



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía
y Humanidades

Verdad e historia del ser en el pensamiento de Martin Heidegger

**Informe Final de Seminario de Grado
para optar al título de Licenciado en Filosofía**

Departamento de Filosofía
Seminario de Grado:
El pensamiento de Martin Heidegger y el de José Ortega y Gasset
Profesor Guía: Jorge Acevedo Guerra
Alumno: Carlo Paolinelli Schulz
cpaolinellis@gmail.com
Santiago, 2016

*Creo en la carne y en los apetitos,
Ver, oír, palpar, son milagros, y cada una de las partes y extremos de
mi cuerpo es un milagro (...)*

*Las verdades están latentes en las cosas,
No apresuran su propio nacimiento ni lo retardan,
No necesitan el fórceps obstétrico del cirujano,
Para mí lo insignificante es tan grande como cualquier otra cosa (...)*

*Yo creo que una hoja de hierba no es menos que el trabajo realizado
por las estrellas,
Y que la hormiga es igualmente perfecta, y un grano de arena, y el
huevo del reyezuelo,
Y que la rana arbórea es una obra maestra digna de los escogidos,
Y que la zarzamora podría adornar los salones del cielo,
Y que la articulación más insignificante de mi mano avergüenza a todas
las máquinas,
Y que la vaca que paca con la cabeza baja supera a todas las estatuas,
Y que un ratoncillo es un milagro suficiente para hacer vacilar a sextillones
de incrédulos.*

Walt Whitman

Lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad.

Martin Heidegger

Para mi querida tía María Estela Rodríguez, quien nos dejó hace poco tiempo.

*Para mis padres, Carlo y Ana María, que han estado presentes en todo momento
y circunstancia.*

*Para mi sobrino Benicio, quien está dando sus primeros pasos en este mundo.
Con el más profundo deseo de que su vida sea una llena de dicha, alegría, amor,
asombro.*

Agradecimientos

En primer lugar, y ante todo, a mis padres, por su comprensión, amor y apoyo incondicionales.

A mis hermanos, Valentina y José, por su cariño, preocupación, compañía.

Al Keko, por el buen moulo de siempre.

A mi sobrino Benicio, fuente inesperada de un amor y alegría inmensos. Justo cuando me enteré que ya estaba pronto a nacer, me encontraba leyendo las siguientes palabras:

El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la <<naturaleza del hombre>>. No es una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo.

A la Tere, por su cariño y paciencia.

A mis amigos de toda la vida.

A todas las personas que conocí y con quienes compartí durante mi estadía en la Universidad: compañeros, funcionarios, profesores. En especial a mis amigos, y, sobre todo, a Betzabeth Guzmán; querida amiga que, además, me ayudó revisando parte de este trabajo y sugiriendo ciertas correcciones.

Al profesor Jorge Acevedo Guerra, por su profunda generosidad y guía. Sin su ayuda este trabajo difícilmente habría visto la luz.

Índice

Introducción	pg. 6
Verdad	pg. 12
I. De la esencia de la verdad	pg. 13
II. El concepto corriente de verdad	pg. 14
III. La interna posibilidad de la coincidencia	pg. 20
IV. El fenómeno originario de la verdad	pg. 26
V. El fundamento que hace posible la conformidad: la libertad. Aperturidad y existencia	pg. 33
VI. Verdad y Lichtung	pg. 45
VII. Recapitulación	pg. 58
Historia del ser y verdad	pg. 60
I. Metafísica como olvido del ser	pg. 61
II. Metafísica, historia del ser y existencia histórica	pg. 69
III. El giro en la determinación de la esencia de la verdad	pg. 82
IV. Acabamiento de la metafísica y época técnica	pg. 96
Final. La esencia de la verdad y la verdad de la esencia	pg. 108
Bibliografía	pg. 113

Introducción

La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser (Martin Heidegger, Ser y tiempo)

El ser no es propiedad de lo ente; por el contrario, estos, los entes, son lo que son en el Ser, merced y gracias al Ser, que se da, destina, regala en los entes, frutos frutivos del Ser, quedando éste retraído a fin de que en su abierta luz puedan aparecer las cosas de este mundo con brillo propio (Francisco Soler, Prólogo en Filosofía, ciencia y técnica)

La cuestión de la verdad reviste una importancia fundamental para el conjunto del pensamiento de Martin Heidegger, así como también para nosotros sus lectores, en orden a lograr una adecuada comprensión de su obra. Este pensador, que desde sus inicios se planteó la pregunta fundamental por *el sentido del ser* como el eje central de su reflexión filosófica, advirtió que ella había caído en el más completo olvido; de ahí la imperiosa necesidad por volver a plantear esta pregunta. Pero, a su vez, Heidegger nos señaló que “<<*sentido del ser*>> y <<*verdad del ser*>> dicen lo mismo”¹. Como podemos observar, la cuestión de la verdad posee una centralidad de la mayor importancia en el pensamiento heideggeriano; e, incluso, en ciertas etapas de su obra, se constituye como *la pregunta* fundamental a dilucidar. Es, ciertamente, una de las tantas perspectivas o aproximaciones particulares que puede adoptar la indagación en torno al ser, pero una que, sin duda, es de las que posee más importancia, sino la mayor. Esta importancia de la pregunta en torno a la verdad – y, a la verdad del ser, más específicamente – es tal, que ella atraviesa, implícita o explícitamente, el conjunto de la obra y pensamiento de Heidegger – logrando articularlo, y dotándolo de una coherencia global, a su vez -. Además de las obras que abordan la verdad como tema central o uno de ellos en su reflexión², encontramos esta cuestión también

¹ Heidegger, M. (2007). Introducción a <<¿Qué es metafísica?>>, en Hitos. Madrid: Alianza, pg. 308.

² Sin pretender llevar a cabo un listado exhaustivo de todas ellas, señalaremos aquí algunas de éstas que nos parecen de especial importancia, y que son las que, en mayor o menor medida, utilizaremos en este trabajo: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit [GA 21] / Lógica. La Pregunta por la verdad [Semestre de Invierno 1925/26]*, *Einleitung in die Philosophie [GA 27] / Introducción a la filosofía [Semestre de Invierno 1928/29]*, *Vom Wesen der Wahrheit [WdW] (1930) [GA 9] / De la*

ya en sus cursos sobre Aristóteles previos a *Ser y Tiempo*; la hallamos, asimismo, en el transcurso de esta última – especialmente en el párrafo 44 -, en el desarrollo de la analítica existencial del Dasein, en relación a la apertura, aperturidad o estado-de-abierto – *Erschlossenheit* – de aquel³. La encontramos, además, en las reflexiones en torno al arte y la poesía, en torno a la técnica moderna, y, en fin, en el conjunto de investigaciones acerca de cómo el ser se desvela de distintos modos en las diferentes épocas de la historia de la metafísica. Pero la cuestión de la verdad no sólo es de una importancia fundamental para comprender el pensamiento heideggeriano en su totalidad, sino que, además, resulta vital para entender el desarrollo y los cambios que tuvo éste a lo largo del tiempo. La ulterior profundización llevada a cabo sobre este concepto, y, en particular, la que se realiza en la conferencia *Sobre la esencia de la verdad* – que, para Gianni Vattimo “representa un paso decisivo en la maduración del pensamiento heideggeriano después de *Ser y tiempo*”⁴, y, más aún, texto al que se “puede considerar como la primera obra de ese ‘segundo’ Heidegger sobre quién la crítica discutió tanto”⁵ – habría sido fundamental para posibilitar el giro – *die Kehre* - desde la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, al pensar sobre la historia de la metafísica en tanto historia del ser y su olvido – *Seinsvergessenheit* – comenzado en los años 30. Por todo lo anterior, y la radical importancia de la pregunta en torno a la verdad, dice Otto Pöggeler que “el sentido o la verdad del ser debe ser sometido a discusión, en cuanto fundamento sobre el cual se alza ya de siempre la pregunta por el ser y por la multiplicidad de sus modos de

esencia de la verdad, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet [GA 34] / De la esencia de la verdad. Acerca del símil de la caverna y del Teeteto de Platón [Semestre de Invierno 1931/32], Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-1936) [En: GA 5] / El origen de la obra de arte, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus [En: GA 9; / La doctrina de la verdad según Platón. Con una carta sobre el "Humanismo".

³ El Profesor Acevedo señala que “a nivel de *Ser y tiempo*, el fundamento de la posibilitación de toda verdad – en sentido derivado – es la aperturidad. Por tanto, es la verdad en su sentido originario. Caer en la cuenta de eso nos lleva a considerar como fenómenos previos al enunciado y a la verdad proposicional, el comprender (*Verstehen*), el habla o discurso (*Rede*), el encontrarse, talante o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), en tanto modos en que se despliega la aperturidad, estado-de-abierto o patencia (*Erschlossenheit*)”. Acevedo, J. (2014). *La verdad originaria – apertura – y el concepto de valor*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 160.

⁴ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 70.

⁵ *Ibidem*, pg. 64.

*articulación, y sobre el cual descansa la suposición, de un modo aún no considerado, de que el ser sea asistencia constante*⁶. Como podemos ver, la pregunta heideggeriana en torno a la verdad se vuelve entonces una pregunta de suma relevancia, pues no inquiriere sólo un aspecto particular de su pensamiento – como podría ser la verdad en tanto objeto de estudio de la teoría del conocimiento –, sino que aborda desde una perspectiva fundamental el meollo de su reflexión filosófica: la cuestión del ser.

El objetivo del presente trabajo, luego, es indagar en torno a la concepción heideggeriana acerca de la verdad. Pero, como podremos observar a lo largo del mismo – y de modo análogo a cómo la obra de Heidegger puede pensarse en dos etapas distintas, si bien indisociables –, esta temática es abordada, *grosso modo*, desde dos aproximaciones distintas en su camino del pensar. Por un lado, existe un pensamiento *más bien estático* sobre la verdad – propio de la analítica existencial desarrollada en torno a *Ser y Tiempo* –, y por el otro, uno *eventualista-historial* acerca de la misma⁷ – posterior, y propio de los desarrollos filosóficos del llamado “segundo Heidegger” -. Esta última aproximación *eventualista-historial* a la cuestión de la verdad, está profundamente imbricada con el pensamiento heideggeriano en torno a la historia de la metafísica en tanto la historia del olvido del ser. Más aún: es en última instancia en ella donde se despliega realmente lo que Heidegger entiende por verdad - y, de modo correlativo, la historia del ser sólo puede ser comprendida de forma cabal a partir de la verdad en su despliegue *eventualista-historial* -. Por todo lo anterior, entonces, es que si queremos indagar en torno a la concepción heideggeriana sobre la verdad, y arribar a una comprensión acabada de lo que significa e implica ésta, luego necesariamente habremos de detenernos en un análisis respecto a cómo Heidegger entiende la historia del ser y su olvido. Sólo en ella podremos observar en toda su extensión y alcance el significado e importancia que posee la verdad para Heidegger. De ahí, entonces, que nuestro trabajo se vuelva finalmente una investigación sobre el

⁶ Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 95.

⁷ Cfr. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleiteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 182.

pensamiento heideggeriano en torno a la verdad *en conexión* con la historia del ser y su olvido. De este modo, lo que se busca es comprender qué entiende Heidegger por verdad, y también cómo esta comprensión se sitúa y desarrolla en el contexto temático de la historia del ser. Para tal fin, valga decir que *De la esencia de la verdad - Vom Wesen der Wahrheit* – resultará clave y nos servirá de guía – sobre todo en el primer capítulo de nuestro trabajo –, pues, como señalamos anteriormente, dicho texto se constituye como una suerte de tránsito del primer al segundo Heidegger – y, por tanto, un lugar donde puede observarse muy bien el paso de la concepción más bien *estática* de la verdad, a la concepción *eventualista-historial*⁸ -.

Por todo lo anterior, y para contribuir a una mayor claridad expositiva, estructuraremos nuestro trabajo en dos capítulos, más una parte final. En el primer capítulo indagaremos sobre la concepción *más bien estática* en torno a la verdad – cuya comprensión se constituye como una suerte de condición de posibilidad para abordar adecuadamente lo siguiente -, y en el segundo capítulo abordaremos la concepción *eventualista-historial* de la verdad, en conexión con la historia del ser y su olvido. En la parte final, a modo de conclusión, examinaremos el clásico *dictum* heideggeriano “*la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”, con lo cual podremos llegar a una comprensión final en torno a la cuestión de la verdad, que esté sostenida por lo desarrollado en los dos capítulos previos, a la vez que los dote a ellos mismos de un sentido ulterior y coherencia global.

Más en específico, en el primer capítulo examinaremos, en su primer apartado, la cuestión de la *esencia de la verdad*. Esto servirá para introducir el trabajo, así como la orientación temática transversal a él. En el segundo apartado, presentaremos el *concepto corriente de verdad* como es entendido por Heidegger, así como la *definición tradicional* de ella. A partir de esto, en el tercer apartado expondremos cómo Heidegger retrotrae tal concepto corriente a su *condición de posibilidad* – la que, en última instancia, sólo podrá ser comprendida de modo

⁸ El propio Heidegger da cuenta de esto en los siguientes textos: Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza; en particular, pg. 164. También, en: Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza; en particular, pp. 269-270.

explícito en el quinto apartado, donde, además, observaremos su *fundamento de posibilidad* -. Para contribuir a lo anterior, en el cuarto apartado examinaremos la concepción heideggeriana en torno a la verdad propia de *Ser y tiempo – el fenómeno originario de la verdad* -, en relación a la aperturidad. Por último, y a modo de tránsito hacia el segundo capítulo, en el sexto apartado presentaremos el pensamiento heideggeriano en torno a la *Lichtung*, así como, posterior a él, una pequeña recapitulación que permita dar cuenta de lo avanzado hasta el momento.

En el segundo capítulo, comenzaremos abordando la comprensión de Heidegger en torno a la *metafísica en tanto olvido del ser*. Gracias a esto, en el segundo apartado ya podremos analizar la *metafísica en conexión con la historia del ser y su verdad*; y es aquí, propiamente tal, donde llegaremos a la comprensión de lo que significa la concepción *eventualista-historial* de la verdad. Para enriquecer los apartados precedentes, en los siguientes profundizaremos en dos momentos claves, a nuestro juicio, en la historia de la metafísica, debido a su relación con la cuestión de la verdad. El tercer apartado versará sobre *el giro en la determinación de la esencia de la verdad*, acontecido con el pensamiento de Platón, y el cuarto, sobre el *acabamiento de la metafísica y el inicio de la época técnica*.

Tal es la estructura del presente trabajo y sus contenidos generales. Ahora bien, a lo largo de éste – en sus distintos capítulos y apartados -, podremos observar que, por la naturaleza de la cuestión de la verdad, muchos otros temas serán examinados; algunos más superficialmente y en pocas ocasiones, y otros en profundidad y a lo largo de toda esta investigación. De estos últimos, serán fundamentales el *Dasein* y su *existencia*, y, cómo no, *el ser mismo*. En última instancia, podremos observar cómo la verdad, tema de nuestro trabajo, se constituirá ulteriormente acaso como el rasgo fundamental del propio ser. Dice Wolfgang Iser que “*con el término <<ser>>, Heidegger pretende apuntar al fenómeno fundamental – la apertura -, pero el término mismo sólo señala a uno de esos polos. De ahí que, posteriormente, Heidegger intentara designar esa apertura fundamental con otras expresiones (más adecuadas) como <<verdad>>*,”

<<desocultamiento>> o <<claro>>⁹. Es todo esto, pues, lo que pasamos a ver a continuación.

⁹ Welsch, W. *Heidegger: Antropocentrismo ontológico*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen I*. Madrid: Ediciones UAM, pg. 112.

Verdad

I. De la esencia de la verdad

En Vom Wesen der Wahrheit se parte, en principio, en cuanto a la verdad, del mismo nivel que en Ser y Tiempo: el problematismo de la adecuación. Desde aquí va ascendiendo el examen a nuevos momentos (Pedro Cerezo Galán, Arte, verdad y ser en Heidegger)

En esta reflexión que comienza a partir de lo dicho en *Vom Wesen der Wahrheit*, vemos que Heidegger busca encontrar allí la esencia de la verdad – definiendo aquella en una nota de 1954 como: “1. *quidditas-el qué es- koinón*; 2. *posibilitación-condición de posibilidad*; 3. *fundamento de la posibilitación*”¹⁰ -. Para Pedro Cerezo Galán, el que Heidegger comprenda la *esencia* de la verdad en tanto *fundamento de la posibilitación*, implica que, respecto al conocimiento, a Heidegger – como veremos en el desarrollo de esta investigación - “*no le interesa el cómo del conocer sino su fuente o su origen. Por eso su pregunta capital al enfrentarse con la veritas como adaequatio es la siguiente: ¿En virtud de qué es posible la relación concordante?*”¹¹ -. Ahora bien, este preguntar en torno a la *esencia* de la verdad no se trata en ningún caso de un preguntar en torno a tal o cual verdad en particular, ya que “*la pregunta por la esencia deja todo esto de lado y trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda <<verdad>> en general como verdad*”¹². Pero, ante un supuesto vacío inherente a la generalidad de la *esencia*, y ante la supuesta necesidad imperante por establecer una verdad concreta, *efectivamente real*, Heidegger continúa preguntándose: “*¿Qué significado tiene la pregunta (<<abstracta>>) por la esencia de la verdad que pasa por alto todo lo efectivamente real?*”¹³. Lo cierto es que la respuesta a esta pregunta – que desde ya vale la pena tener en cuenta - sólo se obtendrá al final de esta reflexión que recién comienza, cuando Heidegger diga que “*la esencia de la verdad no es la vacía <<generalidad>> de una universalidad <<abstracta>>, sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única*

¹⁰ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 151.

¹¹ Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pg. 125.

¹² Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 151.

¹³ Ídem.

del descubrimiento del <<sentido>> de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad”¹⁴. Más aún: Heidegger agregará que “la pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”¹⁵.

Para comprender esto último de manera adecuada, habremos de recorrer por completo el camino que nos presente Heidegger a lo largo de su preguntar, pues aquí está en juego el sentido que para este pensador tienen tanto la noción de verdad como la de esencia. Aun así, y por el momento, sirva tener en cuenta que las supuestas dicotomías habidas entre lo esencial y lo efectivamente real se mostrarán como falsas, en la medida en que lo primero determinará siempre a lo segundo, así como también a nuestra situación histórica actual; y, por el otro lado, lo efectivamente real atenderá exclusivamente a una determinada forma de esencia, en la que se revelará la esencia y la verdad del ser según su historia. De ahí que Heidegger diga: “por eso, si de veras debemos preguntar por la verdad, la primera exigencia será responder en qué punto estamos hoy nosotros”¹⁶. Pero, y de igual manera – y esto muestra la correlación entre ambos tipos de verdades -, “para reclamar una verdad <<real>> se tiene que saber ya previamente qué significa verdad en general”¹⁷.

II. El concepto corriente de verdad

Luego de esta breve introducción de *De la esencia de la verdad*, Heidegger continúa esta indagación preguntando qué se entiende corrientemente por verdad. En primera instancia, el concepto de verdad remitiría a lo que hace que algo verdadero sea tal. Pero entonces, ¿qué sería algo verdadero? Por lo pronto, lo verdadero sería lo real: por ejemplo, cuando se piensa en el oro verdadero a diferencia del oro falso. Pero como el oro falso, aun cuando aparentase ser

¹⁴ *Ibíd.*, pg. 169.

¹⁵ *Ibíd.*, pg. 170.

¹⁶ *Ibíd.*, pg. 152.

¹⁷ *Ídem.*

verdadero, también sería algo efectivamente real – *wirkliche* -, entonces habría que precisar de modo correcto la diferencia que éste mantendría respecto al oro verdadero. Siendo ambos tipos de oro reales, sin embargo sólo el oro verdadero sería *auténtico*, ya que *“el auténtico oro es ese oro real cuya realidad coincide con lo que, ya previamente y siempre, pensamos <<propiamente>> cuando decimos oro”*¹⁸. El oro auténtico, por tanto, sería verdadero en tanto su realidad concordaría con lo que nosotros pensamos acerca de él: *“cuando algo es <<como debe ser>>, decimos que concuerda. La cosa concuerda”*¹⁹.

Ahora bien, no sólo los entes de ese tipo – las “cosas” - serían verdaderos o falsos, sino que las aserciones y enunciados que realizamos sobre ellos también serían tales. Pero, a diferencia del caso anterior, *“un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo”*²⁰; por tanto, lo que aquí concordaría sería *la proposición*, no la cosa. A partir de todo lo anterior, Heidegger resume el *concepto corriente de verdad* de la siguiente forma: *“Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa”*²¹. La *definición tradicional de la verdad como veritas est adaequatio rei et intellectus* pondría de manifiesto este *doble carácter del concordar* propio del concepto corriente de verdad: 1. *verdad como adecuación de la cosa al conocimiento* y 2. *verdad como adecuación del conocimiento a la cosa*. Ahora bien, en ambas formulaciones del concepto de verdad se estaría pensando ésta, fundamentalmente, como *conformidad* o *rectitud* – *Richtigkeit* -; ésta sería la palabra clave: *“En ambos casos la verdad consiste en una cierta forma de “corrección” o “rectitud” (Richtigkeit) (...) correspondientemente, la falsedad o ‘no verdad’ (Unwahrheit) tiene el carácter de la “falta de corrección” o “falta de*

¹⁸ *Ibidem*, pg. 153.

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ídem*.

²¹ *Ídem*.

rectitud” (Unrichtigkeit)”²². Pero, no obstante lo anterior, Heidegger señala que el concepto corriente habría privilegiado históricamente sólo una parte de la definición tradicional de la verdad – aquella correspondiente a la verdad de la proposición o adecuación del conocimiento a la cosa, *adaequatio intellectus ad rem* -; y, esto, aun cuando ésta última sólo estaría posibilitada ontológicamente por la verdad de la cosa – la *adaequatio rei ad intellectum* -. Como veremos ahora, la definición tradicional de la verdad hallaría su origen más próximo y su fundamentación filosófica propiamente tal en el pensamiento medieval; de ahí se derivarían las razones de lo anteriormente dicho.

La preeminencia de la *adaequatio rei ad intellectum* estaría dada ya que, en la época medieval, ambas formulaciones del concepto de verdad no serían simplemente una inversión una respecto de la otra, sino que el *intellectus* y la *res* se estarían pensando de modo distinto en cada una de las definiciones. Esta preponderancia de la veritas en tanto *adaequatio rei ad intellectum* “*no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que <<los objetos se conforman a nuestro conocimiento>>*²³, *sino que significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (ens creatum), corresponden a la idea*

²² Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 169.

