. Entonces, al fundamento se le ha concebido como posibilidad y a la libertad como libertad para fundar.

- De la verdad ontológica o trascendencia surgió el principio de razón suficiente; partimos de que todo ente tiene su razón, en donde el ser ha sido previamente comprendido y fundamenta todo ente como ente, son razones como propiedad. El fundamento, con su carácter trascendental del ser, le ha dado al principio de razón suficiente la capacidad de servir al ente.

El fundamento que aparece de la libertad finita lo ha hecho trascendiendo. La libertad como origen ha llegado a ser fun

damento del fundamento. En la esencia de lo finito ha quedado asentado que el Dasein ha de proceder a toda posición de su naturaleza finita; es decir, se ha dado la trascendencia como libertad para el fundamento.

- Se ha determinado el comportamiento del hombre frente al ente al preguntarse por su esencia de él mismo, de tal suerte que la verdad se ha presentado como una disposición abierta por ello: El hombre ha dejado ser al ente. También surge un compromiso por el desvelamiento del ente; junto con éste aparece un existente y un exponente, pues la esencia de la libertad que se dirige hacia la esencia de la verdad es exposición en el desvelar del ente en su ser; así, se concibe al ser del ente por su referencia a la diferencia del ser y el ente.
- Se vió que cuando un ente se altera y oculta sucede que el hombre no deja ser al ente; a esto el filósofo alemán ha llamado: no-esencia de la verdad; es decir, es aquella que procede a la esencia de la verdad.
- A la esencia de la verdad se le ha descubierto como libertad; aquí se ha concertado el comportamiento del ente en su totalidad; se vió que es en la disposición en donde el hombre vivencia, pero sin ver hacia la esencia de tal disposi-

ción. Aquí se ha llegado a lo siguiente: que en la libertad existente del Dasein acaece la ocultación del ente en su totalidad.

- El misterio se entendió como la ocultación de lo oculto, el hombre se conforma con cualquier ente y su revelación, pero al ampliarse a la revelación se dirige a necesidades corrientes.
- La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio y ya que la libertad en cuanto dejar ser al ente es relación resuelta; en la relación se funda el comportamiento. La relación constante del hombre con el ente ha dado por resultado que el hombre se conforme con su revelación ateniéndose a lo corriente y al pretender una transformación se va a necesidades corrientes; a ésto se le llama no-dejar que impere la ocultación de lo oculto.
- El error aparece cuando el hombre se aleja del misterio y en do de lo habitual a lo próximo. Esto se da porque el hombre insiste debido a su constitución interna. El error es la anti-esencia, siendo necesario a la esencia que inicia la verdad.
- Hasta aquí concluye el desarrollo de la esencia de la ver-

dad cuyo fundamento se halla en la unión de la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad en el sentido que se da hacia una verdad como carácter de conocimiento y la pregunta por la verdad de la esencia en el sentido que ha de pensar la palabra Ser como la diferencia entre el ser y el ente.

- Luego, pasamos al análisis de la obra heideggeriana titulada: Carta sobre el humanismo cuyo propósito fue el de aclarar algunos puntos acerca de la esencia de la verdad; así, su desarrollo central estuvo constituido por su análisis de habla y el ser, aquí vimos que si la metafísica tradicional no se ha preguntado por la verdad del ser y por el modo en que la esencia del hombre pertenece a su verdad del ser, entonces la tarea del hombre es la de poner al ser en tela de juicio.
  
- En este escrito ha aparecido la ec-sistencia; es decir, el hombre en el destino de la verdad se apropiará del ser cuando se realice el despejo del mismo, despejo que ha constituido la verdad.

## BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. Metafísica. México, Editorial Porrúa, S. A., 1969, 251 p.
- Bochensky, G. M. Los métodos actuales del pensamiento. Madrid, Ediciones Riap, 1974. 267 p.
- Cohn, Priscila N. Heidegger, su filosofía a través de la nada. Prol. J. Ferrater Mora. Trad. Angel García Fluijá. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975. 205 p.
- De Waelhens, A. La filosofía de Martín Heidegger. Madrid. Consejo Superior de investigaciones científicas, Instituto Luis Vives de Filosofía, Trad. Ramón Ceñal 1952, 379 p.
- Gaos, José. Introducción a el Ser y el Tiempo de Martín Heidegger. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1977. 119 p.
- Heidegger, Martín. Introducción a la Metafísica. Buenos Aires Editorial Nova, Trad. y estudio preliminar de Emilio Estiú, 1972. 240 p.
- Heidegger, Martín. ¿Qué es Metafísica?. Int. Enzo Paci. Trad. directa de Xavier Zubiri. Trad. de la Int. Oberdan-Caletti, Buenos Aires, Siglo XX. 1967. 112 p.
- Heidegger, Martín. El Ser y el Tiempo. Trad. José Gaos, Quinta Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. 469 p.
- Heidegger, Martín. Ser, Verdad y fundamento. Trad. Eduardo García Gelsunce. Venezuela, Monte Avila, Editores. 1975. 119 p. (Col. Prisma)
- Heidegger, Martín. Kant y el problema de la Metafísica. Trad. Gred Ibscher Roth. Primera reimpresión, Fondo de Cultura Económica, 1973. 202 p.
- Heidegger, Martín. Carta sobre el humanismo. Argentina, Ediciones Huascar, 1972. 63 p.

- Kant, Emmanuel. Crítica de la razón pura. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo, México. Editorial Porrúa, S. A. Primera Edición. 1972. 367 p.
- Leibniz, Godofredo, G. Monadología. Trad. Manuel Fuentes Benot, Madrid, Buenos Aires, Aguilar. 1968. 23 p.
- Nicol, Eduardo. Crítica de la razón simbólica. México, Fondo de Cultura Económica. Primera edición, 1982. - 277 p.
- Nicol, Eduardo. Los principios de la ciencia. México Fondo de Cultura Económica, 1965. 510 p.
- Nicol, Eduardo. La vocación humana. México, El Colegio de México, 1953. 352 p.
- Nicol, Eduardo. Metafísica de la expresión. México, Fondo de Cultura Económica. Primera Edición, 1957. 415 p.
- Nicol, Eduardo. Historicismo y Existencialismo. México. Fondo de Cultura Económica. Tercera Edición. 1981. 380 p.
- Olasagasti, Manuel. Introducción a Heidegger. Madrid. Ediciones de la revista de Occidente. 1967. 346 p.
- Russo Delgado, José. El hombre y la pregunta por el ser. Lina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- Steiner, George. Heidegger. Trad. Jorge Aguilar Mora, México.- Fondo de Cultura Económica, 1983. 209 p. Breviarios.
- Villoro, Luis. Estudios sobre Husserl. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio de Filosofía. 1975.