²³ La referencia a Kant en este pasaje, como muy bien señala Alejandro Vigo, no resulta casual o azarosa, sino que, por el contrario, da cuenta de cómo Heidegger ya está pensando aquí la noción de verdad desde la perspectiva de la historia del ser. En sus propias palabras: “*La referencia a Kant en este contexto (p. 178) resulta importante, en la medida en que Heidegger cree que, lejos de romper con el modelo tradicional de fundamentación de la posibilidad de la verdad, Kant más bien lo continúa, aunque en un contexto fuertemente modificado. En efecto, la tesis central de Kant, según la cual, en virtud de la constitución del objeto como fenómeno, éste debe regirse necesariamente por las condiciones formales del conocimiento humano, constituye, en definitiva, una reformulación del modelo tradicional de fundamentación de la adecuación, en el cual es la función constitutiva del intelecto lo que da cuenta de la posibilidad interna de la “adecuación”, como tal. La diferencia estriba, en el caso de Kant, en el hecho de que el tipo de constitución que se tiene ahora en vista es el que corresponde a un intelecto finito discursivo (intellectus ectypus), que a diferencia del intelecto divino intuitivo (intellectus archetypus), no crea, sin más, su objeto a través del acto de pensar y, por lo mismo, está remitido a una facultad de carácter receptivo que le provea los materiales sobre los cuales operar la síntesis constitutiva de la objetividad: la discursividad aparece aquí como marca de la finitud, y el carácter paradigmático-ideal asignado al conocimiento directo e intuitivo provee un momento clave de continuidad con la tradición metafísica que remonta a Platón y Parménides*”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pp. 169-170 en nota al pie.

*previamente pensada en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas*²⁴. Esta exposición del origen de la definición tradicional de la verdad, y la respectiva primacía de ésta como *adaequatio rei ad intellectum*, estaría remitiendo, fundamentalmente, a la formulación y explicación llevadas a cabo por Santo Tomás de Aquino en varias de sus obras, y que podemos encontrar en los siguiente pasajes de las *Quaestiones Disputatae de Veritate*: “*Ahora bien, una cosa no se dice >>verdadera<< sino en cuanto se adecua al entendimiento; y por eso es que lo verdadero se encuentra más secundariamente en las cosas; en el entendimiento, en cambio, más propiamente (...)* Luego, la cosa natural, constituida entre dos entendimientos, se dice >>verdadera<< según adecuación a ambos: así, pues, según se adecúa al entendimiento divino se dice >>verdadera<< en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenado por el entendimiento divino (...) Ahora bien, la primera noción de verdad conviene con más propiedad que la segunda a la cosa, pues ésta primero se relaciona al entendimiento divino antes que al humano; por esto es que aun cuando el entendimiento humano no existiera, incluso así, las cosas se dirían >>verdaderas<< en relación al entendimiento divino”²⁵. El intelecto humano, nos dice Heidegger, en tanto *ens creatum*, también debe adecuarse al entendimiento divino, y este adecuarse a la idea divina pasa precisamente por su capacidad para adecuar en sus proposiciones el intelecto a la cosa. Vemos así cómo se explica, entonces, la primacía de la verdad que se dirige *ad intellectum*; “*en cuanto adaequatio rei (creande) ad intellectum (divinum), la veritas es la que garantiza la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*”²⁶. Y, es por esto que, en definitiva, en el pensamiento medieval “*la veritas siempre significa en su esencia la convenientia, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto*

²⁴ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 154.

²⁵ Santo Tomás de Aquino. (1996). *Quaestiones Disputatae de Veritate* q. 1, a. 2, en *De Veritate*. Santiago: Universitaria, pp. 66-68.

²⁶ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 154.

entes creados, con el creador, un modo de <<concordar>> que se rige por lo determinado en el orden de la creación”²⁷.

Ahora bien, incluso cuando ya se ha abandonado el pensamiento teológico y la idea correlativa de creación, el orden anteriormente descrito aún puede ser perfectamente mantenido prescindiendo de lo anterior en tanto “orden del mundo”; dice Heidegger que “en el lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por <<lógico>>)”²⁸ - con esto, podemos pensar fácilmente en la filosofía moderna -. Así pues, a pesar de aquel abandono antes mencionado, la verdad en tanto concordancia y *adaequatio intellectus et rei* se comienza a estimar como obvia y se vuelve corriente, adquiriendo validez universal sin siquiera volver la filosofía sobre aquellos supuestos fundamentos que la posibilitaron en tanto tal. Lo más grave del asunto es que incluso “parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador y ejecutor del *intellectus*”²⁹ (y, recordemos, para Heidegger, la lógica tradicional – y, por tanto, su correlato, la verdad – “tiene, ella misma, sus fundamentos en la ontología antigua”³⁰). En el pensamiento heideggeriano, la interpretación realizada en torno al ser y en torno a la verdad no puede ser disociada bajo ningún punto de vista, como veremos en el transcurso de este trabajo. De la interpretación que tengamos del ser se derivarán siempre otras interpretaciones acerca de cuestiones tales como la lógica y la verdad. Es por esto que von Herrmann, apoyándose en las palabras del propio Heidegger, dice que éste posee “la comprensión de <<que la Lógica [...] está construida sobre un fondo ontológico>>. A partir de aquí se le plantea inmediatamente la cuestión de qué ser es el del ser-verdadero de algo, y cómo puede comprenderse el mismo

²⁷ Ídem.

²⁸ Ídem.

²⁹ Ídem.

³⁰ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 27.

ser-verdadero desde la idea del ser en general (...) Heidegger expresa claramente que la cuestión del sentido del ser en general (la cuestión del ser) es la vía de enfoque de su pregunta por <<Lógica y verdad>>³¹. Así, bajo esta manera de abordar la problemática en cuestión, la mutua relación existente queda explícitamente a la vista cuando se considera que “en la vinculación metafísica de ser y verdad, el ser es pensado como constante asistencia, igual que la verdad es pensada como lo que asiste constantemente al conocimiento o, vista desde el conocer, como adecuación a lo constantemente asistente”³². Y más aún: en el contexto de la investigación en torno a la esencia de la verdad, “es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad”³³.

En la época de sus cursos realizados en Marburgo antes de la publicación de *Ser y tiempo*³⁴, Heidegger ya era plenamente consciente de la íntima conexión existente entre ontología, lógica y verdad. Allí había propuesto una *lógica filosófica - philosophierende Logik -* para abordar estos problemas relacionados en conjunto. Según Herrmann, “la tarea fundamental de la *Lógica filosófica* sería la de una pregunta por lo <<verdadero en sentido originario y propio>> y asimismo por el <<ser primordial de la verdad>>. La *lógica filosófica* se consume, empero, como un <<pasaje en busca de>> por medio de la cuestión <<¿Qué es verdad?>>. Con ello queda dicho, por lo pronto, que la verdad del enunciado, sea cual sea su figura, no es el fenómeno originario de la verdad. La cuestión de la esencia de la verdad conduce a dimensiones que siguen estando cerradas a la *Lógica tradicional*, si ésta se sigue orientando exclusivamente según la verdad entendida como *verdad del enunciado y validez del juicio*”³⁵. Pues bien, del mismo modo que

³¹ von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 80.

³² Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 94.

³³ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 245.

³⁴ En especial, el curso de *Lógica* del semestre de invierno de 1925-1926. Existe publicación en español: Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.

³⁵ von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pp. 78-79. Respecto a esta *lógica tradicional* que encubre el sentido originario de la verdad, valga recordar las siguientes palabras de Heidegger de su *Carta sobre el humanismo*: “Efectivamente, << Sujeto >> y << Objeto >> son títulos inadecuados

con la verdad, acontecería con la no-verdad que, además de tomarse como obvia en su existencia - en cuanto el correlato de la verdad -, se la pensaría inmediatamente como opuesta a ésta; por tanto, como *no concordancia*, ya sea entre la proposición y la cosa, ya sea entre la cosa y su esencia. La gravedad de la cuestión residiría aquí en que, por tanto definida simplemente como contraria a la verdad, entonces la no-verdad nunca se consideraría de una manera adecuada como para intentar comprender a aquélla de un modo más cabal - y, de este modo, tampoco a ella misma -. Y así, el conjunto de todos estos presupuestos en torno al concepto y definición de la verdad y la no-verdad antes señalado - válidos y comúnmente aceptados -, llevarían, pues, a la interrogante de si acaso no sería necesario volver a preguntar nuevamente por la esencia de la verdad. La verdad de la proposición, que ya hallábamos en la definición tradicional del medioevo, incluso retrotraería a una antigua tradición del pensar, comenzada por Aristóteles, “según la cual la verdad es la coincidencia (*ὁμοιωσις*) de un enunciado (*λογος*) con una cosa (*πραγμα*)”³⁶. Pero habiendo hablado ya de concordancia, adecuación, coincidencia, es decir, del fundamento de la definición corriente de verdad, ¿acaso sabríamos siquiera de manera adecuada qué querrían decir estos términos y, más importante aún, cómo podrían darse efectivamente y así posibilitar la verdad? Ante la negativa a esta pregunta, cabría entonces con mayor razón volver a preguntar en torno a la esencia de la verdad.

III. La interna posibilidad de la coincidencia

El significado de la palabra *coincidir* no es unívoco, así como tampoco los diversos tipos del coincidir producen un mismo resultado; por ejemplo, pueden coincidir dos cosas en un aspecto - y, respecto a aquél, ser iguales, o semejantes -, o pueden coincidir un enunciado y una cosa – algo totalmente distinto -. A partir

de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la <<lógica>> y la <<gramática>> occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática es algo reservado al pensar y poetizar”. Heidegger, M. (2007). Carta sobre el <<Humanismo>>, en Hitos. Madrid: Alianza, pg. 260.

³⁶ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en Hitos. Madrid: Alianza, pg. 155.

de esta constatación, Heidegger se pregunta: “¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto?”³⁷ En *Ser y tiempo* Heidegger comenzaría este mismo interrogar respecto al coincidir y la concordancia presentándolo de la siguiente forma: “¿Qué es lo que en este todo relacional *adaequatio intellectus et rei* queda tácitamente com-puesto? ¿Qué carácter ontológico tiene lo compuesto mismo? (...) ¿Qué quiere decir, propiamente, el término ‘concordancia’? (...) ¿Con respecto a qué concuerdan los términos relacionados en la *adaequatio*? (...) ¿De qué manera es posible esta relación como relación entre el *intellectus* y la *res*? (...) ¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí?”³⁸. La concordancia, como vimos a partir de la definición tradicional de la verdad, debe ser una adecuación, pero esto no implica que dos entes completamente distintos como una cosa y un enunciado deban igualarse en los que ellos son. Para saber de qué manera se adecúan enunciado y cosa, hay que conocer primero la naturaleza de la *relación* que se da entre ambos tipos de entidades (recordemos que según *Ser y tiempo* “*toda concordancia, y por ende también ‘la verdad’, es una relación*”³⁹; asimismo, no toda relación es una concordancia, y la igualdad es sólo *una* forma de concordancia). Ahora bien, ¿cómo es esta relación? Los enunciados se refieren a las cosas re-presentándolas y señalando qué ocurre con esto re-presentado, de forma tal que lo que dicen sobre ellas lo dicen *tal como* ellas son. Así, “*el ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre*”⁴⁰. En *Ser y tiempo* Heidegger decía además que “*el conocimiento debe, ciertamente, “dar” la cosa tal como ella es. La “concordancia” tiene el carácter relacional de un “tal como”*”⁴¹. Pero, ¿qué es el re-presentar? “Re-

³⁷ Ídem.

³⁸ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pp. 236-237.

³⁹ Ibídem, pg. 236.

⁴⁰ Ibídem, pg. 238.

⁴¹ Ibídem, pg. 237. No siendo el objeto de nuestra investigación el analizar cómo estos planteamientos heideggerianos se relacionan y basan de cierta manera en los desarrollos de la fenomenología husserliana, aun así es interesante observar dicha cuestión de manera somera, sobre todo, porque en estos pasajes y en este nivel del análisis del fenómeno de la verdad llevado a cabo por Heidegger, pareciera existir una continuidad no menor con ciertos planteamientos propios de Husserl. von Herrmann, quien lleva a cabo un análisis acerca de las similitudes y

presentar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente”⁴². Pedro Cerezo Galán dice acerca de esto último: “<<Vorstellen>> - dice Heidegger – significa aquí, excluyendo todos los prejuicios psicologistas y epistemológicos, el dejar surgir la cosa en frente de nosotros, como objeto. Salta claramente a la vista el sentido rigurosamente fenomenológico de esta afirmación”⁴³. Para aparecer y volverse patente en el re-presentar, la cosa misma debe atravesar aquel enfrente abierto – *offenes Entgegen*. Pero la apertura de aquel ámbito abierto donde acontece el re-presentar no es llevada a cabo por éste último, que tan sólo ocupa dicho ámbito; el re-presentar - donde se vinculan enunciado y cosa - sería tan sólo la consumación de una conexión – o relación - puesta en movimiento en un comportarse. Por tanto, dicha conexión con el ámbito abierto estaría vinculada más originariamente con el comportarse que con el re-presentar.

En una nota de 1954, Heidegger define el comportarse - *Verhalten* – como un “‘detenerse en el claro’ (persistir, mantenerse en el claro) de la presencia de lo

diferencias entre ambos pensadores respecto a la cuestión de la verdad y la lógica, provee aquí un paralelo husserliano respecto al planteamiento de Heidegger, anteriormente expuesto, digno de ser tenido en cuenta: “Si sigue uno fenomenológicamente el sentido de orientación de las vivencias, se constata que el hacia donde del correspondiente objeto mismo es la cosa misma, y no algo así como su representante en una inmanencia encerrada en sí misma. El intentum de las vivencias psíquicas intencionales (...) consiste, por tanto (...) de manera completamente universal, (en) el ente mismo mentado en una vivencia intencional”. von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 81. El añadido entre paréntesis es nuestro.

⁴² Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 156.

⁴³ Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pg. 126. Como otro autor más hace hincapié en el aspecto profundamente fenomenológico de estas aserciones heideggerianas, valga la ocasión para observar las siguientes citas de Herrmann: “El acentuar de la palabra <<Fenomenología>> en el título de nuestra exposición deberá dirigir nuestra mirada hacia el hecho de que el tema <<Lógica y verdad>> es tratado por ambos pensadores de manera puramente fenomenológica, y de que, por tanto, la radicalización del planteamiento husserliano, con el que se enlaza positivamente, sólo fue posible mediante una radicalización del principio fenomenológico <<a las cosas mismas>>”; además, se ve “cómo este planteamiento de Husserl es recogido positivamente por Heidegger como un trabajo previo que señala en la dirección de lo que será su propio poner en cuestión a la <<Lógica y verdad>>, y cómo transformándolo lo incorpora en su propio planteamiento y posturas fundamentales”. von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 77.

que está presente⁴⁴; sirva por el momento esta indicación, reteniendo fundamentalmente la palabra claro – *Lichtung* -, para poder comenzar a aproximarnos a eso que antes se llamó *ámbito abierto*. Ahora bien, el comportarse que está y se mantiene en lo abierto se atendería siempre a un elemento que, como vimos antes con el *tal como*, se manifestaría *en cuanto tal* (recordemos, además, el “*en cuanto*” apofántico de *Ser y tiempo*, vinculado a la estructura de la interpretación - el “*en cuanto*” hermenéutico – y, más originariamente, al comprender y la aperturidad). Heidegger dice que “*eso que sólo así y en sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensar occidental como <<lo presente>> y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de <<ente>>*”⁴⁵. Por todo lo anterior, entonces, el comportarse se atendería siempre a lo ente, y consistiría primariamente en mantenerse siempre abierto a eso ente: “*Sólo en el estado de apertura del comportamiento, del habérselas en relación, puede una cosa manifiesta convertirse en norma, en medida de rectitud para una igualación representadora*”⁴⁶. Pero, además, “*toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo de comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente*”⁴⁷. De este modo, el re-presentar del enunciado, llevado a cabo en un ámbito abierto, sería *un* modo de comportarse. Es por todo lo anterior que, en *Ser y tiempo*, se habla del *carácter derivado del fenómeno de la concordancia* y se dice que “*las raíces de la verdad del enunciado remontan hasta la aperturidad del comprender*”⁴⁸; en el contexto de *De la esencia de la verdad*, diríamos que remontan hasta la aperturidad del comportarse, de modo más originario aún – en tanto el comprender sería un modo específico del comportarse -. Por todo esto que estamos observando, la concordancia – y, por

⁴⁴ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 156. En estos pasajes, resulta pertinente tener en cuenta que “*la cercanía etimológica Verhalten-Verhaltung-Verhältnis se pierde en la traducción comportarse-comportamiento-relación. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que el comportarse no es sino un relacionarse con y respecto a, un abrirse a y mantenerse en relación*”. von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 85. Nota al pie de la traductora Irene Borges-Duarte.

⁴⁵ *Ibidem*, pg. 157.

⁴⁶ Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 102.

⁴⁷ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 157.

⁴⁸ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pp. 243-244.

tanto, el sentido corriente de verdad – al parecer estaría posibilitada por algo anterior a ella. Pero, antes de profundizar en esto, detengámonos un momento en *el enunciado representador*. En el ámbito abierto antes señalado, podemos “*poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente tal como es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecúa a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero)*”⁴⁹. La adecuación – la verdad en sentido tradicional - estaría dada, por tanto, por el enunciado representador - en tanto modo del comportarse en lo abierto – que, tomando como criterio⁵⁰ lo manifiesto en la aperturidad – lo ente -, se referiría a eso manifiesto tal como es.

Después de todo esto, un último punto a precisar: para Heidegger, a la concordancia “*le pertenece estructuralmente algo así como un “respecto a”*”⁵¹; o, de otra manera: al enunciar representador, en tanto un modo del comportarse, le pertenece siempre un “relacionarse con”. Relacionando todo esto con el modo de ser propio del Dasein, la existencia - que abordaremos sucesivamente en los siguiente apartados, profundizando en torno a ella –, dice Herrmann que “*el enunciado en cuanto <<ser respecto a>> tiene un doble significado: significa, en primer lugar, que el enunciar es un comportarse por el que quien enuncia se comporta con respecto a aquello acerca de lo que se enuncia; significa, además, que este comportamiento, como todo comportamiento respecto al ente, está determinado por aquella manera de ser según la cual quien enuncia, en su ser enunciado respecto al ente, tiene él mismo una relación ontológica a ese ser. Esta manera de ser es la existencia. Aquel ente cuya manera de ser es la existencia no es ni sujeto ni conciencia, sino ahí-ser. El enunciar en cuanto juzgar no es un acto de conciencia intencional, sino un comportamiento del ahí-ser en su constitución*

⁴⁹ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 157.

⁵⁰ A este respecto, Alejandro Vigo señala que “*en el caso del representar y el enunciar se trata de modos de acceso teórico-contemplativo, en los cuales el ente es presentado tal como (so – wie) es en sí mismo. Aquí es el ente mismo el que desempeña la función de medida (Richtmaß) a la cual debe ajustarse el comportamiento*”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 170.

⁵¹ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 236.

*ontológica de la existencia*⁵². El comportarse con respecto a algo está dado, pues, por el modo propio y exclusivo de ser del Dasein: la existencia. La condición de posibilidad de todo enunciar, y, por tanto, de toda verdad en su sentido tradicional en tanto *adaequatio*, se encontraría, entonces - por el momento y hasta este nivel del análisis - en el comportamiento propio de quien es siendo en el modo de la existencia: el Dasein⁵³. Es por todo lo anteriormente expuesto que Heidegger, entonces, podrá decir en este momento – como señalamos anteriormente de manera breve -: “*ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter – el carácter abierto del comportarse – entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria*”⁵⁴.

Con esto, pues, se revela en su originariedad el *carácter derivado del concepto tradicional de la verdad*, como es llamado en *Ser y tiempo*. Recordando que lo que Heidegger busca es encontrar la esencia de la verdad, pero en tanto

⁵² von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pp. 84-85. Irene Borges-Duarte vierte *Dasein* – en lo que estimamos una desafortunada traducción, en tanto con ésta se pierde la habitualidad que tiene la palabra *Dasein* en el idioma alemán – por *ahí-ser*. Las razones de esta elección se hallan en las páginas 18-19 del libro ya citado.

⁵³ Si anteriormente pudimos ver la cercanía existente entre Husserl y Heidegger respecto al análisis en torno al fenómeno de la verdad – y, esto, debido a la semejante aproximación fenomenológica que ambos pensadores llevaban a cabo en torno al asunto -, ahora podemos observar un punto de quiebre que separa a ambos. Como dice von Herrmann, en Heidegger ya no es una consciencia separada, trascendental e intencional quien lleva a cabo los actos enunciativos; es el propio Dasein, existiendo, estando en el mundo y en medio de las cosas, quien, relacionándose desde siempre con ellas, puede entonces adoptar un comportamiento respecto a las mismas que pueda devenir en un enunciar representativo. Respecto a este punto, y para observar esta significativa diferencia que separa radicalmente la dirección y sentido del pensamiento de ambos pensadores, observemos lo que dice Husserl sus *Meditaciones cartesianas*: “*Hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo de mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (reell) en mi vida de consciencia como una parte real (reell) de la misma, como un complejo de datos sensoriales o un complejo de actos. Esta trascendencia pertenece al sentido de todo lo que es mundano, si bien éste sólo cobra y puede cobrar el sentido total que lo determina – y con él su validez de ser – de mi experimentar, de mi respectivo representar, pensar, valorar, hacer; también el eventual sentido de una existencia evidentemente válida ha de recibirlo precisamente de mis propias evidencias, de mis actos fundamentales. Si esta trascendencia de inclusión irreal (irreellen Beschlosseneins) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales*”. Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, pp. 37-38.

⁵⁴ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 157. El añadido es nuestro.

fundamento de la posibilidad, es que Pedro Cerezo Galán se refiere a este punto de la siguiente forma: “La <<posibilidad>> de la correspondencia está, pues, en la <<Offenständigkeit>>, que tiene por tanto un derecho más originario de ser considerada como la fuente y esencia de la verdad”⁵⁵. Esto, ya que si la adecuación del enunciado representador es posible, esto sólo es así debido al comportarse que se mantiene en el ámbito abierto, y que, realizando esto, posibilita entonces tanto la manifestación de lo ente como su re-presentación⁵⁶. Ahora bien, *el fenómeno originario de la verdad* – como es entendido en *De la esencia de la verdad* - sin embargo aún no nos es mostrado con suficiente claridad, ya que, si bien el comportarse que se relaciona originariamente con el ámbito abierto efectivamente posibilita la verdad de la proposición y el enunciado, aun así todavía desconocemos el *fundamento que posibilita tal comportarse*. Ahora, antes de pasar a esta esencia de la verdad que buscamos en tanto *fundamento de la posibilidad*, detengámonos primero, en sus líneas fundamentales, en el fenómeno originario de la verdad, tal como es comprendido en *Ser y tiempo* – en particular, a lo largo del párrafo 44 -. De este modo obtendremos una mejor comprensión de lo dicho en este apartado, así como también estaremos más preparados para abordar la cuestión de la esencia de la verdad en tanto fundamento de la posibilidad.

IV. El fenómeno originario de la verdad

La cuestión de la verdad es un tema transversal en *Ser y tiempo* que, tal como en el conjunto de la obra heideggeriana, aparece ligada a las más diversas temáticas - siendo fundamental para comprender éstas -, así como decisiva a la hora de abordar los planteamientos centrales de su pensamiento. Es, sin

⁵⁵ Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pp. 126-127.

⁵⁶ Para Alejandro Vigo “Heidegger retoma aquí, en sus líneas generales, la estrategia argumental que ya hemos encontrado no sólo en SZ, sino también en GBM y WG: la “adecuación”, que en el caso de la verdad proposicional tiene la estructura de una “asimilación” (Angleichung) del enunciado a su “objeto”, sólo resulta posible si tal “objeto” o “cosa” ha venido ya como tal a la presencia”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 170.

embargo, en el párrafo 44 de esta obra - titulado *Dasein, aperturidad y verdad* - donde Heidegger trata de forma más sistemática y acabada el tema en cuestión, así como donde se dedica con mayor esfuerzo a intentar dilucidar el fenómeno de la verdad. Además de tratar la estrecha relación existente entre ser y verdad, analizar el concepto tradicional de verdad y señalar cómo es que éste se deriva del fenómeno originario de la verdad – temas todos estos que ya han sido abordados en este trabajo, y que, a pesar de presentarse en *Ser y tiempo* con algunas diferencias expositivas respecto a otras obras de Heidegger como *De la esencia de la verdad*, sin embargo en lo sustancial refieren a lo mismo -; además de aquellos temas, decimos, se aborda también aquí el fenómeno originario de la verdad propiamente tal, cuestión que en los apartados anteriores quedó vislumbrada, mas no totalmente explicitada. Es por esto que ahora, teniendo en cuenta los desarrollos anteriormente expuestos, nos abocaremos entonces a dilucidar cuál es para Heidegger el fenómeno originario de la verdad.

Heidegger dice en *Ser y tiempo* que “tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El “lugar de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como “concordancia”⁵⁷. Recordando, pues, que según la concepción tradicional de la verdad ésta estaría dada por la *adaequatio* existente entre el objeto y lo enunciado en torno a él – y, más específicamente, la concordancia desde el enunciado hacia el objeto (es decir, la *adaequatio intellectus ad rem*, o verdad de la proposición o el juicio) -, y recordando, además, que el enunciado representador diría el objeto *en cuanto aquello que es y cómo es* – o sea, mostrándolo tal como él es en sí mismo -; teniendo en cuenta todo esto, entonces, es que Heidegger podrá decir que “se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una demostración del ente, que el enunciado descubre el ente hacia el que está vuelto”⁵⁸. Es por

⁵⁷ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 235.

⁵⁸ *Ibíd*em, pg. 238.

esto que “*que el enunciado sea verdadero significa que descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace ver” (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto*”⁵⁹. El ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación entre un ente (sujeto) a otro (objeto)”⁶⁰. En un primer momento, valga decir, pues, que si la verdad en tanto concordancia fuese posible, esto estaría dado entonces por el ser-descubridor del enunciado; y esto, ya que sin la previa mostración de algo – llevada a cabo por el enunciar -, entonces sería imposible referirse a ese algo y estimar la concordancia o no habida respecto a lo dicho y mostrado en el mismo enunciado⁶¹. El enunciado des-cubriría al ente, de ahí su ser-verdadero: sería la

⁵⁹ Para von Herrmann, “*ser-descubierto o estar descubierto [Entdecktsein, Entdecktheit] es, a la vez, en la fenomenología heideggeriana del ahí-ser, la variante interpretativa de lo que Husserl, en la perspectiva de una fenomenología de la conciencia, llama el estar-dado [Gegebenheit] del objeto intencional. Y de la misma manera que Husserl habla, vía fenomenología de la conciencia, de los diferentes <<cómo>> del estar-dado intencional, también Heidegger, vía fenomenología del ahí-ser, habla de diferentes <<cómo>> del estar descubierto del ente*”. von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 85. Respecto a esto último, ténganse en cuenta, por ejemplo, los siguientes pasajes de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl: “*El punto de partida, en efecto, es necesariamente el objeto dado de modo directo (...) Pero si nos mantenemos todavía dentro del marco de la universalidad formal, si pensamos un objeto en general como cogitatum, dejando al arbitrio el contenido del mismo, y si lo tomamos en esta generalidad como hilo conductor, entonces, la multiplicidad de posibles modos de conciencia de él – el tipo formal general – se especifica en una serie de tipos particulares noético-noemáticos netamente diferenciados. La posible percepción, retención, el recuerdo, la expectativa, la significación, la representación intuitiva por analogía son, por ejemplo, tipos de intencionalidad que pertenecen a todo objeto concebible*”. Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, pg. 68. Una muestra concreta de esto sería, por ejemplo, la siguiente: “*La percepción de la casa mienta una casa, o más exactamente la mienta como esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, la fantasía de la <<casa>>, en el modo de la fantasía*”. *Ibidem*, pg. 47.

⁶⁰ *Ibidem*, pg. 239.

⁶¹ Respecto a este punto, habría que tener en cuenta que Heidegger presenta esta argumentación de dos formas distintas, si bien íntimamente entrelazadas. En un primer momento, fenomenológico, si se quiere, se está diciendo que, para que uno efectivamente pueda referirse a si algo concuerda o no con su enunciado, entonces primero ese algo debe mostrarse; por ejemplo, en *El origen de la obra de arte* se dice que “*para que el conocer y la frase que conforma y enuncia el conocimiento puedan adecuarse a la cosa, para que la propia cosa pueda llegar a ser la que fije previamente el enunciado, dicha cosa debe mostrarse como tal. ¿Y cómo se puede mostrar si no es emergiendo ella misma de su ocultamiento, si no es situándose en lo no oculto?*”. Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 37. El aparecer o la mostración de la cosa sería, así, la condición de posibilidad del poder referirse a ella y, por tanto, del concordar o no. Ahora bien, por otro lado – y esto es lo que se está diciendo aquí en *Ser y tiempo* – Heidegger plantea que sólo mediante el enunciado - *el lenguaje*, en última instancia - podría darse la mostración de algo. No es que hubiese, por ejemplo, un primer momento de

capacidad de mostrar algo, hacerlo *aparecer*⁶². Y esto estaría posibilitado, en un primer momento, ya que “*al λόγος le es inherente la no-ocultación, la ἀ-λήθεια*”⁶³; o, de otra forma: “*El ser-verdadero del λόγος en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del αποφαίνεσθαι; un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento*”⁶⁴.

Ahora bien, el ser-descubridor del enunciado – y, por tanto, su ser-verdadero - estaría posibilitado por algo anterior a él – del mismo modo como ocurría con el comportarse y mantenerse en lo abierto respecto del enunciar representador -; por esto, aún no estaríamos en presencia del fenómeno originario de la verdad. En conexión con esto último, Heidegger señala lo siguiente: “A su

recepción sensorial, en el cual se diera la mostración de la cosa, y luego un enunciar acerca de ella; por el contrario, la mostración y descubrimiento de la cosa sólo se darían en el enunciado, uno a uno y en un momento. Esto refiere, pues, a la concepción ontológica que Heidegger tiene del lenguaje; el lenguaje es *la casa del ser*, y sólo en él las cosas vienen a la presencia – no antes, no después -. Con todo esto, además, se relacionan los conceptos de comprensión, interpretación y círculo hermenéutico; así también, aquí se pone de manifiesto el radical quiebre que significa el pensamiento heideggeriano respecto de la filosofía moderna, sobre todo en torno a la comprensión de lo que es el hombre en tanto es quien está-en-el-mundo. Como muy bien dice Gianni Vattimo: “*El conocimiento no es un ir del sujeto hacia un “objeto” simplemente presente o, viceversa, la interiorización de un objeto (originariamente separado) por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación de llama interpretación (Auslegung) (...) El ser en el mundo no tiene nada del “sujeto” de que habla mucha filosofía moderna, porque esta noción presupone precisamente que el sujeto es algo que se contrapone a un “objeto” entendido como simple presencia. El Dasein no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el Dasein es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto. El conocimiento como interpretación no es el desarrollo y articulación de las fantasías que el Dasein como sujeto individual pueda tener sobre el mundo, sino que es la elaboración de la constitutiva y originaria relación con el mundo que lo constituye. La idea del conocimiento como articulación de una precomprensión originaria es la doctrina de aquello que Heidegger llama (junto con la tradición de la teoría de la interpretación) el “círculo hermenéutico”. Ese círculo puede parecer un círculo vicioso sólo desde el punto de vista de un ideal del conocer que concibe el ser como simple presencia*”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pp. 34-35.

⁶² Sería interesante señalar en este punto cómo se conecta la noción heideggeriana de *verdad* con la noción husserliana de *fenómeno*, y cómo ésta influye en aquélla. Conectado con esto, y respecto a la recepción heideggeriana del concepto de fenómeno como es propiamente propuesto por Husserl, Günter Figal señala lo siguiente: “*Heidegger sigue estando, con la esbozada comprensión del fenómeno, muy cerca de Husserl y, más exactamente, de su definición <<canónica>> de fenómeno. <<La palabra fenómeno>>, según nos dice éste en La idea de la fenomenología, sería <<de doble sentido por la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece>>. Y Husserl añade: φαίνομενον quiere decir, propiamente, lo que aparece y, sin embargo, se utiliza preferentemente para el aparecer mismo*”. Figal, G. *Heidegger y la fenomenología*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen I*. Madrid: Ediciones UAM, pp. 213-214. La cita de Husserl aparece en Husserl, E. (1982). *La idea de la Fenomenología*. Madrid: FCE, pg.106.

⁶³ *Ibidem*, pg. 240.

⁶⁴ *Ibidem*, pg. 239.

vez, el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido una constitución fundamental del Dasein es el fundamento del fenómeno originario de la verdad⁶⁵. El estar-en-el-mundo sería, entonces, el fundamento de la verdad en su sentido originario; sólo una vez ya situado, estando-en-el-mundo y abierto a él, luego el hombre podría ser-descubridor a través de sus actos enunciativos. Ahora bien, si el estar-en-el-mundo es el fundamento de, ¿cuál sería el fenómeno originario, propiamente tal? Heidegger nos dice que “la verdad, entendida como concordancia, tiene su origen en la aperturidad⁶⁶ y que “el estar al descubierto tiene lugar con ella y por ella⁶⁷; por tanto, “sólo con la aperturidad del Dasein se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad⁶⁸. Es, pues, la aperturidad - *Erschlossenheit* – el fenómeno originario de la verdad. Eduardo Rivera señala que la aperturidad “significa el hecho de que el Dasein está abierto, entiéndase: abierto al mundo, abierto a sí mismo, abierto a los demás Dasein y, sobre todo, abierto al ser⁶⁹. Esta aperturidad, modo fundamental como el Dasein es su Ahí, sería la condición de posibilidad ontológica de toda verdad, así como el lugar donde podría aparecer todo ente, manifestarse las cosas y ser descubiertas. Además, Heidegger nos dice que “el Dasein es su aperturidad⁷⁰; un poco más adelante podremos comprender esto de mejor manera, y cómo se relaciona la aperturidad con el ahí – *da* - del Dasein. Por el momento, consideremos la enorme importancia que tiene esta aperturidad para el Dasein en su totalidad; para esto, baste con señalar que la aperturidad es el modo fundamental como el *Da-sein* es su *ahí* – *da* –, y la preponderancia que tiene ésta al momento de abrir a aquél al *ser* – *sein*. Además, es propiamente el fenómeno originario de la verdad: condición de posibilidad de toda verdad, e incluso de la verdad en su sentido tradicional y derivado.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ *Ibidem*, pg. 243.

⁶⁷ *Ibidem*, pg. 241.

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ *Ibidem*, pg. 474. Nota de Jorge Eduardo Rivera.

⁷⁰ *Ibidem*, pg. 157. El énfasis es nuestro.

Por último, se nos dice que *“el enunciado no sólo no es el “lugar” primario de la verdad, sino que, al revés, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la aperturidad del Dasein. La “verdad” más originaria es el “lugar” del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores)”*⁷¹. Por un lado, el enunciado sería un modo del estar-en-el-mundo – así como el enunciado era un modo del comportarse, en la terminología de *De la esencia de la verdad* -; por otro lado, siendo el enunciado efectivamente descubridor – y, por tanto, verdadero -, sin embargo este enunciado estaría posibilitado por el *descubrir mismo*, es decir, por la aperturidad o fenómeno originario de la verdad. Para remarcar todo lo anterior, Heidegger nos dice que no es el enunciado el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar del enunciado⁷²; es decir, este último sólo estaría posibilitado y tendría cabida en la verdad, ese espacio anterior y abierto por el Dasein en su aperturidad. Por último, Heidegger termina señalando que *“la “definición” de la verdad que hemos propuesto no es un repudio de la tradición, sino su apropiación originaria”*⁷³; apropiación originaria, ya que, como veremos en el siguiente apartado, remite a la experiencia inicial que se tuvo en torno a la verdad, con los griegos; por otro lado, tampoco es un repudio de la tradición, sino que más bien la constatación de que la definición tradicional de la verdad es derivada y nunca originaria. Es por esto último que, según von Herrmann, *“se dice así (...) que la verdad del enunciado o del juicio – la verdad dentro del ámbito de la Lógica – es un fenómeno de la verdad que, siendo desde luego auténtico, no es sin embargo de primer rango,*

⁷¹ *Ibíd*em, pg. 246.

⁷² *“La proposición no es aquello en lo que la verdad se hace posible por vez primera, sino al revés, la proposición sólo es posible en la verdad, en la medida en que se ha visto el fenómeno que los griegos designaban como verdad y que Aristóteles captó conceptualmente con nitidez por primera vez. La proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición”.* Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, pg. 113.

⁷³ *Ibíd*em, pg. 240.

sino que es derivado y *tiene su sitio – con el enunciado y con el juicio – en un fenómeno más originario de la verdad*⁷⁴.

Hemos hallado, pues, en la aperturidad del Dasein, el fenómeno originario de la verdad. Falta, no obstante, continuar indagando sobre la *esencia* de la verdad, para encontrar en ella eso que Heidegger llama su *fundamento de posibilidad*. Además, realizando esto, podremos, por un lado, profundizar aún más en la comprensión de lo que es la aperturidad - y cómo se relaciona ésta con el Dasein y su existencia -; por el otro, podremos observar cómo el propio Heidegger irá desplazando cada vez más hacia el ser el lugar propio del fenómeno originario de la verdad⁷⁵.

⁷⁴ von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 87. Valga añadir aquí que este fenómeno originario de la verdad se relaciona directamente también con la *resolución* del Dasein. Respecto a ella, el Profesor Acevedo nos dice que *“la apertura (Erschlossenheit) culmina en la verdad de la existencia, esto es, en lo que más adelante llamará resolución (Entschlossenheit), y, por tanto, remite a ella”*. Acevedo, J. (2014). *Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 113. Además, ella constituiría *“el modo de ser propio o auténtico del ente humano (Dasein)”*. Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica, en Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 307. En el párrafo 44, Heidegger describe la *resolución* o *estado-de-resuelto* del siguiente modo: *“A la constitución de ser del Dasein le pertenece el proyecto: el aperiente estar vuelto hacia su poder ser. El Dasein, en cuanto comprensor, puede comprenderse desde “el mundo” y los otros, o desde su más propio poder-ser. Esta última posibilidad implica que el Dasein se abre para sí mismo en y como el más propio poder-ser. Esta aperturidad propia muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La aperturidad más originaria, vale decir, la más propia, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la verdad de la existencia”*. Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 242. Por último, en *El origen de la obra de arte*, Heidegger se refiere a la *Entschlossenheit* del siguiente modo: *“El saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, es el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser. La resolución pensada en «Ser y Tiempo» no es la acción deliberada de un sujeto, sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser. Pero en la existencia el ser humano no sale de un interior hacia un exterior, sino que la esencia de la existencia consiste en estar dentro estando fuera, acontecimiento que ocurre en la escisión esencial del claro de lo ente”*. Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 49. Un poco más adelante comenzaremos a profundizar en torno a esta cuestión del claro o *Lichtung*, para esto y su relación con la existencia, véase sobre todo el apartado sexto del presente capítulo.

⁷⁵ No signifique esto el que consideremos que en *Ser y tiempo*, respecto a la verdad, se deje de lado el ser – estamos hablando del *Da-sein*, propiamente tal -; sin embargo, si pareciera haber un acento mucho más importante en el propio hombre, respecto al fenómeno de la verdad, que en el ser mismo, a diferencia de épocas más tardías en el desarrollo del pensamiento heideggeriano. El propio Heidegger dará cuenta de esto, aunque negándolo, al intentar explicar un pasaje de este párrafo 44 en su *Carta sobre el humanismo*, y diciendo cómo habría de interpretarse correctamente. El pasaje en cuestión es el siguiente: *“Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser”*. Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 233. Además, y vinculando esto último de forma explícita

V. El fundamento que hace posible la conformidad: la libertad. Aperturidad y existencia

Heidegger se pregunta: “¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la conformidad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y se logre la concordancia con ella?”⁷⁶ Recordemos que, por lo visto anteriormente, para decir lo ente tal como es – es decir, para que el enunciado se adecúe a éste y, por tanto, sea verdadero -, debemos seguir una *indicación* que consiste en que lo ente sea el *criterio de conformidad* de la representación. A partir de lo anterior, Heidegger irá aumentando a cada paso la radicalidad de su cuestionar; y, precisamente, será a partir de estas interrogantes que logremos dar efectivamente con el *fundamento del comportarse en su ser posibilitador del concordar*. Heidegger afirma que efectivamente nos puede ser dada de antemano una directriz vinculante para todo re-presentar, pero sólo cuando se es *libre* para lo ente que se manifiesta en lo abierto; de esa *libertad*, pues, provendría la indicación de regirnos por lo manifiesto. Es por esto que Heidegger dirá: “*El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. La esencia de la verdad entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*”⁷⁷. Siendo la libertad el fundamento del comportarse - y, esté último, quien posibilita la

con la verdad, dirá: “Ser – no el ente – sólo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es”. Ibídem, pg. 249. La explicación dada por Heidegger en *Carta sobre el humanismo* respecto a estos pasajes es ésta: “Pero, ¿no es en Ser y tiempo (p. 212) – donde el <<se da>> toma voz – en donde se dice <<sólo mientras el Dasein es, se da el ser>>? Es verdad. Esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca el <<aquí>>, esto es, el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al propio ser. El ser es el destino del claro. Así, la citada frase no significa que el Dasein del hombre, en el sentido tradicional de existencia o, pensado modernamente, como realidad efectiva del ego cogito, sea aquel ente por medio del cual se llega a crear por vez primera el ser. En la Introducción a Ser y tiempo (pg. 38) se dice clara y sencillamente, y hasta destacándolo con cursivas, que el <<ser es lo trascendente por antonomasia>>”. Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pp. 276-277.

⁷⁶ Ibídem, pp. 157-158.

⁷⁷ Ibídem, pg. 158.

concordancia -, luego la libertad sería la esencia de la verdad propiamente tal, por cuanto sería el *fundamento de la posibilidad*. En *Ser y tiempo* se señalaba, además, que “*el Dasein puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo. Sólo así este ente puede ser en sí mismo vinculante para todo posible enunciado, es decir, para toda mostración que recaiga sobre él*”⁷⁸. Vemos además con esto que la libertad, por cuanto deja al ente descubrirse en sí mismo, entonces también permite que éste se constituya como directriz del conocer – o sea, lo que se preguntaba al comienzo de este apartado⁷⁹.

Heidegger nos dice, pues, que *la esencia de la verdad es la libertad*. Pero esto no significa que la verdad sea posible porque somos libres y, por ejemplo, podamos por tanto llevar a cabo o no un enunciar. Lo que se nos dice es que la libertad es la *esencia misma de la verdad*, en un sentido muchísimo más originario. Además, el que la esencia de la verdad sea la libertad no implica que aquella sea subjetiva, en tanto un mero capricho o algo al arbitrio del sujeto; esto, porque, como ya vimos en la cita anterior de *Ser y tiempo*, el ente es descubierto y dejado en libertad *en sí mismo* (también se dice allí que “*con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes*”⁸⁰; además, en el enunciado re-presentador, él se muestra simplemente “*en el cómo de su estar al descubierto*”⁸¹). Heidegger continúa su meditar, buscando aproximarse a la libertad como esencia de la verdad, diciendo que ésta *domina* sobre el hombre; de este modo, como vimos un poco más arriba, la libertad nunca puede ser pensada como una simple propiedad de aquél. A partir de esto último, Pedro Cerezo Galán observa lo siguiente: “*No es el Dasein la fuente de la desvelación a la manera del subjetivismo. No son tampoco los entes, como afirma*

⁷⁸ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 247.

⁷⁹ Como veremos a lo largo de este apartado, la libertad, como fundamento de la posibilidad, aun siendo una y la misma, podrá sin embargo diferenciarse en distintos niveles analíticos dependiendo de la ‘amplitud’ que implique en cada caso su ser posibilizador. Por un lado, la libertad será fundamento de posibilidad del concordar, por cuanto permitirá que en el ámbito abierto en que se manifiestan los entes, estos se muestren tal como lo que son, dejándolos ser ellos mismos. En un segundo nivel, más originario aún, la libertad será fundamento de posibilidad del concordar porque es ella misma quien posibilitará la apertura de dicho ámbito abierto donde las cosas vienen a la presencia. No obstante lo anterior, esta libertad es una y la misma, y los dos niveles anteriormente señalados están íntimamente vinculados.

⁸⁰ Ídem.

⁸¹ Ibídem, pg. 238.

el realismo. *El Dasein y los entes se mueven en la órbita del Ser como condición general y origen de toda apertura y concordia*. Si es cierto – como se decía en *Sein und Zeit* – que el hombre dispone de la verdad, la <<razón>> hay que buscarla en que la Verdad nos dispone. Nosotros no somos más que un <<acontecimiento de la Apertura>>⁸². En conexión con esto último, escuchemos las siguientes palabras de Heidegger - que, por lo desarrollado hasta el momento, podrían sonar algo herméticas aún -: “*A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial*”⁸³. Sabemos que la libertad no es algo así como una propiedad del hombre, sino que ella domina sobre nosotros; además, sabemos que Heidegger la considera la esencia de la verdad. Ahora bien, en el último pasaje se nos dice que la libertad *recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial*: es decir, hay algo anterior a la libertad que posibilita el que ella sea la esencia de la verdad⁸⁴. Todo esto podrá ser comprendido de la debida manera más adelante; por el momento, quedémonos con la indicación de que es la verdad – y, así también, la libertad - quien dispone de nosotros, y recordemos lo que se decía en *Ser y tiempo* sobre el Dasein y su *condición de arrojado*⁸⁵ –

⁸² Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pg. 128. El énfasis es nuestro. Y, agrega: “*Desde el Ser como ámbito radical y centro de toda iluminación, se comprende, por una parte, la libertad del comportamiento del Dasein con respecto a los entes y la presentación libre de éstos con respecto a aquél (...) En la luz del Ser, se perfilan las cosas en su ser y se desarrolla y consume la ex-sistencia desveladora del hombre*”. *Ibidem*, pg. 129. Por otro lado, respecto a la cuestión de si la conexión libertad-verdad implicaría una suerte de subjetivismo, dice Juan Manuel Navarro que “*la libertad no mienta aquí primariamente nada <<antropológico>>, indica hacia <<el prelógico estar abierto>> y despejado, y se muestra como el <<espacio de juego>> (Spielraum) en el que algo llega a ser manifiesto, y más originariamente como el abrir y espaciar dicho espacio*”. Navarro, J. M. *Arte y mundo*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen II*. Madrid: Ediciones UAM, pg. 59.

⁸³ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 159.

⁸⁴ Respecto a esto, Otto Pöggeler señala que la libertad “*en última instancia, empero, es <<yectada>>: en su libertad no está el que ella, en general, sea y acontezca como trascendencia*”. Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 99. La libertad, aun cuando sea el fundamento de la posibilidad del concordar, no será ella misma libre del todo – si puede decirse de esta manera -, ya que, como vimos anteriormente, recibe su esencia de la *única verdad esencial*, y, además, es *yectada*. Como veremos más adelante, esta verdad esencial de donde proviene la libertad remitirá en última instancia a los distintos modos de esenciarse el ser a lo largo de la historia de la metafísica.

⁸⁵ Condición de arrojado que está, entre otras cosas, estrechamente vinculada con la finitud del Dasein: “*El Dasein es pues finito, por cuanto (aun siendo el que abre y funda el mundo) es a su vez*

Geworfenheit -, y el vínculo entre esto y la aperturidad del Dasein: “A la constitución de ser del Dasein le pertenece, como constitutum de su aperturidad, la condición de arrojado. En esta última se revela que el Dasein, en cuanto mío y en cuanto éste [concretísimo], ya está cada vez en un determinado mundo y en medio de un determinado círculo de determinados entes intramundanos. La aperturidad es esencialmente fáctica”⁸⁶. También, reparemos en la siguiente pregunta llevada a cabo por Heidegger, muy ilustrativa por lo demás: “Todo ello pertenece a la esencial condición de arrojado del Dasein en el mundo. ¿Ha decidido alguna vez el Dasein libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la “existencia”?”⁸⁷. Respecto a todo lo anterior, dice Alejandro Vigo que “hasta aquí el análisis desarrollado en WW corre, más allá de diferencias de detalle en la formulación, por los carriles ya conocidos. La decisiva radicalización de la posición así elaborada viene dada, sin embargo, por el hecho de que Heidegger pregunta ahora por la esencia de la libertad como tal, e intenta así poner de manifiesto que la libertad, que constituye la esencia de la verdad, en el sentido adecuacionista habitual, remite, a su vez, a una dimensión más profunda y originaria de la verdad misma, una dimensión que en el análisis de WW queda, sin embargo, apenas atisbada, si se compara con el desarrollo ulterior de la misma temática en escritos posteriores”⁸⁸. Prosigamos, pues, con esta

lanzado a esta apertura, la cual no le pertenece ni como algo de que él pueda disponer, ni como una determinación trascendental de todo sujeto como tal. Esta estructura lanzada del Dasein es lo que Heidegger llama la efectividad (Faktizität) de la existencia. Efectividad y Geworfenheit (estado-de-yecto) son expresiones sinónimas”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 39. La última frase sostenida por Vattimo cabría matizarla un poco, si bien éste no es el lugar para hacerlo. Valga, al menos, el tener esto en cuenta.

⁸⁶ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 241.

⁸⁷ *Ibíd*em, pg. 248. En estas citas es donde podemos notar la particularísima forma como Heidegger comprende la libertad – que, por lo visto, podría sonar justamente como algo no conforme a ella, de acuerdo a la acepción más tradicional de este concepto -. Como veremos más adelante, la libertad es quien posibilita y provee el espacio para la aperturidad del aquí del Dasein – una aperturidad que, como observamos antes, es siempre fáctica, arrojada, y que, en ese sentido, no depende del hombre. Así, la libertad sería quien permitiría al Dasein el estar libre y abierto para lo ente, pero esta posibilidad, en su sentido ontológico más fundamental, no provendría en última instancia de una decisión del Dasein mismo.

⁸⁸ Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 171.

indagación, para hallar de esta forma aquella *dimensión más profunda y originaria de la verdad misma*⁸⁹.

Luego de introducir aquel pasaje anteriormente señalado – un tanto disruptivo en el curso de la presente exposición -, y luego de resaltar la importancia que posee el vínculo entre verdad y libertad por cuanto permite acceder a un fundamento oculto esencial del Dasein que se explicitará un poco más adelante, Heidegger continúa profundizando en la definición antes dada en torno a la libertad. Si antes se dijo de ella que era *la libertad para lo que se manifiesta en algo abierto*, ahora, considerando también el comportarse, se dirá que *“la libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente”*⁹⁰. Ahora bien, esta definición de la libertad como un *dejar ser* no tiene un carácter negativo en tanto pasividad, ni tampoco en tanto indiferencia o desinterés; por el contrario *“dejar ser es el meterse en lo ente”*⁹¹ (en nota de 1943 se dice: *“dejarle a lo que se presente su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada”*⁹²)⁹³. Heidegger prosigue la explicación: *“Dejar ser – esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es – significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla*

⁸⁹ Dimensión que podremos hallar, en última instancia, en la comprensión de la verdad en tanto la historia del ser y su ocultamiento. Este tema será tratado en nuestro siguiente capítulo.

⁹⁰ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 159.

⁹¹ Ídem.

⁹² Ídem.

⁹³ Pero, por otro lado, y al mismo tiempo, téngase en cuenta la excelente lectura llevaba a cabo por Alejandro Vigo acerca de las implicancias de estos pasajes: *“El rasgo más destacable en la terminología introducida aquí para caracterizar la libertad como fundamento de la verdad reside, sin duda, en el énfasis puesto en el aspecto de pasividad e indisponibilidad involucrado en la instauración originaria del espacio de manifestación para la venida a la presencia del ente. Las nociones de ‘dejar ser’, ‘dejarse involucrar’, ‘retirarse ante’ y ‘ex-posición’ apuntan, en efecto, decididamente en tal dirección. Y ello no es en absoluto casual o secundario para los fines de la argumentación desarrollada por Heidegger. En efecto, es precisamente el renovado énfasis puesto en el aspecto de pasividad e indisponibilidad constitutivo de la trascendencia del Dasein como existente, junto con la cada vez más decidida inclusión de la perspectiva que abre la consideración de los diferentes modos de venida a la presencia del ente, tal como aparecen documentados en la historia de la metafísica, lo que permite llegar en WW al atisbo de una concepción eventualista-historial de la verdad, que radicaliza y desarrolla en una dirección parcialmente nueva tendencias operantes ya en la propia concepción de SZ y, de modo más claro aún, en el tratamiento de GBM y WG”*. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pp. 171-172.

como quien dice consigo”⁹⁴. Con todo esto, pues, comienza a esclarecerse un poco más la cuestión de por qué la libertad es el fundamento del comportarse. Recordemos que el comportarse era un *mantenerse en relación con lo abierto*; aquí se nos dice que la libertad es un *meterse en lo abierto y su apertura* – por tanto, algo anterior y fundamento de -.

Ahora bien, intentado profundizar aún más en una adecuada comprensión del fenómeno de la verdad, Heidegger recurre en este momento a su conocida concepción de la verdad en tanto *ἀλήθεια*, remarcando el carácter privativo de la expresión: *ἀ-λήθεια*. La *ἀλήθεια* habría sido el modo originario como el pensar occidental, iniciado con los griegos, habría interpretado la esencia de la verdad – e, incluso, como una cosa obvia y de un modo prefilosófico -. Al respecto, se dice lo siguiente: “*Lo que pasa es que a lo no oculto no sólo le resulta esencial hacer accesible lo que aparece y mantenerlo abierto en su aparecer, sino también que lo no oculto supere constantemente un ocultamiento de lo oculto. Lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo, sustraerse a él. Inicialmente, para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad (<<verdad>>), y por eso el término griego para lo que los romanos llaman <<veritas>> y nosotros <<verdad>> se define por su a privativa (ἀ-λήθεια). Verdad significa inicialmente lo que se ha sustraído a un ocultamiento. Así pues, la verdad es un sustraerse según el modo del desencubrimiento*”⁹⁵. El ámbito abierto anteriormente mencionado sería entonces *τὰ ἀληθέα*, lo no oculto – *das Unverborgene*⁹⁶ -, y la *ἀλήθεια* el desocultamiento – *Entborgenheit* – y

⁹⁴ Ibídem, pp. 159-160.

⁹⁵ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg.187. Los énfasis son nuestros. Respecto a la *alétheia* y los griegos, Francisco Soler dice lo siguiente: “*Ἀλήθεια es la palabra que nombra – φάσις, Phásis – la experiencia griega del Ser: el estar abierto, en brillo, luz y esplendor, luciendo cada cosa a su manera; por tanto, lo Abierto (Lichtung), lo brillante, luminoso – φαινόμενον, phainómenon -; éste es un lado de lo ἐόν, ente-ser. Junto y mismo con ello está la φύσις - Physis -, el brotar en ser, surgir, advenir, lo fuerte y potente, que mantiene y retiene y da ser: aspecto, forma, figura y brillo en la propia mismidad*”. Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 59. Como veremos más adelante, la *physis* será un modo particular del develarse la verdad del ser en los albores de la filosofía.

⁹⁶ De su versión sustantivizada – *Unverborgenheit* - Félix Duque dice lo siguiente: “*Se trata de uno de los términos claves en Heidegger en su período maduro (de los años treinta a los años*

desencubrimiento – *Entbergung* – de lo ente. A partir de estas indicaciones es que deberíamos volver a pensar o pensar de otro modo, entonces, el concepto corriente de verdad, que aquí se muestra en una originariedad muchísimo más radical; de ahí que, con todo lo anterior, Heidegger diga lo siguiente: “*Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es tal y como es, a fin de que la*

cincuenta). Como ya señalé al hablar de Unwesen (<<contraesencia>>), el prefijo un- indica negatividad activa (un <<arrancarse enfrentándose>>), y no mera negación lógica o carencia. El prefijo castellano des- apunta a esta violencia que se hace al origen (el <<ocultarse>>). La raíz berg- (presente en Berg: <<montaña>>, y en bergen, que traduciré como <<albergar>>) es ambigua: <<ocultar>> no es sólo retirar, hacer desaparecer, sino también cobijar, dar albergue y custodiar”. Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 97. Nota al pie de Félix Duque. Recordando lo dicho en la cita anterior de Heidegger, y tomando en cuenta estas palabras de Félix Duque, ya podemos vislumbrar entonces el sentido que tendría, en líneas generales, la no-verdad para este pensador – y, sobre todo, el sentido que tendría en el contexto de la historia del ser. Heidegger señalaba que “*lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo, sustraerse a él. Inicialmente, para los griegos el ocultamiento reina como un encubrirse u ocultarse sobre la esencia del ser*”. La no-verdad, por tanto, sería el ocultamiento originario: aquél que impediría la manifestación del ser como tal y en su diferencia con lo ente. Pero, además, como señala Félix Duque, “<<ocultar>> no es sólo retirar, hacer desaparecer, sino también cobijar, dar albergue y custodiar”. Tales serían, entonces, los caracteres de la no-verdad; no sólo el ocultamiento, el retraerse del ser, sino también su custodia, su cobijo; y esto, ya que, en última instancia – y esto indica la dificultad y paradoja del asunto -, el ser nunca podría revelarse adecuadamente, sino que, al hacerlo, siempre se manifestaría perdiendo su diferencia con lo ente. Todo esto podremos observarlo de manera más adecuada en nuestro siguiente capítulo, cuando veamos cómo el ser se ha revelado, ocultándose, a lo largo de su historia. Por otro lado, Heidegger señala que “*lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo, sustraerse a él*”. Existiría, por tanto, una primacía de la no-verdad respecto de la verdad; el ocultamiento sería anterior al desocultamiento. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger señala lo siguiente: “*Sólo se conoce y piensa lo que posibilita la Ἀλήθεια como Lichtung, no lo que es ella en cuanto tal. Esto sigue oculto. ¿Es por casualidad? ¿O es sólo consecuencia de una negligencia del pensar humano? ¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la λήθη, pertenecen a la Ἀ-λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀλήθεια? ¿No reina ya en ese ocultarse de la Lichtung de la presencia un abrigar y preservar, a partir de los cuales sólo será posible el no-ocultamiento, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia?*”. Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pp. 111-112. El énfasis es nuestro. Como vemos, la no-verdad incluso podría ser pensada como la condición de posibilidad de la venida a la presencia de lo ente; el ocultamiento siempre sería anterior al desocultamiento, y, en ese sentido, la λήθη podría considerarse el *corazón de la Ἀλήθεια*. Con esto, luego, se relaciona lo que decíamos antes, acerca de esa cierta imposibilidad del ser de revelarse adecuadamente; el ser mismo, en un sentido más originario, podría pensarse incluso como esa constante sustracción que, manifestándose, se ocultaría. De ahí que Heidegger señale lo siguiente: “*Antes que nada, es preciso elevar a toda su dignidad lo que hay de <<positivo>> en la esencia <<privativa>> de la ἀλήθεια. Antes que nada, hay que experimentar ese elemento positivo como el rasgo fundamental del ser mismo. Primero debe irrumpir la necesidad y la penuria, en la que, para empezar, lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la diferencia). Es precisamente para que pueda sobrevenir esa necesidad por lo que la esencia inicial de la verdad reside todavía en su oculto inicio*”. Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 198.

*adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex–ponente, ex–sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente*⁹⁷. La libertad, por tanto, además de ser un *dejar ser* a lo ente, sería, ante todo, un meterse en y posibilitar ese ámbito abierto donde lo ente se desoculta en tanto tal, en donde se manifiesta en el cómo de su ser, y, al presentarse sin añadiduras, de donde lo ente puede ser tomado como criterio de conformidad para la adecuación representadora. Por todo esto, dice Heidegger que *“la libertad consume y lleva a cabo la esencia de la verdad, en el sentido del desocultamiento de lo ente*⁹⁸. Además, dice que *“la verdad es ese desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex–sistencia*⁹⁹. Esta conexión entre verdad y libertad, pues, como se sugirió anteriormente, revela un oculto fundamento esencial del Dasein; la libertad es ex–sistente, ya que le permite al hombre exponerse y meterse en ese ámbito abierto donde tienen lugar el desocultamiento y desencubrimiento de lo ente como tal: *“la ex–sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex–posición en el desocultamiento de lo ente como tal*¹⁰⁰. Además, como veremos en lo próximo, este “*‘exponerse’ (Aussetzung) al*

⁹⁷ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 160. Respecto a esta *esencia de la libertad*, en *La pregunta por la técnica* Heidegger dice también lo siguiente: *“La esencia de la libertad está originariamente ordenada no a la voluntad ni a la causalidad del querer humano. La libertad gobierna lo libre en el sentido de lo iluminado, esto es, de lo desocultado. El acontecimiento del desocultar, esto es, de la verdad, es lo que está en el más próximo e íntimo parentesco con la libertad. Todo desocultar pertenece a un albergar y velar. Pero velado está y siempre velándose, lo que liberta, el misterio. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en lo disoluto de la arbitrariedad, ni en la sujeción a simples leyes. La libertad es lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que emboza lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; lo que lleva, en cada caso, a un desocultamiento a su camino”*. Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 135.

⁹⁸ *Ibíd*em, pg. 161.

⁹⁹ *Ídem*.

¹⁰⁰ *Ídem*.

‘estado de desoculto’ del ente (...) tiene, como tal, el modo de ser de la trascendencia del Dasein en tanto ‘ec-sistente’¹⁰¹.

Así, pues, la libertad entendida de esta forma nada tiene que ver con los conceptos de libertad <<negativa>> ni <<positiva>>¹⁰², sino que es un dejar ser muchísimo más originario. Heidegger dice que “*el propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el <<aquí>>, es lo que es*”¹⁰³. Ya se había referido Heidegger anteriormente al comportarse como un *persistir, mantenerse en el claro*; aquí es la libertad, anterior, lo que posibilitaría la *apertura* de lo abierto, del *aquí* – y, por tanto, del comportarse - para el preservarse del desocultamiento. En *Ser y tiempo* se nos había dicho también, como vimos en el apartado anterior, que “*la aperturidad es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí*”; además, siendo esta aperturidad el fenómeno *más originario* de la verdad, se agregaba un poco más abajo que el “*Dasein es ‘en la verdad’*”¹⁰⁴. ¿Qué quieren decir todas estas proposiciones? Al parecer estarían indicando un mismo asunto, esto es, que el Dasein ex-sistente es en y está en el *ahí* donde se produce el *desocultamiento de lo ente* – la *verdad originaria*, la ἀλήθεια. Ya antes se había hablado también de un claro – *Lichtung* -, además del *ahí*, del *ámbito abierto*. Todas estas palabras sugieren la idea de un lugar, un *locus*, en tanto ese allí, posibilitado por la libertad, donde ocurriría la apertura y desencubrimiento de lo ente. El profesor Acevedo

¹⁰¹ Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 171.

¹⁰² Y, en su sentido más originario, cabría agregar que la libertad ni siquiera tendría relación con el concepto de voluntad. Al respecto, dice Juan Manuel Navarro: “*Lo abierto es lo libre y su esencia la libertad, sin que ésta pueda ser entendida metafísicamente en la relación esencial con la <<voluntad>>*”. Por otro lado, refiriéndose al vínculo entre el ámbito abierto y el desocultamiento - o desocultación -, agrega: “*Tampoco lo abierto es el resultado o consecuencia de la desocultación, sino antes bien <<el fundamento y el inicio esencial del desocultamiento>>*. En cuanto inicio esencial del desocultamiento, lo abierto es <<lo albergante y el albergue (cobijamiento) del ser>>; tan esencial como el desocultamiento es propio de lo abierto el ocultamiento y el albergar (bergen)”. Navarro, J.M. *Arte y mundo*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen II*. Madrid: Ediciones UAM, pg. 24. Como en la nota 84, téngase especialmente presente esto último señalado por Juan Manuel Navarro respecto a la no-verdad: “*tan esencial como el desocultamiento es propio de lo abierto el ocultamiento y el albergar (bergen)*”.

¹⁰³ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 160.

¹⁰⁴ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 241. Heidegger precisa que “*este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado en “toda la verdad”, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio*”. Ídem.

explica de forma muy ilustrativa este lugar del que estamos hablando: *“Así como corpóreamente estamos parados en el suelo de una habitación o de una vereda, metafísicamente estamos parados en el Ahí de nuestro Dasein”*¹⁰⁵. Hablamos pues de este *Ahí* que, como sabemos, está íntimamente ligado con la estructura fundamental a priori del Dasein, el *estar-en-el-mundo*: *“El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí” [Da] (...) La expresión “Ahí” muestra esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo”*¹⁰⁶. Pero, ¿cómo comprender todo esto? Como decíamos antes, el Dasein es el y en el ahí, ese lugar allí donde se produce el desocultamiento de lo ente, *la verdad del ser*. Este ahí sería el Dasein propiamente tal, su aperturidad al mundo y a él mismo - la verdad en sentido originario -. Recordemos lo que decía Eduardo Rivera sobre el hombre: *“Dasein significa literalmente “ser el ahí”, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Pero Dasein alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano”*¹⁰⁷. Es el ser mismo quien irrumpiría a través del *da* del *Da-sein*; quien advendría, permitiendo, asimismo, la verdad y aperturidad del hombre y el mundo, o como diría Gianni Vattimo o el mismo Heidegger, *“el trascender del ente por parte del Dasein”*¹⁰⁸.

Todo este entramado habido entre existencia, estar-en-el-mundo, aperturidad, verdad y trascendencia – lo que estaría a la base de la posibilidad de comprensión del ser por parte del Dasein – es expuesto por Friedrich-Wilhelm von Herrmann de la siguiente forma: *“Mas, en la medida en que el ahí-ser en su existencia es comprendiendo el ser, la Apertura del ahí-ser, en cuanto ser-en-el-mundo es, a la vez, Apertura del ser en general, por cuyo sentido pregunta la cuestión del ser. Ser en general significa: ser en su totalidad, lo que quiere decir, ser del ahí-ser y ser en sí mismo plural del ente que no es a la manera del ahí-ser. Pero si la Apertura existencialmente descerrada es el fenómeno más originario*

¹⁰⁵ Acevedo, J. (2014). *Verdad originaria como apertura (doce tesis acerca de la verdad)*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 114.

¹⁰⁶ Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 157.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pg. 454. Nota de Jorge Eduardo Rivera.

¹⁰⁸ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 57.

de la verdad, entonces la Apertura del ser en general es la verdad en cuanto estar-desvelado del ser”¹⁰⁹. En última instancia, como veremos en los apartados posteriores, la verdad no refiere sólo al desocultamiento de los entes – *verdad óptica*, como es llamada por Heidegger - ni a su condición de posibilidad, que es lo que von Herrmann está señalando aquí con la apertura del ser en general – la *verdad ontológica*¹¹⁰ -, sino que, además, y más importante aún, refiere al desocultamiento del ser mismo en las distintas formas de su develarse a lo largo de la historia de la metafísica. Pero aún faltan bastantes elementos de análisis para poder comprender esto último.

Por el momento, recordemos algo de lo que hemos venido exponiendo. La aperturidad – o el comportarse – sería el *fenómeno originario* de la verdad, fenómeno originario que *posibilitaría* el sentido derivado de ésta – la verdad en tanto concordancia -. Ahora bien, el *fundamento* de la aperturidad sería la libertad, por cuanto ella permitiría abrir el espacio donde lo ente se manifiesta – el *da* del *Dasein* -. Es por todo esto que la libertad sería la esencia de la verdad, ya que si la esencia es el *fundamento de la posibilitación*, la libertad sería el *fundamento* de la aperturidad, que es la condición de posibilidad del concordar.

Ahora bien, en este momento ya cabría reparar con mayor profundidad en torno a aquel lugar del que hemos venido hablando – *ámbito abierto, ahí* -, para así comprender más cabalmente la verdad en tanto desocultamiento. En *El origen de la obra de arte* se dice lo siguiente: “Nosotros mismos, con todas nuestras exactas representaciones, no seríamos nada y ni siquiera podríamos presuponer que hay algo manifiesto por lo que nos guiamos, si el desocultamiento de lo ente no nos hubiera expuesto ya en ese claro en el que entra para nosotros todo ente y del que todo ente se retira”¹¹¹. En un primer momento, es interesante ver la forma en que Heidegger pone de manifiesto aquí la primacía de la *verdad originaria*, del

¹⁰⁹ von Herrmann, F-W. (1997). *Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl*, en *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, pg. 90.

¹¹⁰ “En WG Heidegger parte expresamente de una distinción de los niveles a considerar en el tratamiento de la verdad, que corresponden a lo que aquí se denomina, respectivamente, la *verdad proposicional* (Satzwahrheit), la *‘verdad óptica’* (ontische Wahrheit) y la *‘verdad ontológica’* (ontologische Wahrheit)”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aletheología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 159.

¹¹¹ Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 37. El énfasis es nuestro.

desocultamiento – un poco antes, en la misma obra, había dicho esto de forma similar: *“Pero ¿por qué no nos conformamos con la esencia de la verdad que nos resulta familiar desde hace siglos? Verdad significa hoy y desde hace tiempo concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la frase que conforma y enuncia el conocimiento puedan adecuarse a la cosa, para que la propia cosa pueda llegar a ser la que fije previamente el enunciado, dicha cosa debe mostrarse como tal. ¿Y cómo se puede mostrar si no es emergiendo ella misma de su ocultamiento, si no es situándose en lo no oculto?”*¹¹² -. Pero, volviendo a la cuestión de ese *lugar* donde todo ente emerge y se desoculta, ese lugar en el cual todo ente viene a la presencia o se retira, valga hacer notar que Heidegger lo relaciona aquí explícitamente con una *claro – Lichtung* –, denominación que ya hemos escuchado unas cuantas veces, y que en lo próximo merece una debida atención. Mas, ¿qué es este claro?, ¿cómo se relaciona con el hombre? Éstas y otras preguntas serán las cuestiones a abordar en el siguiente apartado; ahora, un poco antes de comenzar con él, detengámonos en la siguiente reflexión de Heidegger: *“Y sin embargo por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos. Lo ente sólo puede ser como ente cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos. Gracias a este claro lo ente está no oculto en una cierta y cambiante medida. Pero incluso oculto lo ente sólo puede ser en el espacio que le brinda el claro. Todo ente que se topa con nosotros y camina con nosotros mantiene este extraño antagonismo de la presencia, desde el momento en que al mismo tiempo se mantiene siempre retraído en un ocultamiento. El claro*

¹¹² Ídem.

en el que se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento”¹¹³.

VI. Verdad y Lichtung

En la medida en que se entienda <<verdad>> en el sentido <<natural>> tradicional, como la concordancia probada ópticamente entre el conocimiento y el ente, y, en la medida en que se la interprete también como la certeza del saber sobre el Ser, la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento como Lichtung, no podrá ser equiparada a la verdad. La Ἀλήθεια - el no-ocultamiento pensado como Lichtung – es, más bien, lo único que permite la posibilidad de la verdad. Pues ésta – igual que Ser y pensar – sólo puede ser lo que es en el elemento de la Lichtung. La evidencia y la certeza en todos sus niveles, cualquier clase de verificación de la veritas, se mueven ya con ella en el ámbito de la Lichtung imperante (Martin Heidegger, El final de la filosofía y la tarea del pensar)

¿Qué es esta *Lichtung* de la que nos habla Heidegger?, ¿qué relación tiene con la verdad? ¿Es simplemente otra forma de denominar el *ámbito abierto*, el *ahí* del Dasein donde todo ente viene a la presencia o se retrae?, ¿o, más bien, este *claro* significa una *nueva manera de aproximarse* a la cuestión de la verdad? Creemos estar ya situados en un lugar algo alejado de la analítica existencial llevada a cabo en *Ser y tiempo*; un lugar al que, por cierto, fuimos encaminados a través de lo dicho y pensado en *De la esencia de la verdad*. Para Gianni Vattimo “después de *Ser y tiempo*, el paso decisivo dado por Heidegger (...) es el paso atestiguado en la conferencia sobre La esencia de la verdad que, como se vio, permitió pensar la historia de la metafísica como historia del ser mismo”¹¹⁴. En efecto, Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, nos señala lo siguiente: “A la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, <<Tiempo y ser>> (vid. *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica. La

¹¹³ Ibídem, pg. 38. La frase final de esta cita es de vital importancia; sin embargo, sólo podrá ser comprendida de manera acabada en el segundo capítulo de nuestro trabajo. Valga, por el momento, el considerarla y retenerla de la debida forma, en conexión con la cuestión de la no-verdad.

¹¹⁴ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 96.

conferencia <<De la esencia de la verdad>>, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero no se publicó hasta 1943, permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce de Ser y tiempo a <<Tiempo y ser>>. Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de Ser y tiempo, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado Ser y tiempo, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser”¹¹⁵. Como el mismo Heidegger nos dice, no estamos ahora en un lugar que abandone lo expuesto en *Ser y tiempo* o en *De la esencia de la verdad*, sino que, por el contrario, nos situamos en un camino que profundiza lo allí pensado, a la vez que lo engloba¹¹⁶. Pero, para realizar esto y abrir tales caminos, Heidegger primero debió desasirse del decir de la metafísica, y luego llevar al lenguaje su pensar con nuevas palabras. Es por esto que en lo siguiente se habla de la *Lichtung*, el *claro*, cuando Heidegger aborda temas como la aperturidad y la verdad: es una nueva forma de expresarse que busca, precisamente, obtener una comprensión más profunda y adecuada de tales cuestiones. Veamos, entonces, qué es esta *Lichtung* de la que hemos venido hablando y cómo se relaciona con la verdad y otros temas afines.

Para Heidegger, la mostración, el aparecer “*tiene lugar, necesariamente, en una claridad. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella. Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre, que puede alumbrar aquí y allá, en uno u otro momento. La claridad juega en lo abierto y lucha allí con lo oscuro.*

¹¹⁵ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 270.

¹¹⁶ Heidegger, en su *Carta-Prólogo* al libro de William J. Richardson “*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*” – libro donde se presenta la tesis de los dos Heidegger, y donde se expone una periodización del desarrollo del pensamiento heideggeriano en dos etapas distintas, separadas por un supuesto quiebre entre ambas dado por la *Kehre*, el giro o viraje – señala lo siguiente: “*La distinción entre "Heidegger I" y "Heidegger II" se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atiende a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II*”. Heidegger, M. (1984). *Carta-prólogo a Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson. Traducción de Pablo Oyarzun Robles, Edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Concordamos, *grosso modo*, con esta *autointerpretación* que realiza Heidegger en torno a su propia obra. Sobre el tema que nos ocupa, la verdad, efectivamente ésta puede llegar a pensarse posteriormente como *Lichtung* gracias a lo ya pensado en *Ser y tiempo*, como veremos en este apartado – pero, como dijimos antes, ahora poniendo un acento más fuerte en el ser que en el propio Dasein respecto a la posibilidad de aquélla -. Por otro lado, la *concepción eventualista-historial de la verdad*, como es llamada por Alejandro Vigo (cfr. nota 93), efectivamente *contiene* a la concepción *más bien estática* de la verdad presente en *Ser y tiempo*, como tendremos oportunidad de observar más adelante en este trabajo.

Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro, o permanece tan sólo frente a frente (...) allí reina ya la apertura, un espacio libre está en juego (...) Llamamos a esa puerta, que hace posible que algo aparezca y se muestre, die Lichtung”¹¹⁷. La *Lichtung*, esta apertura o espacio libre, sería, entonces, la condición de posibilidad del aparecer, de la venida a la presencia de los entes¹¹⁸. Y esto, ya que “toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentra ya a la luz del ser”¹¹⁹. Para explicar esta relación entre aperturidad, claro y ser, Wolfgang Welsch dice lo siguiente: “La intuición básica de Heidegger es que nos encontramos siempre ya en una apertura. El mundo está abierto para nosotros, así como nosotros lo estamos para nosotros mismos. Ello no significa que todo nos sea inteligible. Pero incluso las cosas incomprensibles, incluso nuestras propias incertidumbres y hasta lo que en ello más nos desazona, surgen dentro de una apertura básica y sólo pueden surgir dentro de este <<claro>> (*Lichtung*). Dicho brevemente: ya se nos han abierto los ojos. Y somos conscientes de que esta apertura no la hemos creado nosotros. Nos encontramos – como por medio de una donación – en medio de ella. Este milagro – y *factum* – es el que capta la atención de Heidegger. A la vista de esta apertura originaria, Heidegger habla del <<ser>>”¹²⁰. La aperturidad - y el claro - sería, como sabemos, el lugar donde las cosas aparecen y pueden surgir; además, no sería un lugar creado por nosotros – recordemos cómo la libertad disponía del *Dasein*, y también la condición de arrojado de éste -. Ahora bien, Welsch relaciona aquí de modo directo esta *apertura originaria* con la noción de ser – cuestión que veremos que el propio Heidegger realiza más adelante -. Para llegar a ese punto, antes debemos recorrer

¹¹⁷ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 105.

¹¹⁸ Heidegger, además, dice lo siguiente respecto a la *Lichtung* y su vínculo con la *Αλήθεια*: “Aquí se nombra a la *Αλήθεια*, el no-ocultamiento (...) ¿Y qué significa la expresión <<el corazón que no tiembla del no-ocultamiento>>? Éste es la *Lichtung* de lo abierto. Preguntamos: ¿apertura para qué? Ya hemos visto que el camino del pensar – tanto especulativo como intuitivo – necesita de una *Lichtung* capaz de ser atravesada. Y en ella reside también la posibilidad del <<aparecer>>, es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia (...) La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente”. Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 108.

¹¹⁹ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 273.

¹²⁰ Welsch, W. *Heidegger: Antropocentrismo ontológico*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen I*. Madrid: Ediciones UAM, pg. 97.

necesariamente caminos previos que posibiliten una comprensión más acabada respecto a tal relación. En lo que ahora nos concierne de modo más inmediato, la *Lichtung*, quizás lo más adecuado sería comenzar preguntando por qué en esta etapa Heidegger denomina *claro* a esta *apertura originaria*. Al entender el porqué de esta particular elección acaso logremos ganar una comprensión más profunda en torno a lo que es este claro.

En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger dice lo siguiente: “Sabemos que lo es el claro del bosque (Waldlichtung) por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama Dickung (espesura). El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*”¹²¹. Como imagen, el claro sería, entonces, aquel lugar del bosque donde se daría un espacio abierto, libre de árboles; un espacio por donde se introduciría la luz – *Licht* – permitiendo de este modo la claridad – *Helle* – y, con esto, la mostración de las cosas antes ocultas a la vista. En conexión con esto, Ubaldo Pérez Paoli se refiere al *lucus* latino: “El término <<lucus>> en su origen no significaba simplemente <<bosque>>, en sentido amplio, sino más concretamente un <<claro>> en el bosque, dedicado a los dioses y, por lo tanto, <<bosque sagrado>>. Esto se puede apreciar, por ejemplo, en un texto de Livio donde, al describir el templo de Juno en Crotona, nos dice: <<allí un lucus, cercado por un denso bosque y altos abetos, tenía en el medio fértiles pastizales>>. Tal es, en todo caso, la etimología aceptada hoy en día: <<lucus>> es un claro en el bosque: de la misma familia son los verbos <<conlucare>>, <<interlucare>> y <<sublucare>>, términos técnicos en el lenguaje forestal, que indican que se hace un claro en el bosque, cortando los árboles, o que se permite pasar la luz a través de éstos, podándolos”¹²². El *lucus* latino también nos serviría,

¹²¹ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 105. Hemos añadido las correspondencias idiomáticas, que en el original aparecen como notas al pie, entre paréntesis.

¹²² Pérez Paoli, U. *Introducción. Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger*, en Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos,

pues, para pensar esta *Lichtung* heideggeriana. Como imagen, ambos términos básicamente nos remiten a la idea de un claro en el bosque; *lucus*, además, incorpora la muy sugestiva idea de un lugar *dedicado a los dioses*, de *bosque sagrado* – y recordemos cómo Welsch se refería a la aperturidad en tanto milagro y factum, así como donación -. Más adelante tendremos momento para detenernos en esto. Ahora, ya teniendo una cierta comprensión del porqué Heidegger habla de un claro para referirse al fenómeno de la aperturidad, volvamos entonces a analizar más detalladamente qué es esta *Lichtung*; como él mismo dice: “*Se trata, más bien, de prestar atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de Lichtung. Lo que nombra la palabra, en la conexión pensada ahora – lo abierto libre -, es, para emplear una palabra de Goethe, un Urphänomen*”¹²³.

Günter Figal señala que “*Heidegger ya había hablado anteriormente de <<Lichtung>>. Esta expresión aparece en Ser y tiempo a fin de aclarar la <<aperturidad>> y el parentesco de esta determinación ontológica del Dasein con la imagen del lumen naturale. Heidegger vuelve a hacer uso de la expresión en el texto sobre el origen de la obra de arte, ya con el significado que seguirá teniendo en los textos posteriores. <<Lichtung>> no se entiende ya aquí a partir de <<luz>>, sino como <<plaza abierta>>. Ella es la apertura en la que lo ente <<está dentro y fuera>> y que asegura <<un acceso al ente>>. La Lichtung es la posibilidad de los fenómenos*”¹²⁴. La *Lichtung*, esta plaza o espacio abierto y libre, sería la condición de posibilidad de los fenómenos, pero no sólo eso, sino que más

pp. XIV-XV. Pérez Paoli realiza una muy interesante etimología del término *lucus*, remontándose incluso a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

¹²³ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 106.

¹²⁴ Figal, G. *Heidegger y la fenomenología*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen I*. Madrid: Ediciones UAM, pp. 219-220. El pasaje de *Ser y tiempo* referido es el siguiente: “*La imagen óptica del lumen naturale en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológica-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está “iluminado” [“erleuchtet”] significa que, en cuanto estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque el mismo es la claridad [Lichtung]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. El Dasein es su aperturidad [Erschlossenheit]”. En una nota añadida posteriormente, Heidegger aclara respecto a la *Lichtung*: “*pero no la produce*”, refiriéndose al Dasein. Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 157.*

importante aún: la *Lichtung* sería ella misma un *Urphänomen*, fenómeno originario. Pero, ¿qué acontecería en este fenómeno originario que es el claro? Francisco Soler dice que las cosas, los entes, son “desde y en lo abierto que es el Ser mismo” y que son así “en lo abierto del Ser (*Lichtung des Seins*) hacia el hombre, que mantiene lo abierto y libre y en Ello se mantiene”¹²⁵. Las cosas, pues, vendrían a la presencia en este claro y gracias él; claro que, por cierto, aunque no es el hombre quien lo produciría, sin embargo sí sería mantenido en lo abierto y libre por él¹²⁶. Además, señala Soler respecto a los entes que “lo que ellos son, lo son merced y gracias al Ser. Sin el ámbito luminoso en cuya luz pueden mostrarse como lo que son: naturales, artificiales, históricos, materiales, presentes, pasados, venideros, etc., no se podría decir nada de ellos, ni siquiera que son; pero ese ‘ámbito luminoso’ es el Ser, en cuya comprensión se mueve siempre el hombre y sin la cual, simplemente, no sería hombre”¹²⁷. Sólo en ese ámbito luminoso que es el ser podrían desocultarse, aparecer, manifestarse y venir a la presencia los distintos tipos de entes, todo aquello que es; e, incluso, también ese ente particular que por su modo propio de ser, es existiendo y poseyendo una precomprensión del ser mismo que ya desde siempre lo hace trascender lo ente: el Dasein. Por todo esto es que Heidegger puede decir que “el claro mismo es el ser”¹²⁸. Este fenómeno originario, lugar donde acaecerían todos los fenómenos; esta apertura originaria, condición de posibilidad de todo aparecer y de todo lo que aparece; este ámbito abierto y libre, no creado por el Dasein pero sin embargo desde donde éste podría situarse en un espacio y mantenerlo así abierto para el desocultamiento de los entes; todo esto sería la *Lichtung des Seins* de la que hemos venido hablando: el claro del ser. El que Heidegger identifique al ‘ser

¹²⁵ Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 63.

¹²⁶ Para Wolfgang Welsch, los entes “únicamente aparecen dentro de y en virtud de la relación fundamental entre el ser y el hombre, sólo se hacen patentes gracias al <<claro>> abierto por medio de esa relación”. Welsch, W. *Heidegger: Antropocentrismo ontológico*, en Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen. Volumen I*. Madrid: Ediciones UAM, pg. 112. Como podemos notar, hay una diferencia de matiz aquí que cabría considerarse. Si bien este claro efectivamente es, de cierta manera, dicha relación fundamental habida entre el ser y el Dasein, aun así cabría acotar, como hemos señalado anteriormente, que dicho claro no es abierto ni producido por el hombre - pero sí mantenido por él, como muy bien señala Francisco Soler -.

¹²⁷ Ibídem, pg. 64.

¹²⁸ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 273.

mismo' con el claro nos habla, desde luego, de la fundamental importancia que tiene la noción de aperturidad – y, por tanto, de verdad – para la comprensión del propio ser; pero, valga precisar aquí: aun cuando sea fundamental, es *un* modo de aproximarse al ser. Recordemos las palabras de Francisco Soler al respecto: “*Pensar no es andar a zarpazos (Zugriff) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (Begriff)*”¹²⁹ – y menos realizar esto, pues, con el ser: definirlo estáticamente y de una vez por todas sería comprenderlo justamente como aquello que no es y no podría ser nunca: un ente. Ahora bien, creemos que Welsch tiene mucha razón en sus palabras anteriormente citadas, cuando dice que *a la vista de esta apertura originaria, Heidegger habla del <<ser>>*¹³⁰. La aperturidad, el desvelamiento, es una característica esencial a la hora de intentar pensar al ser mismo y también su relación con el hombre; y, precisamente, es esto lo que se pone de manifiesto cuando Heidegger se refiere a esta *apertura originaria* en tanto *Lichtung*. El claro *del ser*, creemos, es una manera de pensar la aperturidad que pone ya un mayor énfasis en el propio ser – a diferencia de lo que ocurría en *Ser y tiempo*, donde la aperturidad podía parecer quizás muy ligada y dependiente del hombre -. Esto no significa que ahora con la *Lichtung* el hombre quede olvidado; por el contrario, siempre que hablemos de aperturidad, el *da-sein* será fundamental para comprender a aquélla. Por todo lo anterior es que ahora cabría preguntarse de manera más precisa cómo se relaciona esta *Lichtung* con el hombre, o, como dice Heidegger, “*de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser*”¹³¹.

Heidegger señala lo siguiente: “*A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen*

¹²⁹ Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pp. 71-72.

¹³⁰ Para Gianni Vattimo, la apertura y verdad también resultará ser el modo más adecuado como poder comprender al ser. En su Introducción a Heidegger, señala lo siguiente: “*Aquello que el escrito sobre la verdad llama la esencia de la verdad (...) en las obras posteriores a Introducción a la metafísica se llamará cada vez más explícitamente el ser*”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa pg. 78

¹³¹ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 266.

de su determinación”¹³². Como sabemos, la existencia es el modo de ser propio del Dasein. Además de esto, Heidegger nos dice aquí que ésta consiste en estar en la *Lichtung*, ese lugar donde acontece el desocultamiento de lo ente. Usando un paralelo, acaso podríamos decir que el estar en el claro del ser sería el *fenómeno originario* de la existencia humana, fenómeno originario que entonces se volvería la condición de posibilidad de la *ratio*. Tal como ocurría con la aperturidad y la concordancia, podríamos decir luego que la razón sería un fenómeno derivado de la existencia. Ahora bien, como se nos decía en *Ser y tiempo*, “aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la <<esencia>> del hombre, reside en su ex-sistencia”¹³³. Con todo esto, entonces, Heidegger estaría rechazando la concepción tradicional del hombre en tanto *animal rationale*, <<ζῷον λόγον ἔχον>>, así como situando la esencia del Dasein en su estar en el claro del ser. Para explicar esta conocida frase en torno a la ‘esencia’ del Dasein, Heidegger dirá lo siguiente: “<<La ‘esencia’ del Dasein reside en su existencia>> (...) lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el <<aquí>>, es decir, el claro del ser. Este <<ser>> del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la ex-sistencia”¹³⁴. El hombre o *Da-sein* es el aquí – *da* – del ser; vimos antes cómo la aperturidad del Dasein significaba que el hombre es el *lugar* por medio del cual el ser advendría, *instituyéndose* así el mundo y la desvelación de éste. Así también, este <<aquí>> sería, pues, el claro o la verdad del ser; y, existiendo como ese *ahí del ser* es que el hombre propiamente existiría: *como* ese ahí y *en* ese ahí – y, por tanto, como el claro, o verdad, y en el claro del ser -. En eso residiría, entonces, el carácter de su existencia. Francisco Soler se refiere a este punto de la siguiente manera: “*El hombre es ser-ahí, ser-en-el-mundo o el existente. El único privilegiado ente que ex-siste, es decir, que es él mismo en el sentido, verdad, claror (Lichtung = calvero; según el Diccionario de la Real Academia, “lugar en el bosque despejado de árboles”) del Ser; el hombre es la in-*

¹³² Ibídem, pg. 267.

¹³³ Ibídem, pg. 268.

¹³⁴ Ídem.

*stancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser, verdad y lucimiento que son el Ser mismo*¹³⁵. El hombre existiría, de este modo, en la comprensión y sentido del ser; trascendiendo el ente, dirigiéndose extáticamente hacia la verdad del ser – y, por tanto, hacia el ser mismo -. Heidegger insiste aquí remarcando lo siguiente: *“El hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser”*¹³⁶. El hombre, ante todo, *pertenece al ser*, de ahí le viene en primer lugar su existencia; y así es como existe, estando en el claro del ser, *“el único que es <<mundo>>”*¹³⁷; por tanto, *estando-en-el-mundo*. Respecto al *mundo* – uno de los momentos de la *estructura originaria y siempre total* que es el estar-en-el-mundo – Heidegger dice lo siguiente en su *Carta sobre el humanismo*: *“Pero en la expresión <<ser-en-el-mundo>> <<mundo>> no significa de ningún modo lo ente terrenal a diferencia de lo celestial, ni tampoco lo ente <<mundano>> a diferencia de lo <<espiritual>>. En dicha definición, <<mundo>> no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que existe. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el <<cuidado>>. Arrojado de este modo, el hombre está <<en>> la apertura del ser. <<Mundo>> es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. El <<ser-en-el-mundo>> nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el <<ex>> de la ex-sistencia. Pensado desde la ex-sistencia, el <<mundo>> es en cierto modo precisamente el allá dentro de la existencia y para ella”*¹³⁸. El mundo es la apertura o claro del ser donde está el Dasein. A su vez, el Dasein es arrojado por el ser, y el ser mismo se arroja en la apertura para que el hombre de esta forma lo guarde mediante la *constitución originaria de su existencia y ser*, el *cuidado* – *Sorge*: *“el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su <<cuidado>> el aquí*

¹³⁵ Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 69. Además de este excelente pasaje en cuanto tal, es de notar aquí también el aporte de Soler en términos de traducción, al proponer otra variante idiomática - la palabra *calvero* - para verter el alemán *Lichtung*.

¹³⁶ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 294.

¹³⁷ *Ibídem*, pg. 269.

¹³⁸ *Ibídem*, pg. 286.

*en cuanto claro del ser*¹³⁹. De esta forma es como el hombre existe, en la verdad del ser, habitando en el mundo - “*morar es la esencia del ser-en-el-mundo*”¹⁴⁰ - y en su apertura; soportando ésta en el ahí de su ser. “*La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal*”¹⁴¹, dice Heidegger. Tal es, pues, la relación que tiene el hombre con la *Lichtung*: el Dasein existe expuesto en el *ahí*, en el *claro del ser* – lugar donde lo ente se desoculta como tal -, teniéndolo a su cuidado.

Ahora bien, a pesar de todo lo anterior, “*la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica*”¹⁴². Esto, ya que, como veremos en el próximo capítulo, la historia de la metafísica es propiamente el olvido del ser y, por tanto, de su verdad. Por esto Heidegger nos dice que “*el olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en Ser y tiempo se llamó <<caída>>*”¹⁴³ - la *Verfallen*, esa caída del Dasein en los entes del mundo; el olvido de su vínculo esencial con el ser – fundamento de su *existencia* -, y, como corolario de esto, el interpretarse a sí mismo sólo a partir de los entes mundanos. Para poder *pensar* realmente el ser y su *Lichtung*, entonces se debe estar atento a la interpelación - *Anspruch* – del ser hacia el hombre; y, así también, corresponder – *entsprechen* – a esta llamada - *Zuspruch* - del ser. Sólo de este modo el Dasein puede acercarse a la verdad del ser, y, por tanto, a una comprensión de lo que es la *Lichtung*; sólo de este modo puede establecerse una correspondencia entre el ser y el pensar. Respecto a lo anterior, Heidegger señala que “*hemos de pensar la 'Ἀλήθεια, el no-ocultamiento, como la Lichtung que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la Lichtung es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción (...)* En cierto modo, el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto

¹³⁹ *Ibíd.*, pg. 269.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pg. 292.

¹⁴¹ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 161.

¹⁴² Heidegger, M. (2007). Carta sobre el <<Humanismo>>, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 273.

¹⁴³ *Ídem.*

*el Ser como el pensar y su mutua pertenencia*¹⁴⁴. Así, y de modo correlativo, el ser y el pensar pueden estar presentes el uno para el otro sólo cuando comprendemos en sentido originario - y correspondemos a - la verdad y desocultamiento de la *Lichtung*, *Ἀλήθεια*. Pero, para Heidegger, la metafísica – y, por tanto, la filosofía – nunca ha podido pensar adecuadamente esta *Lichtung*; por el contrario, a lo largo de su historia sólo se ha detenido a pensar en la *luz* – *Licht*. Respecto a la diferencia entre ambas, indica lo siguiente: “*Ahora bien, das Lichte, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo licht, que significa hell. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre Lichtung y Licht. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la Lichtung, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la Lichtung, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La Lichtung es lo abierto para todo lo presente y ausente*”¹⁴⁵. La *Lichtung*, sabemos, es el espacio abierto que se va abriendo, la condición de posibilidad tanto de la manifestación como del ocultamiento de lo ente. Es gracias al claro que la luz puede entrar en la espesura del bosque; ésta sólo ilumina y aclara lo que ya yace en la apertura habida *para todo lo presente y lo ausente*. Heidegger insiste: “*Aquello que luce y brilla (...) únicamente puede brillar, si ya hay una apertura: el rayo de luz no crea la apertura, la Lichtung, sino tan sólo la atraviesa*”¹⁴⁶. Pero, ¿cómo se relaciona esto que estamos examinando ahora con lo que decíamos antes respecto a la metafísica? La metafísica, al haber privilegiado en toda su historia el rol de la luz por sobre el claro¹⁴⁷, entonces

¹⁴⁴ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pp. 108-109. Heidegger añade además que “*quizás un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si la Lichtung – lo abierto libre – no sea precisamente aquello, en lo que el espacio puro, y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge todo*”. *Ibidem*, pg. 106.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pg. 106.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pg. 107.

¹⁴⁷ Piénsese, por ejemplo, en la Idea de bien platónica, representada por el sol en el mito de la caverna; o, por otro lado, en la subjetividad moderna con su correspondiente *luz racional*: ambas figuras son ejemplos de cómo fundamentar metafísicamente la existencia de todo lo real bajo un mismo y último principio entitativo. Todo esto que estamos exponiendo ahora podremos verlo de manera más detallada en el siguiente capítulo.

estaría elevando la idea de fundamento a la categoría ontológica más elevada; y, como veremos más adelante, haciendo esto dejaría de lado el propio ser, pues siempre pensaría el fundamento en tanto el ente último, la presencia siempre constante¹⁴⁸ que posibilitaría el ser del resto de las cosas. Es por esto que Heidegger señala que “*sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la Lichtung. Es verdad que habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la Lichtung del Ser. El lumen naturale, la luz de la razón, alumbró tan sólo lo abierto. Sin duda que tiene relación con la Lichtung, pero contribuye tan poco a formarla que, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la Lichtung. Esto es válido, no sólo para el método de la Filosofía, sino también, y sobre todo, para su <<cosa>>, a saber: la presencia de lo presente. No podemos mostrar aquí con detalle en qué medida, incluso en la subjetividad, se piensa siempre el subiectum, el ὑποκείμενον, lo que está ya delante, es decir, lo presente en su presencia*”¹⁴⁹. Así, pues, pensando sólo en la *Licht* y no en la *Lichtung*, la filosofía estaría dejando de lado justamente aquello sin lo cual lo ente no podría ser tal: el ser; y, con esto, mantendría entonces el *presupuesto de la metafísica tradicional*, confinándose de

¹⁴⁸ Como sabemos, esto remite a la idea heideggeriana de la diferencia ontológica, y de cómo, para pensar tanto el ser como el ente, la metafísica privilegió siempre una dimensión específica del tiempo: el presente. Recordemos lo que Heidegger decía ya en *Ser y tiempo* respecto a la “*determinación del sentido del ser como παρουσία o como οὐσία con la significación ontológico-temporaria de “presencia”*”. Con esto, el ente sería “*aprehendido en su ser como “presencia” e.d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo – el “presente”*”. Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, pg. 48. Más aún: con esto se habría inaugurado una *metafísica de la presencia*, en la que, al concebirse el ser como *lo presente*, entonces comenzaría el ocultamiento de la temporalidad del ser - *Temporalität des Seins* -. Y así, en último término, el ser habría pasado a ser indiferenciable del ente mismo; sólo podría hacer esto bajo el título de un *summum ens*, aquel ente con el mayor grado de ser, pero que, en definitiva, sería también un ente. Dice Heidegger en otro lugar: “*por significar el ser, desde los comienzos del pensar occidental, para toda metafísica: presencia, el ser, si quiere pensárselo en última instancia, tiene que pensarse como el puro estar-presente, es decir, como la presencia presente, como la actualidad permanente, como el constante y estático ahora. El pensar medioeval dice: nunc stans; más esto no es sino la interpretación de la esencia de la eternidad*”. Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires: Nova, pg. 100. Así, al pensar el ser en tanto presencia – y fundamento -, la ontología antigua habría determinado el que toda metafísica se constituyese, además, necesariamente como onto-teo-lógica (cfr. Nota 166).

¹⁴⁹ Ídem. Leyendo estos pasajes, Ernesto Grassi señala lo siguiente: “*De acuerdo con esto, el problema tradicional del lumen naturale es el presupuesto de la metafísica tradicional, pero no es el problema originario, porque la luz irrumpe solamente donde el bosque ya ha sido aclarado (gelichtet). Sólo en esta Lichtung puede tener lugar una diferencia entre luz y oscuridad. Las cosas, los seres humanos, los dioses y las artes solamente pueden surgir y mostrarse en esta Lichtung: la historicidad del ser-ahí (Da-sein) y de las cuestiones que le conciernen emergieron exactamente aquí*”. Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, pg. 4.

este modo para siempre en ese ámbito. Por tanto, nunca podría pensar la verdad del ser, su claro. De lo que se trataría ahora, para corresponder de manera adecuada a la interpelación del ser, sería luego pensar en esta *Lichtung des Seins* y estar abierto a ella, tal como plantea el propio proyecto heideggeriano. Ubaldo Pérez Paoli resume todo esto de muy buena manera: “Esta <<filosofía>> se remite a un claro que no proviene de la luz de la razón ni del primer y último fundamento entitativo de los entes, sino a aquel claro que, en cuanto movimiento de clareo, da lugar a que aparezcan en él tanto la luz como los entes iluminados. Se trata de una <<filosofía>> que no determina la esencia del hombre a partir de su relación con la luz racional del fundamento, sino a partir del claro mismo, a partir de la destinación del hombre de ser él mismo ese claro, el lugar para una manifestación más primaria y esencial que la de los entes y su fundamento entitativo: la manifestación del Ser mismo del ente en cuanto Ser”¹⁵⁰.

Entonces, de lo que se trata ahora es de pensar el ser y la *Αλήθεια*, pero a partir de esta *Lichtung* de la que hemos estado hablando: *el claro del Ser*. Para poder hacer esto, habremos de situarnos por fuera de los márgenes tradicionales de la metafísica; pero esto también significa: pensar la *Lichtung* en todo lo que ella es - incluyendo, por tanto, el ocultamiento o no-verdad del ser que le es correlativo¹⁵¹ -. Ya habíamos visto que Heidegger decía lo siguiente: “*Todo ente que se topa con nosotros y camina con nosotros mantiene este extraño antagonismo de la presencia, desde el momento en que al mismo tiempo se mantiene siempre retraído en un ocultamiento*. El claro en el que se encuentra lo

¹⁵⁰ Pérez Paoli, U. *Introducción. Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger*, en Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, pg. XVI. Además, agrega este lúcido pasaje: “*Dada la milenaria primacía de la luz sobre el claro en todo el ámbito de la historia de la metafísica, la expresión negativa pone de manifiesto lo nuevo de este pensamiento en cuanto a su contenido. La metafísica, tal como la entiende Heidegger, se define por el esfuerzo constante de fundar los entes en la luz última de su fundamento racional. Por eso, el pensamiento que se siente llamado a pensar la esencia originaria de la verdad como desocultamiento comienza por subrayar su carácter de oposición frente a aquella*”. *Ibidem*, pp. XVI-XVII.

¹⁵¹ Como veremos en el siguiente capítulo, poder llevar a cabo esto será algo un poco más difícil que tener la pura voluntad de hacerlo, ya que para Heidegger la historia de la metafísica es la propia historia del ser y su olvido, y de cómo éste se ha develado – ocultándose – a los hombres a lo largo de su historia. No se trata, pues, de sólo querer pensar al ser y su verdad de la forma adecuada, sino que, sobre todo, de que el ser se desvele en algún momento al hombre *en tanto ser* – si acaso esto es posible - y de que, en ese momento histórico, el hombre pueda corresponderle efectivamente.

ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento”¹⁵². Para poder pensar de forma cabal lo que es la verdad, entonces también habremos de considerar necesariamente la no-verdad; sólo así podremos tener una comprensión adecuada de ambas y su mutua relación. Ahora bien, para poder llevar a cabo esto, tendremos que reparar en la historia de la metafísica y el olvido del ser, pues es precisamente ahí donde podremos observar cómo se relacionan mutuamente verdad y no-verdad, manifestación y ocultamiento del ser. Además, realizando esto también podremos observar el tránsito que lleva a Heidegger de una concepción más bien estática de la verdad – propia de la analítica existencial de Ser y tiempo – a una concepción eventualista-historial de ésta – correlativa a los esfuerzos por pensar el ser a partir de la historia de la metafísica -. El camino ya está avanzado, así que ahora no queda más que preguntar por la historia de la metafísica y el olvido del ser, tema de nuestro siguiente capítulo.

VII. Recapitulación

A lo largo de este capítulo hemos podido observar cómo la *concepción corriente* o *definición tradicional* de la verdad – la *adaequatio intellectus ad rem*, concordancia o verdad del juicio – es un fenómeno derivado de ésta, que está posibilitado por el comportarse – *Verhalten* - y por la *Erschlossenheit* o aperturidad del Dasein, *fenómeno originario* de la verdad y *condición de posibilidad* de ésta en tanto concordancia. Además, hemos visto que el *fundamento de posibilitación* o *esencia* de la verdad es la libertad; es ésta quien abre el espacio - el *da* o *ahí* - donde pueden desocultarse los entes y donde el *Dasein* puede descubrirlos mediante el enunciado. A su vez, el hombre es *arrojado* por la libertad, y esta última, que *domina* sobre él, también es *yectada*; la libertad, en última instancia, recibe su esencia desde *la esencia más originaria de la única verdad esencial*: la verdad o *claro del ser* – *Lichtung des Seins* -. El claro es la *apertura originaria*, el *fenómeno originario*; la *Αλήθεια*, pensada como los griegos, en tanto espacio de

¹⁵² Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 38. El énfasis es nuestro.

no-ocultamiento. Esta aperturidad originaria o claro del ser puede ser considerada como el propio ser, gracias al cual todo ente puede venir a la presencia. Por último, el estar arrojado en la verdad o claro del ser es a lo que Heidegger llama *existencia*, propiamente tal.

Historia del ser y verdad

I. Metafísica como olvido del ser

Si queremos comprender el pensamiento heideggeriano en torno a la verdad – y, por tanto, involucrando en esta comprensión a la no-verdad - en toda su extensión y alcance, entonces se vuelve necesario analizar la historia de la metafísica en tanto la historia del ser – *Seinsgeschichte* - y su olvido. Esto, ya que, por un lado, tanto verdad como no-verdad, en su concepción *eventualista-historial*¹⁵³, están profundamente imbricadas con la historia del ser; y, por el otro, ya que, a partir de lo anterior, es en última instancia en la historia del ser donde queda de manifiesto la concepción más acabada de lo que significa la verdad para Heidegger. Es esto, pues, lo que pasamos a analizar en lo siguiente, siempre en función de llegar a una comprensión más completa en torno a lo que Heidegger entiende por verdad, y cómo ésta se relaciona con la historia del ser.

Antes que todo y en primer lugar, ¿qué significa *metafísica* para Heidegger? Para Gianni Vattimo “*el término metafísica, tanto en Ser y tiempo como en los escritos contemporáneos a dicha obra y en los inmediatamente posteriores (por lo menos hasta el escrito sobre la verdad de 1930), continúa aún indicando en general aquel pensamiento que se plantea el problema del ser más allá (metá) del ente como tal*”¹⁵⁴. En esta etapa, entonces, la metafísica es comprendida de manera positiva, ya que para Heidegger ella significa esa tendencia que se da naturalmente en el Dasein, en tanto éste posee una precomprensión del ser que lo hace trascender ya desde siempre el ente. Aun más: “*El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la <<naturaleza del hombre>>. No es una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental*

¹⁵³ Conocer la concepción “estática” de la verdad, propia de la primera etapa del pensamiento heideggeriano y muy vinculada a *Ser y tiempo*, es condición necesaria para poder comprender la concepción *eventualista-historial* de la verdad del llamado *segundo Heidegger*, que ahora pasamos a observar en este capítulo. Respecto a la no-verdad, es precisamente en el análisis de la historia de la metafísica donde se pone de relieve su vital importancia para la totalidad del pensamiento heideggeriano.

¹⁵⁴ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 61.

del Dasein. Es el Dasein mismo”¹⁵⁵. La metafísica, entonces, no es sólo una actividad teórica que el hombre quiera o pueda cultivar o no; la metafísica, ante todo, es su manera de estar en el mundo, su vínculo particularísimo con el ser; en suma: la metafísica es el *Dasein mismo*. Ahora bien, “a partir del escrito *Introducción a la metafísica, de 1935 el término metafísica asume así en Heidegger una connotación decididamente negativa: metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del Dasein al colocar el ser en el mismo plano que el ente*”¹⁵⁶. Pero, ¿por qué ocurre esto? Como Heidegger señala, la trascendencia constitutiva del Dasein se manifiesta en la pregunta fundamental de la metafísica: *¿por qué es el ente y no más bien la nada?* - donde el ‘y no más bien’ constituye precisamente ese trascender el ente, y preguntar por su fundamento en cuanto tal. Ahora bien, “en la interpretación corriente, dicha <<pregunta ontológica>> significa preguntar por el ente como tal (metafísica). Sin embargo, pensada desde *El ser y el tiempo*, la pregunta ontológica quiere decir: preguntar por el ser como tal (...) la interrogación metafísica por el ente como tal, precisamente no pregunta temáticamente por el ser, sino que relega a éste al olvido”¹⁵⁷. Y más aún: “Si entendemos la pregunta ontológica en el sentido de la interrogación por el ser como tal, será claro para todo el que medite sobre ello que a la metafísica se le oculta el ser como tal, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en olvido; es decir, se olvida el desconocido pero constante impulso del preguntar metafísico”¹⁵⁸. La metafísica olvida el ser, olvida

¹⁵⁵ Heidegger, M. (2007). *¿Qué es metafísica?*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 107. El énfasis es nuestro.

¹⁵⁶ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 61.

¹⁵⁷ Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, pp. 26-27.

¹⁵⁸ *Ibíd*em, pg. 27. Heidegger agrega: “La pregunta fundamental del curso no tiene la misma índole que la que guía la metafísica. De acuerdo con el punto de partida de *El ser y el tiempo*, en las lecciones actuales preguntamos por lo abierto del ser (...) *Estar abierto significa: aquello que tiene el carácter de estar descubierto, es decir, la mostración de lo que el olvido ontológico encubre y oculta. Sólo por medio de este preguntar se ilumina también la esencia de la metafísica, hasta ahora escondida*”. Ídem. Nótese aquí cómo la pregunta por el sentido del ser, propia de *Ser y tiempo*, se desplaza ahora a la pregunta por lo abierto del ser: es decir, por su verdad. Por otro lado, con esta pregunta se revelaría la esencia de la metafísica – y, como veremos más adelante, para Heidegger esto sucederá sólo una vez que ella haya llegado a su fin con Nietzsche -. A este respecto, Gianni Vattimo señala que “el reconocimiento de la metafísica en su naturaleza de olvido del ser es también él un hecho que pertenece primariamente a la historia del ser, por lo tanto, a la

su diferencia con lo ente, y acaba preguntando sólo por este último¹⁵⁹. El constante impulso del preguntar metafísico es la trascendencia del Dasein - a saber, desde ente al ser -, que lo lleva a interrogar por lo ente como tal; pero, ¿por qué con esta pregunta, que nace de la particular relación del Dasein con el ser, se terminaría olvidando este último? Y, más grave aún: ¿por qué la metafísica olvidaría este mismo olvido del ser – *Seinsvergessenheit* -? Con la pregunta por el ente como tal – es decir, trascendiendo a éste – se pregunta por el fundamento del ente. En efecto, Heidegger dice lo siguiente: “¿Por qué es el ente...? ¿Por qué, es decir, cuál es su fundamento? ¿De qué fundamento procede el ente? ¿En qué fundamento se apoya el ente? ¿Hacia qué fundamento tiende el ente? La pregunta no interroga una u otra particularidad del ente, lo que, según el caso, pueda darse aquí o allí, ni cómo esté constituido, ni de qué manera podría modificarse, para qué utilizarlo, etc. La interrogación busca el fundamento del ente en tanto es lo existente”¹⁶⁰. Ahora bien, ¿por qué preguntando por el fundamento de lo ente como tal se relegaría al ser al olvido? Para Heidegger, esto sucedería ya que la pregunta por el fundamento remitiría como respuesta necesariamente a un ente, interpretado como una presencia siempre constante¹⁶¹, que sería la causa del resto de los entes. Pero, esto, bajo la condición de que el concepto de

metafísica misma. El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más aún, ese descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin de la metafísica”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 79. Respecto a este último punto, Cfr. Nota 238.

¹⁵⁹ A partir de esto, Gianni Vattimo señala lo siguiente: “*Vista así, la metafísica coincide con la comprensión (o no comprensión) del ser que tiene la existencia inauténtica; esta conexión de metafísica y existencia inauténtica, está explícitamente indicada en la Introducción a la metafísica, aunque esta obra expresa una tesis ya implícita en Ser y tiempo y en los escritos inmediatamente posteriores; el término metafísica viene a convertirse en sinónimo de olvido del ser, Seinsvergessenheit, un término que en el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano adquiere una posición central*”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 62.

¹⁶⁰ *Ibíd*em, pg. 12. Luego se añade lo siguiente: “*Buscar el fundamento significa ahondar y hondear <ergründen>. Lo que cuestionamos está relacionado con el fondo. Sin embargo, puesto que preguntamos, queda por decidir si el fondo es un fondo verdaderamente fundante, un fondo originario que pueda dar lugar a una fundamentación o si el fondo impide la fundamentación por ser un abismo o des-fondo <Ab-grund>, o si acaso el fondo no es ni lo uno ni lo otro sino que sólo se presta como pretexto, tal vez necesario, que resulta ser una fundamentación aparente y, por tanto, un fondo in-fundado <Un-grund>*”. *Ibíd*em, pg. 12-13. Lo anterior resulta muy importante, ya que, como veremos ahora, la forma particular como la metafísica entiende este fondo y fundamento, determinará luego toda respuesta suya; el fundamento siempre será uno *fundante* y *autofundado* – en suma, el ente supremo -, y, con esto, siempre se relegará al ser al olvido.

¹⁶¹ Cfr. Nota 148.

fundamento se interpretase siempre bajo un mismo fondo¹⁶² – cuestión que efectivamente realizaría la metafísica -. En la modernidad, por ejemplo – y con el principio de razón suficiente de Leibniz¹⁶³ -, se interpretaría el fundamento de este modo particular: “*El fundamento es ratio, es decir: dar cuenta. Si no se da, no se confiere derecho al juicio. Falta probar su corrección. El juicio no es ninguna verdad. El juicio es una verdad sólo cuando se indica el fundamento de la conexión, cuando se suministra la ratio, cuando se dan cuentas. Tal suministro necesita de un sitio donde la cuenta se deposite, de una instancia ante la cual se den cuentas*”¹⁶⁴. Esta instancia última, que daría cuenta y razón de todo lo demás, sería el fundamento; y este fundamento, para ser tal, tendría que ser fundante de todo lo demás. En su sentido último y en términos ontológicos: para explicar la totalidad de lo ente, se habría de recurrir a una causa primera que, además de constituirse como la razón de ser de lo ente como tal, habría de ser ella misma *autofundada* - para no llevar así una regresión *ad infinitum*¹⁶⁵ -; es decir, una

¹⁶² Como veremos al final de este apartado, la posibilidad de interpretar el fundamento de otra manera permitirá luego pensar éste en su relación con el ser de un modo no metafísico.

¹⁶³ En cuanto *proposición del fundamento*, el principio de razón suficiente dice: “Nihil est sine ratione. Se traduce: nada es sin fundamento”. Y Heidegger agrega: “Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente; todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, sean, tiene un fundamento. Omnes ens habet rationem. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. Nada es sin fundamento”. Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pg. 183.

¹⁶⁴ Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pg. 186. Es de notar, además, la forma en que se presenta la noción de verdad - y su conexión con el fundamento - en esta época de la metafísica. Precisamente, con Descartes se inauguraría la modernidad, etapa en que la verdad del ser se mostraría en tanto la *certeza* – que aquí podemos equiparar con el fundamento – de un *ego cogito*, de una subjetividad última, que luego daría cuenta y razón de lo que es cierto y lo que no – y, por tanto: lo que es real y lo que no -. A este respecto, y en vínculo con la noción de hombre, Francisco Soler señala lo siguiente: “*Para descubrir la esencia o ser del hombre lo que no se puede hacer es considerarlo aislado y aparte, por sí y en sí mismo. Precisamente el pensar metafísico moderno no sólo ha hecho eso, sino que, además, ha fundamentado y radicado en el hombre, concebido como cogitatio, subjetividad, ego, el ser de las demás cosas. La experiencia moderna de lo ente, de las cosas, consistió en ponerlas como objetos para y desde un sub-jeto; las cosas, en este modo de pensamiento, son real y efectivamente presentes cuando han sido retrotraídas a la representación, que las asegura y les da suelo firme; en la certeza de la conciencia las cosas adquieren un ser seguro y firme*”. Heidegger, M. (1997). *Ciencia y meditación*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 69.

¹⁶⁵ A este respecto, ténganse en cuenta la siempre constante sospecha de Heidegger para con la lógica; y, sobre todo, a la hora de intentar pensar el ser. En *Introducción a la metafísica* dice: “*Aún no está claro y decidido si la lógica y las reglas fundamentales de la misma pueden proporcionar realmente el criterio para la pregunta por el ente como tal. Podría ocurrir lo contrario: que toda la*

*causa sui*¹⁶⁶. Recordando que desde la antigüedad la ontología se apoyó en una dimensión específica del tiempo, el presente, para pensar el ser y lo ente – y, por tanto, el ser como ente -, luego este fundamento sería la presencia siempre constante, siempre disponible para dar razón de todo lo habido y por haber, incluyéndose ella mismo en eso que debe ser justificado y fundamentado – el carácter *autofundado* -. Así, el fundamento se constituiría como *nunc stans* y como *summum ens*, ente supremo, pero ente al fin y al cabo. Es de este modo, entonces, cómo la metafísica, preguntando por el fundamento, relegaría al ser al olvido. Con esto, además, se olvidaría la diferencia ontológica habida entre el ser y lo ente, y, haciendo esto, la metafísica luego olvidaría su propio olvido del ser - cuestión que la constituiría en cuanto tal -. Es por todo esto que hemos venido diciendo que Heidegger señala lo siguiente: “*La Filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad – mundo, hombre, Dios – con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Metafísica piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento (ἀρχή, αἴτιον, principio). El*

lógica que conocemos y que tratamos como un regalo del cielo se fundamentara sobre una muy determinada respuesta a la pregunta por el ente; de modo que todo pensar que sólo se atenga a las leyes del pensamiento de la lógica tradicional, sea de antemano incapaz de comprender siquiera, desde sí mismo, la pregunta por el ser y menos aún de desplegarla realmente y de conducirla a una respuesta”. Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, pg. 32.

¹⁶⁶ En *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* se dice que “*el ser (...) se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, <<πρώτη ἀρχή>>. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador, a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a Dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como λόγος, como ὑποκείμενον, como substancia y como sujeto”.* Heidegger, M. (1990). *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, pg. 131. Para Heidegger, con esto queda de manifiesto la esencia onto-teo-lógica de la metafísica. No siendo este trabajo el lugar para explicar esto de manera pormenorizada, sin embargo valga decir lo siguiente. La esencia de la metafísica sería *ontológica* y *teológica*, pero al mismo tiempo; es decir, no teniendo estos caracteres como separados, sino que esencialmente vinculados. Esto, ya que “*no se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de aquello que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, a una con lo ente como tal en lo supremo y lo último. La unidad de lo aunado es de tal carácter que lo último fundamento a su manera a lo primero y lo primero fundamenta a la suya a lo último (...) La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad de lo ente en cuanto tal en lo general y en lo supremo”.* Ibídem, pg. 133.

fundamento es aquello por lo cual el ente como tal en su devenir, transcurrir y permanecer es lo que es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, está ya presente. El fundamento – según la impronta de la presencia – tiene su carácter fundante como causa óptica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores. Lo distintivo del pensar metafísico – que busca el fundamento del ente – es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado”¹⁶⁷.

Ahora bien, como sugerimos antes, quizás cabría pensar el fundamento de otro modo, y, con esto, no dejar de lado el ser en la pregunta fundamental de la metafísica; cuestión que, en cualquier caso, la metafísica se vería imposibilitada de llevar a cabo, al asumir siempre una forma de lo que es el fundamento – lo *fundante y autofundado* –, cualesquiera fuesen las distintas figuras bajo las cuales lo hiciese¹⁶⁸. Pero, si *la Filosofía es Metafísica*, entonces este intento por aproximarse al fundamento en su vínculo no metafísico con el ser habría de realizarse necesaria y propiamente desde el *pensar en torno al ser*, que es como Heidegger comprende su propio esfuerzo y tarea¹⁶⁹. En *La proposición del*

¹⁶⁷ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 96. Cuando Heidegger habla aquí de la “*causa óptica de lo real, posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto, del proceso histórico de producción, como voluntad de poder creadora de valores*”, está refiriendo a las distintas maneras particulares de develarse el ser en la historia de la metafísica – y, por tanto, de ocultarse al mismo tiempo -. Esto lo abordaremos un poco más adelante.

¹⁶⁸ Respecto a estas distintas figuras del fundamento que ocultan una posible relación suya con el ser que no olvide a éste, escuchemos lo siguiente: “*Ahora podemos oír con mayor precisión la palabra acerca de la retirada del ser. La palabra dice: el ser se oculta como ser, a saber, en su copertenencia con el fundamento como lógos, destinalmente dis-puesta al inicio. Pero el retirarse no se agota en esta ocultación. El ser, al ocultar su esencia, deja más bien que otra cosa venga a comparecencia, a saber: el fundamento bajo la figura de archái, aitíai, de las rationes, de las causae, de los principios, causas y fundamentos racionales. En la retirada, / el ser deja como legado suyo estas figuras del fundamento que, sin embargo, siguen siendo desconocidas en su proveniencia*”. Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pg. 174.

¹⁶⁹ A esta altura de su obra, para Heidegger tanto metafísica como filosofía han olvidado al ser, y, en ese sentido, son equivalentes; *la filosofía es metafísica*, vimos que decía. En *Introducción a la metafísica* también ya se señalaba que “*la metafísica es el nombre que reciben el centro*

fundamento Heidegger dice lo siguiente respecto al vínculo ser-fundamento: “Fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. El porque nombra ese soportante preyacer ante el que, sin más, nos detenemos. El porque apunta al esenciar del fundamento. Sin embargo, si la palabra acerca del ser como fundamento es una palabra verdadera, entonces el porque apunta al mismo tiempo hacia el esenciar del ser”¹⁷⁰. El ser sería el soporte de todo ente, el lugar donde descansa todo ente,

determinante y el núcleo de toda filosofía”. Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, pg. 25. Además, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger se pregunta lo siguiente: “¿o es que, aparte de la última posibilidad mencionada (la desintegración de la Filosofía en la ciencias tecnificadas), hay para el pensamiento una primera posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía?”. Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 99. Para Heidegger, la filosofía – y, por tanto, la metafísica – comienza propiamente con Platón (cfr. Nota 178); por esto mismo, para él “Heráclito y Parménides no eran todavía «filósofos». ¿Por qué no? Porque fueron los pensadores más grandes. La expresión «más grande» no expresa en este caso un juicio de valor sobre sus aportaciones, sino que remite a otra dimensión del pensar. Heráclito y Parménides fueron «grandes» en el sentido de que todavía estaban en armonía con el Λόγος, es decir, con el “Ev Πάντα”. Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Herder, pp. 45-46. Estos pensadores mañaneros estuvieron atentos al ser, correspondiéndole; se percataron de que todo estaba reunido en él mediante el λόγος y el λέγειν. Por esto es que no fueron filósofos, sino pensadores. A partir de todo lo anterior, para Heidegger la filosofía iría desde Platón hasta Nietzsche (cfr. Nota 238) - en cuyo pensamiento se llevaría a cabo la consumación de la esencia de la metafísica y su acabamiento -; antes de ella, se situarían los pensadores mañaneros, y, después de ella, el propio Heidegger, quien entiende su esfuerzo por comprender el ser ya no como filosofía ni como metafísica, sino precisamente como un pensar, un camino. Un pensar que, sin embargo, no es el mismo que el de los presocráticos; Heidegger dice que “en efecto, no se trata de ningún renacimiento del pensar presocrático (semejante pretensión sería fatua y carente de sentido), sino que se trata de prestar atención al advenimiento de la esencia aún no dicha del desocultamiento, en el cual se ha anunciado el ser”. Heidegger, M. (2007). *Introducción a <<¿Qué es metafísica?>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 302. Es por todo lo anterior que, en *Carta sobre el humanismo*, dice lo siguiente: “Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra. El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa (...) El pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional. El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo”. Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 297.

¹⁷⁰ Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pg. 197. Respecto al porque, éste remite a las siguientes palabras de Goethe, con las cuales Heidegger pone en relación su pensar: <<¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses! / Tú atente al porque y no preguntes: ¿por qué?>>. Así también, Heidegger lo vincula con estos versos de Angelus Silesius: <<La rosa es sin porqué; florece porque florece, / No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve>>. Cfr. Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

así como - visto desde el otro lado - aquel traer a la presencia a todo ente, el permitir su advenimiento. Ahora bien, el *porque*, que se rehúsa a responder al porqué - es decir, al principio de razón suficiente -, significa: “*Demorar, perdurar, perpetuarse*” lo que es “*sin embargo, el antiguo sentido de la / palabra ser. El porque que se niega a toda fundamentación y a todo porqué, nombre el simple, puro preyacer sin porqué del que todo depende, sobre el que todo se aqueda. El porque nombra el fundamento. Pero, al mismo tiempo, el porque nombra, en cuanto <<mientras que>> (dieweilen), el perdurar: el ser. El porque nombra de consuno el ser y el fundamento, nombra el perdurar, el ser como fundamento. Ser y fundamento – en el porque -: lo mismo. Ambos se copertenecen*”¹⁷¹. Ser y fundamento se corresponderían en el *porque*, este fundamento en tanto *perdurar* que, sin embargo, se negaría a cualquier fundamentación de sí mismo. Ahora bien, si ser y fundamento se copertenecen y son lo mismo en el *porque*, entonces, ¿por qué este último se quedaría sin *porqué*? Heidegger dice que “*destinalmente, ser <<es>> - cosa que su nombre inicial, lógos, dice / -, con el fundamento, lo mismo. En la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento. Y ello, sin embargo, no por el hecho de que se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación – y también, y justamente, la fundamentación por sí mismo – sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente. Ser se queda como ser-carente-de-fundamento. El fundamento – entendido como un fundamento que por vez primera fundamentara al ser – queda pendiente y distante del ser. Ser: el fondo-y-abismo*”¹⁷². El ser sería con el fundamento lo mismo – no lo igual -; y, esto,

¹⁷¹ Ibídem, pp. 197-198.

¹⁷² Ibídem, pg. 175. Respecto a esto mismo, Heidegger señala que “*“fundamento y ser (<<son>>) lo mismo, pero no lo igual, cosa indicada ya por la diversidad de los nombres <<ser>> y <<fundamento>>. Ser <<es>>, en esencia, fundamento. Por eso el ser nunca puede, para empezar, tener aún un fundamento que lo fundamente. Conforme a ello, el fundamento queda fuera del ser. El fundamento permanece distante del ser. En el sentido de un tal permanecer-distante el fundamento respecto del ser, el ser <<es>> fondo-y-abismo (Ab-grund). En la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento*”. Ibidem, pp. 92-93. La utilización de <<es>> y <<son>> con comillas latinas por parte de Heidegger responde a la necesidad de guardar la diferencia entre el ser y lo ente. Por otro lado, nótese aquí la diferencia que Heidegger establece entre lo mismo – *das Selbe* – y lo igual – *das Gleiche* -. No podemos detenernos en esto aquí, pero valgan las siguientes palabras de Pedro Cerezo Galán, apoyadas en

incluso desde el inicio del pensar, cuando el ser se desveló en tanto logos. Sin embargo, el ser sería un fundamento sin fundamento él mismo – por tanto, un fundamento sin el carácter de lo *autofundado* -, un fondo-y-abismo – *Ab-grund*; y, esto, ya que si quisiéramos pensar un fundamento para el ser, entonces estaríamos tratándolo como un ente y olvidando la diferencia ontológica. Así, el ser sería un fundamento fundante, pero uno carente-de-fundamento; un *fondo*, un *abismo*. Es entonces de esta manera cómo podríamos pensar la relación ser-fundamento al margen de la metafísica y movidos tan sólo por el pensar en torno al ser.

II. Metafísica, historia del ser y existencia histórica

La Ἀλήθεια es un nombre para esse, no para veritas (Martin Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*)

Con todo lo anterior, pues, sabemos ya qué significa metafísica para Heidegger, y por qué ésta incurre en el olvido del ser. Sin embargo, aún no reparamos en la *esencia de la metafísica*. Para Heidegger, la metafísica se devela *esencialmente* como la *historia del ser*¹⁷³ en su olvido – incluyendo, además, el

el propio Heidegger, para comprender un poco este asunto: “<<Lo mismo>> (das Selbe) no es, pues, <<lo igual>> (Das Gleiche). <<Lo igual>> supone la desaparición de las diferencias en la confusión niveladora. <<Lo mismo>>, en cambio, >>reúne lo diferente en una originaria conformidad>> (Einigkeit)”. Cerezo Galán, P. *Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martin Heidegger*, en Fraijó, M. (ed). (1995). *Cristianismo e ilustración*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas (Publicaciones), pg. 318. Además, el propio Heidegger dice lo siguiente: “*Sin darnos cuenta, acabamos de explicar τό αὐτό, lo mismo. Interpretamos la mismidad como mutua pertenencia*”. Heidegger, M. (1990). *El principio de identidad*, en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, pg. 69.

¹⁷³ Hay que notar aquí la diferencia existente entre *Historie* y *Geschichte*, ya que ahora estamos hablando propiamente de la *historia del ser – Seinsgeschichte* -. Ambos términos suelen traducirse por historia, pero sin embargo no significan lo mismo – y menos en la obra de este pensador -. El propio Heidegger aclara esta diferencia en el siguiente pasaje de *Ciencia y meditación* – cuya traducción, valga decir, vuelve muy claro el texto, ya que se vierte cada término por otro correspondiente: *Historie* como Historiografía y *Geschichte* como historia -: “*La Historiografía, que cada vez se despliega más briosamente hacia la Historiografía Universal, realiza su aseguramiento ajustador en el campo que, como historia, se ofrece a su teoría. La palabra "historiografía" (ἱστορείν) significa: informar y hacer visible y, por eso, nombra un modo de concebir. Por el contrario, la palabra "historia" significa lo que sucede, en tanto está preparado y encargado de tal y tal manera, es decir, dispuesto y destinado. Historiografía [Historie] es la exploración informativa de la historia [Geschichte]. Pero el tratar historiográfico no crea la historia misma. Todo lo historiográfico, todo lo concebido y fijado a la manera de la historiografía, es histórico, fundado*

olvido de este olvido¹⁷⁴ -; es decir, la historia de la metafísica sería la propia historia – *Geschichte* - y acontecer – *Geschehen* – del ser y su retraimiento. Ahora bien, ¿qué es esta historia del ser? Ya la hemos mencionado unas cuantas veces a lo largo de este trabajo, así como hemos hablado de ciertas formas de develarse el ser en su historia. La historia del ser es, pues, la propia historia – y, por tanto, nuestra historia - en la que el ser se desoculta – *encubriéndose* – y se envía al hombre de distintas formas. El Profesor Acevedo, apoyándose en el propio Heidegger, ilustra esto de muy buena forma; él dice que “*oponiéndose a la mayor parte de la tradición filosófica - para la cual lo ontológico y lo histórico son completamente antitéticos -*, Heidegger nos habla de la historicidad del ser (...) Heidegger se ha referido a estas palabras, que jalonan la historia del ser, en varios lugares; por ejemplo, en “*Hegel y los griegos*”: “*Ev [Hen] es la palabra de Parménides. Λόγος [Lógos] es la palabra de Heráclito. Ἰδέα [Idéa] es la palabra de Platón. Ἐνέργεια [Enérgeia] es la palabra de Aristóteles. Una enumeración más completa se encuentra en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, la que, a la par, precisa la posición de Heidegger al respecto: “Se da el Ser sólo en cada caso en esta o aquella acuñación destinadora: Φύσις [Physis], Λόγος [Lógos], “Ev [Hen]¹⁷⁵, Ἰδέα [Idéa], Ἐνέργεια [Enérgeia], Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad”¹⁷⁶. El ser, entonces, acontecería históricamente, y se revelaría al hombre de diversas formas en las distintas épocas de la metafísica; y, como podemos ver aquí, sería un desocultamiento que, en conexión con el olvido del ser, siempre encubriría a éste, pues todas estas formas que observamos no mostrarían al propio ser, sino que a*

sobre lo destinado en el acontecer. Pero la historia no es nunca necesariamente historiográfica”. Heidegger, M. (1997). *Ciencia y meditación*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 171.

¹⁷⁴ Cfr. nota 179.

¹⁷⁵ Estas tres formas iniciales en las que se habría develado el ser al comienzo del pensar – Φύσις, Λόγος y “Ev -, sin embargo cabría considerarlas como anteriores a Platón, y, por tanto, anteriores a la metafísica en tanto tal – no obstante, de todas formas seguirían siendo formas particulares en las que se revelaría el ser, y, por tanto, no sería la revelación del ser mismo -. Para comprender por qué con Platón comenzaría propiamente tal la metafísica, cfr. Nota 178.

¹⁷⁶ Acevedo, J. (2014). *¿Qué es filosofía?*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 32-33.

otra cosa distinta que él¹⁷⁷. Como sabemos, lo revelado siempre se trataría de un ente supremo y fundamento de todo lo ente; es por esto que Heidegger señala lo siguiente: “Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés. Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía”¹⁷⁸. Así, la historia de la metafísica - inaugurada con el pensamiento de Platón y culminada en el pensamiento de Nietzsche – sería

¹⁷⁷ Cabe precisar aquí que estas distintas formas de expresar el desencubrimiento del ser que estamos utilizando ahora siempre se vuelven un tanto problemáticas, ya que podría parecer como si estuviéramos tratando al ser en tanto ente. No es que el ser acontezca históricamente; más precisamente, podríamos decir que el ser <<es>> – y en este <<es>> acecha nuevamente el peligro – el acontecimiento histórico en cuyo horizonte aparece todo ente; así también, el ser no se abre de distintas formas; más bien, el ser <<es>> la apertura misma que siempre acontece de un modo particular. Sin duda, es en estas reflexiones donde se pone de relieve tanto la oscuridad de *aquello que está siendo pensando* por Heidegger – *el ser siempre se encubre* –, y, por tanto, la dificultad para poder pensar esto y expresarlo de manera adecuada, así como las profundidades, acaso insospechadas, a las que llega Heidegger en su esfuerzo por intentar pensar el ser. Valga lo mismo para expresiones utilizadas tales como el *propio ser*, el *ser mismo*, etc. que podrían hacer parecer al ser como algo ente. Ahora bien, precisamente por todo lo anterior, es que la cuestión de la negatividad - la nada, el encubrimiento, el retraimiento, la no-verdad - resulta fundamental para el pensar heideggeriano, y cruza transversalmente toda su obra. Acaso podría pensarse el ser justamente – y a diferencia de lo ente en tanto presencia constante – como una ausencia permanente – o, quizás, mejor aún: una ausencia siempre fluctuante -. No por nada muchos intérpretes y estudiosos heideggerianos han observado muchas líneas de afinidad entre la teología mística, negativa, y el pensamiento oriental, con el pensamiento heideggeriano – y, ciertamente, el propio Heidegger recurre a ambas tradiciones en muchas de sus obras, por ejemplo, cuando trata sobre Meister Eckhart -. Para más información a este respecto, cfr. Saviani, C. (2004). *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder; Caputo, J. D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press; entre otros.

¹⁷⁸ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 97. Y esto sucedería, como veremos con más detalle en el próximo apartado, ya que habría sido con Platón con quien habría acontecido el giro en la determinación de la esencia de la verdad, originariamente pensada como *a-létheia*. Por ahora, para una comprensión debida de lo que estamos hablando, digamos lo siguiente: con Platón se inauguraría la metafísica, entre otras razones, ya que en su pensamiento lo preponderante respecto a la verdad no sería el desocultamiento como tal, sino lo descubierto en ese desocultamiento; ya no importaría tanto el aparecer, como sí *aquello que aparece*: es decir, el aspecto que se manifiesta, la idea. Con esto, la verdad constaría ante todo en la corrección de la mirada respecto a aquello que se muestra, no en la mostración misma. A partir de todo lo anterior, nótese, pues, la fundamental importancia que tendría tanto la verdad como la no-verdad para comprender la historia del ser y el inicio de la metafísica. Si la verdad es ante todo el desocultamiento mismo, la pregunta por el fundamento carece de importancia, porque la mirada no recae primariamente en lo descubierto, que es siempre un ente. Si, por el contrario, la verdad es la correcta aprehensión de lo que aparece, luego el pensar se atiende sólo a lo ente y, así, se obliga a preguntar y responder por su fundamento. El aparecer sólo acontece; es ese perdurar, demorar o transcurrir del porque sin porqué; pero, respecto de *lo que aparece*, necesariamente hay que dar una explicación, surgiendo entonces el porqué – comenzando así el juego de fundantes y fundamentados conocido como metafísica -.

básicamente la *historia del olvido del ser*; una continuidad donde el pensar siempre se atendería a lo ente y a su principio entitativo último, ya sea bajo cualquiera de sus formas habidas¹⁷⁹. Ahora bien, ¿por qué acontecería que el ser tendría una historia y se revelaría en ella? Como vimos en las palabras del Profesor Acevedo antes citadas, para Heidegger lo ontológico y lo histórico no son antitéticos, sino todo lo contrario; “*la des-ocultación está regida por el Ser, que se expresa <<temporalmente>>*”¹⁸⁰, señala, además, Pedro Cerezo Galán. Como vimos en el capítulo anterior, *verdad del ser* y *ser* apuntan al mismo hecho de la *apertura originaria*; es por esto que, cuando hablamos de la historia del ser o de su revelarse, en el fondo estamos hablando al mismo tiempo del desocultamiento – o verdad – del ser, que se expresa temporal e históricamente. El propio Heidegger se pregunta esto: “*¿Y acaso puede ocurrir la verdad y ser por lo tanto histórica? Según se suele decir, la verdad es algo intemporal y supratemporal*”¹⁸¹. Por lo visto anteriormente, para Heidegger es claro que la verdad y el ser no responderán a esta concepción inamovible y metafísica de la cuestión, sino que la verdad acontecerá y será siempre histórica; pero, valga decir, no será histórica en el sentido de un relativismo donde cambiase constantemente y en cada época – con igual validez – lo que se considerase verdadero – esto sería pensar en la verdad atendida a lo ente y en su concepción tradicional -. Para Heidegger la verdad es histórica pues remite a la apertura del ser, cuestión que, como sabemos, no tiene nada que ver con las verdades de contenido o de la proposición. Continúa Heidegger y responde a la pregunta anteriormente señalada diciendo que la verdad – *el desocultamiento del ser*, por tanto - “*acontece*

¹⁷⁹ Además, como se mencionó al comienzo de este capítulo (cfr. pp. 59-60) – y esto es sumamente importante para la correcta comprensión de lo que significa la historia de la metafísica para Heidegger – el propio olvido del ser habría caído en el olvido. Dice Heidegger que “*el encubrimiento – es decir, el olvido del ser – aparece como lo primero que está oculto*”. Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 164. El añadido es nuestro. Además, agrega que “*cuando sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que se anuncia de cuando en cuando, el encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental*”. *Ibidem*, pg. 165. El énfasis es nuestro. Con esto, además, se vincula estrechamente el *errar* (cfr. Nota 200).

¹⁸⁰ Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pg. 134.

¹⁸¹ Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 26.

*históricamente en múltiples formas*¹⁸²; esto es, luego, lo que hemos venido señalando anteriormente. El ser se *desoculta* – y aquí está la verdad en sentido heideggeriano – bajo distintas figuras en cada época de la metafísica.

Ahora bien, como muy bien señala Gianni Vattimo, “*esta historia (...) no es sólo o principalmente la historia del desarrollo de ciertas opiniones de filósofos o la historia de la constitución de cierta mentalidad común; es en primer lugar la historia de ciertos modos de revelarse y de ocultarse el ser mismo*”¹⁸³. El olvido del ser, entonces, no sería causado por el pensamiento particular desarrollado por los filósofos a lo largo de la historia, que sólo pensarían el ser en tanto ente; el *olvido del ser* estaría dado, ante todo, porque *el ser mismo* se revelaría y ocultaría a lo largo de su historia. En bellas palabras de Francisco Soler: “*No se debe sólo ni principalmente al hombre; no se trata de una deficiencia del pensar, fácilmente subsanable. Es el Ser Mismo el que se retira y retrae; dicho con una palabra mañanera para el Ser y en dicho de Heráclito: - Physis kryptesthai phílei: Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído*”¹⁸⁴. Ahora bien, ¿por qué acontecería este retirarse y retraerse del ser? Dice Gianni Vattimo que “*el olvido del ser, de conformidad con el resultado a que se llegó en el escrito sobre la verdad, no es algo que se deba a nosotros o a las generaciones que nos precedieron*. Así como la no verdad pertenece a la esencia misma de la verdad, así también el olvido del ser, que constituye la metafísica, es un hecho que incumbe al ser como tal, *por lo cual se podrá decir, como dice Heidegger explícitamente en sus estudios sobre Nietzsche (los cuales maduran en los años inmediatamente posteriores a la Introducción a la metafísica), que la metafísica es “historia del ser”*”¹⁸⁵. Si la no-verdad es básicamente *ocultamiento*, y además ella

¹⁸² Heidegger, M. (2006). *El origen de la obra de arte*, en *Arte y poesía*. México, D.F.: FCE, pg. 84. Hemos optado en esta ocasión por esta traducción y no la de *Alianza*, ya que la presente nos parece más fiel al sentido de lo que Heidegger está indicando ahora.

¹⁸³ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 85.

¹⁸⁴ Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 55.

¹⁸⁵ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 77. El énfasis es nuestro. Esta estrecha relación existente entre el olvido del ser y la verdad queda muy bien retratada también en esta excelente observación de Francisco Soler: “*Los griegos para nuestra palabra “olvidar” empleaban el verbo epilanthánesthai; en ésta hay que señalar la raíz lath, de donde proviene nada menos que la palabra con la que se dice “verdad” en griego: Alétheia, quitar un velo, o cubridor, desencubrir, desvelar. Es, pues, notorio que las palabras griegas para “olvido” y*

pertenece a la esencia misma de la verdad, entonces es por esto que el ser se revela ocultándose a lo largo de su historia; y, esto, ya que si el ser es la verdad – el desocultamiento y la apertura -, y si la no-verdad es indisociable de la verdad, luego el ser también es la no-verdad – el ocultamiento -. De este modo, el ser acontece históricamente ‘oscilando’ entre su verdad y su no-verdad; permite la apertura, pero al mismo tiempo se retrae, quedando sólo lo ente a la vista. Es por esto, entonces, que la no-verdad resulta tan decisiva para entender el paso de Heidegger desde una concepción más bien estática de la verdad, a la concepción *eventualista-historial* de la misma, implicada en la historia de la metafísica. Ahora bien, si el olvido es algo que compete al propio ser por cuanto es él mismo quien se oculta, entonces habría que precisar que este olvido no es algo así como que los filósofos hayan dejado de pensar en el ser, pero que afuera, en el mundo real, el ser esté presente; este olvido no es un asunto disciplinar, sino que es algo en lo cual el ser mismo está involucrado. Pero, a la vez, tal olvido sólo puede darse en el pensar. Y esto, ya que el vínculo entre ser y pensar es tan esencial, que aquél sólo puede llegar a mostrarse y acontecer en y por el pensar del Dasein. Luego, el olvido del ser sí es su olvido en el pensar – ya que sólo allí puede darse el ser y su olvido – pero siempre y cuando estemos entendiendo el pensar tal como lo hace Heidegger. De esta forma, podríamos resumir esto que hemos venido señalando del siguiente modo: 1. El olvido del ser es algo que acontece históricamente, ya que el ser mismo acontece históricamente. 2. El olvido del ser no se produce a causa del hombre, como si fuese un asunto que de él dependiera; el olvido del ser se produce “a causa” del propio ser, debido a su vínculo esencial con la no-verdad, el retraimiento. 3. El olvido del ser no es un asunto académico, como si los hombres olvidarán la idea del ser; el olvido del ser es el olvido del ser mismo, es algo que lo incumbe a él mismo. 4. El olvido del ser corresponde al pensar y sólo se da ahí - pero entendiendo este pensar en el sentido propiamente heideggeriano -.

“verdad” tienen una raíz común”. Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Edición a cargo de Jorge Acevedo. Santiago: Andrés Bello, pg. 110. Y agrega lo siguiente: “La verdad es el ámbito luminoso del mundo; la trama abierta, donada como resguardo al guardián que es el hombre. La verdad se juega en el despliegue (Zwiefalt) de oscuridad y luz, de velamiento y desvelamiento”. Ídem.

A partir de todo lo anterior, Alejandro Vigo señala lo siguiente: “*En dicho marco explicativo – la historia del ser -, la sucesión de las grandes respuestas dadas por la tradición metafísica a la pregunta por el ser del ente no aparece simplemente como una serie de meras doctrinas diferentes e, incluso, contradictorias entre sí, ni mucho menos como una secuencia de ocurrencias caprichosas de los filósofos individuales, sino que es leída, más bien, como la documentación de las diferentes constelaciones epocales a través de las cuales el ser se envía y destina históricamente al hombre*”¹⁸⁶. Sabemos pues que el ser se revela bajo distintas figuras en la historia de la metafísica; ahora bien, a esta altura ya sería conveniente aclarar esto del *envío* y *destino* del ser, ya que hemos visto dichas expresiones en algunas citas a lo largo de este trabajo. Con esto, además, se podrá esclarecer la relación existente entre ser y Dasein en el contexto de la historia de la metafísica. Francisco Soler apunta a este mismo hecho cuando indica que “*el Ser se da, dona y destina; en el Ahí – Da – del Ser habita el hombre, en cuanto re-clamado e inter-pelado por el Ser. El pensar del hombre no manda en el Ser, sino que perteneciendo (gehört) al Ser, puede oír (hört) la voz del Ser (Stimme des Seins), oír que es un (cor) responder*”¹⁸⁷. ¿Qué quiere decir, entonces, que el ser se dé, done, destine, envíe? Como podemos notar a partir de la cita anterior, esto remite, en primer lugar, a dos cuestiones, fundamentalmente. Por un lado, a algo que ya hemos podido observar: el “carácter activo” del ser: es decir, que es él quien se oculta o revela, y el hombre puede corresponder o no a esto, pero no puede desocultar él mismo al ser. Así, si el ser se envía, dona, destina, el Dasein tiene un rol más bien receptivo en el vínculo que une a ambos. Por otro lado, lo que se observa justamente en lo recientemente dicho: si el ser en su historia se envía, dona, destina, esto es posible sólo porque lo hace con respecto a alguien: el Dasein. El ser – *sein* -, fundamento no fundado del hombre – *da-sein* – se da en el *ahí*, en la aperturidad que constituye al hombre; así como, del mismo modo, el hombre habita en un ahí que es la *verdad del ser*. Pero el ser

¹⁸⁶ Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 173 en nota al pie. El añadido es nuestro.

¹⁸⁷ Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 71.

mismo y su desocultamiento, el hombre lo recibe del propio ser - *él no manda en el Ser* -; por esta razón, esto es un envío - al cual, por otro lado, el hombre debe corresponder -. Además, decíamos que este envío tiene el sentido de un regalo, don, obsequio, y esto apunta también a la idea anterior, si bien con otro matiz: si hay hombre, es sólo porque se *da* el ser, y en ese darse el ser al hombre, éste puede abrirse entonces a su verdad. En este sentido, luego, es que el ser se regala, da, dona al hombre – y recordemos aquí la finitud de éste y su carácter de arrojado -. En relación a todo lo anterior, Heidegger señala que “*<<se da>> el ser (...) <<es gibt>>, <<se da>>. Porque el <<es>> impersonal alemán que <<se da>> aquí es el propio ser. El <<da>> nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser (...) Este <<se da>> reina como destino del ser. Su historia llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales. Por eso, el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico en cuanto tal pensar*”¹⁸⁸. El ser, pues, se daría al hombre, quien habitaría existiendo en su verdad; en ese *darse en lo abierto y con lo abierto mismo* que sería el propio ser. Y la historia del ser comenzaría a través del lenguaje de los pensadores esenciales, a quienes habría sido dado el ser: “*La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un <<tiempo>> que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida*”¹⁸⁹. De este modo, si antes vimos que el ser

¹⁸⁸ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pp. 275-276.

¹⁸⁹ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 161. Como se ha podido observar anteriormente, en el comienzo del pensar “*lo ente en su totalidad se desvela como φύσις, la <<naturaleza>>, que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de un venir surgiendo y brotando a la presencia*”. Ídem. Respecto a este sentido originario de la φύσις, Heidegger señala lo siguiente en *Introducción a la metafísica*: “*La φύσις, entendida como el salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, por ejemplo en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres desde el vientre materno. Pero φύσις, la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que esos procesos que todavía hoy consideramos como pertenecientes a la <<naturaleza>>. Este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo <In-sich-aus-sich-Hi-nausstehen> no se debe considerar como un proceso entre otros*

acontece históricamente, lo mismo sucedería ahora con el pensar, que sería el lugar donde el ser se revelaría. Y, además, siendo el pensar algo propio del Dasein, entonces el Dasein mismo sería histórico, y esta existencia histórica comenzaría “en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento”¹⁹⁰. Dado todo lo anterior, podríamos decir que la cuestión iría, por el momento, más menos así: el ser arrojaría al hombre - y se arrojaría a sí mismo - a su verdad epocal, lugar donde el Dasein habitaría de modo histórico. El ser se daría al hombre, y éste, a su vez, permitiría advenir la historia del ser a través del pensar y el lenguaje; así, el ser se donaría al hombre, quien a su vez lo guardaría en su existencia. A partir de esto último, Gianni Vattimo dice que “el Dasein (...) no es otra cosa que la apertura histórica que lo constituye. Esa apertura, que no le pertenece pero a la cual pertenece él mismo, es la historia del ser”¹⁹¹. Existiendo en tales aperturas históricas - dependientes estas últimas de la distintas figuras bajo las cuales se revelase el ser -, el hombre entonces en cada época de la metafísica se relacionaría con lo ente de diversas formas y lo comprendería de distintas

que observamos en el ente: la φύσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable (...) Por eso, la palabra φύσις significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino”. Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, pg. 23.

¹⁹⁰ Ídem. Profundizando en la existencia histórica - que tiene sus raíces en la verdad como libertad - y en su relación con respecto a esta última, Heidegger añade lo siguiente: “Pero sí, en cuanto dejar ser a lo ente, el ser-aquí ex-sistente libera al hombre para su <<libertad>>, en la medida en que es ésta la que primero y en general le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección, y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella. El hombre no la <<posee>> como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es ella la única que concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La <<naturaleza>> no tiene historia”. Ídem. A partir de estos párrafos, Gianni Vattimo lleva a cabo esta muy interesante lectura de la cuestión: “Se ve ya cómo el hecho de que es la libertad la que dispone del Dasein en cuanto lo constituye en una apertura - en cierta relación originaria con los entes - se concreta luego en un estar lanzado histórico del hombre. Es decir, el hecho de que la apertura originaria al mundo, la cual hace posible toda conformidad con el ente (verdad), y de que toda elección práctica no depende de una elección del hombre sino que precede al hombre mismo y lo constituye, significa que el Dasein puede entrar en relación con los entes en cuanto está ya lanzado en ciertas apertura histórica, esto es, en cuanto ya dispone de un conjunto históricamente dado de criterios, de normas, de prejuicios, en virtud de los cuales el ente se le hace accesible”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pp. 71-72.

¹⁹¹ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 79.

maneras: *“Nosotros no somos otra cosa que la apertura en la cual los entes (y nosotros mismos como entes) aparecen; esta apertura implica siempre cierto modo de relación con el ser del ente y la apertura en que nos encontramos lanzados (y que nos constituye radicalmente) se caracteriza como un olvido del ser en favor del ente; ese carácter de la apertura histórica en la que nos hallamos no depende de una decisión nuestra o de las generaciones anteriores, porque toda decisión puede darse sólo dentro de una apertura ya abierta; ella se remonta pues a algo que no somos nosotros (ni, con mayor razón, los entes); es la esencia de la verdad o, más en general, el ser”*¹⁹². Nosotros, entonces, estaríamos arrojados por el ser y habitaríamos en su verdad - su apertura histórica - bajo las distintas figuras en las cuales éste se revelaría encubriéndose a favor de lo ente. A la vez, estas diversas aperturas del ser nos constituirían radicalmente en nuestra existencia; y esto, incluso en la forma en que nos relacionaríamos con el mundo a partir de nuestra *Befindlichkeit* – *disposición afectiva, encontrarse, estado de ánimo*, entre otras traducciones -. Heidegger dice que *“la determinación del estado de ánimo, es decir, la exposición ex-sistente en lo ente en su totalidad, sólo puede ser <<vivida>> y <<sentida>> porque el <<hombre que la vive>>, sin intuir siquiera la esencia del estado de ánimo, se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que desencubre a lo ente en su totalidad. Todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad”*¹⁹³. Así, el hombre histórico habitaría

¹⁹² Ibídem, pg. 78. Estas formas de relacionarnos con lo ente en las diversas épocas de la metafísica podrán observarse de manera más detallada en los dos siguiente apartados.

¹⁹³ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 163. Respecto a la relación existente entre aperturidad, comprensión y disposición afectiva, resulta interesante observar la siguiente tesis de Gianni Vattimo, puesto que pone un gran acento en la *Befindlichkeit* en tanto el modo más originario de la aperturidad: *“Que el Dasein se encuentre siempre y originariamente en una disposicionalidad no es un fenómeno que “acompañe” sencillamente la comprensión y la interpretación del mundo; la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aun más originaria que la comprensión misma. Verdad es que en Ser y tiempo se habla sólo de un coorigen de disposicionalidad y comprensión. Pero nuestra hipótesis es legítima si se piensa, por un lado, que precisamente la disposicionalidad “abre al Dasein en su estado-de-yecto” (...) y, por otro lado, que el encuentro mismo con las cosas en el plano de la sensibilidad es posible sólo sobre la base del hecho de que el Dasein está siempre originariamente en una situación afectiva; por tanto, toda relación específica con las cosas individuales (aun la comprensión y su articulación interpretativa) es posible en virtud de la apertura al mundo*

un mundo histórico, acorde a y regido por las determinadas figuras del ser de cada época.

Con todo esto, pues, ya estaríamos en la comprensión de lo que significaría el darse del ser: su envío, su don. Por otro lado, además se nos habría revelado la profunda carga histórica que esto significaría para la existencia del Dasein. Pero, ¿qué ocurriría con el *destino* antes mencionado? ¿Cómo se relacionaría esto con todo lo anterior? Heidegger señala que “*ex-sistiendo, el hombre se encuentra ya en el destino del ser. La ex-sistencia del hombre es, en cuanto tal, histórica*”¹⁹⁴. Además, agrega que “*el suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del ser a partir de dicho ser (...) el ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo*”¹⁹⁵. El hombre, en su existencia histórica, se encontraría entonces en el destino del propio ser; y, como correlato a esto, el ser llegaría a convertirse en destino en la medida en que, en su historia, se diera al hombre y, a la vez, se le ocultase. Podemos notar aquí, pues, cómo la relación existente entre ser – *sein* - y hombre – *Dasein* - sería absolutamente indisociable; ambos se necesitarían recíprocamente – y esto, aun cuando, por el carácter arrojado del hombre, siempre pareciera haber una dependencia mayor de éste, y una preponderancia ontológica mayor del ser -. Ahora bien, precisando respecto a este destino, en una nota de 1949 Heidegger indica lo siguiente: “*destino [Ge-schik = conjunto de lo enviado o destinado]: agrupación de las épocas del útil venir a la presencia*”¹⁹⁶ - donde *schik* proviene del verbo *schicken*, *enviar* -. El destino, por tanto, sería *el conjunto de lo enviado* en las distintas épocas de la metafísica; es decir, las distintas figuras bajo las cuales se revelaría el ser. Es por esto que el hombre se encontraría en el destino del ser, ya que siempre existiría históricamente en una apertura y envío determinado del ser. Y, por el otro lado, el ser sólo sería destino – *el conjunto de lo enviado* - en la medida en que se diese al hombre a lo largo de la historia de la metafísica. Con todo esto,

garantizada por la disposicionalidad”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 37.

¹⁹⁴ Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 276.

¹⁹⁵ Ídem.

¹⁹⁶ Ibídem, pg. 272 en nota al pie.

luego, se pasa a comprender la relación existente entre ser y hombre también desde una perspectiva histórica; en concreto, desde la misma historia del ser. A partir de todo lo anterior, Heidegger señala lo siguiente: *“Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra <<arrojado>> por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar Ser y tiempo cuando experimenta la existencia extática como <<cuidado>>”*¹⁹⁷. El hombre, ahora arrojado a la *verdad y apertura histórica* del ser, debería entonces guardar la verdad de éste; y esto, a pesar de que en su destino el ser se le revelase bajo distintas figuras, ocultándose de este modo ante la primacía de lo ente. Dice Gianni Vattimo que *“en la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en ese sentido se puede decir que es nuestro destino”*¹⁹⁸; además, agrega que *“este “error” – el olvido del ser -que penetra y acompaña toda la historia de la metafísica (...) es un hecho que incumbe de alguna manera al propio ser y, por tanto, es un “destino” que el hombre no puede dejar de asumir”*¹⁹⁹. Así, el hombre, a pesar de existir históricamente en las diversas épocas del olvido del ser – y estando destinado a ello, por tanto ⁻²⁰⁰, aun así

¹⁹⁷ Ibídem, pg. 272.

¹⁹⁸ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 78.

¹⁹⁹ Ibídem, pp. 75-76. El añadido es nuestro.

²⁰⁰ Para Heidegger, el hombre, al existir históricamente olvidando el ser, andaría *errante*. En este aspecto suyo se revelaría, pues, otra modalidad y forma de acontecer la no-verdad, además del ocultamiento o encubrimiento: el *errar*, que es tanto un vagar, un ir de un lado a otro sin rumbo, como un equivocarse. Dice Heidegger que *“el hombre anda errante (...) el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico (...) el ocultamiento de lo ente oculto en su totalidad reina en el encubrimiento del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en un error”*. Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en

habría de intentar hallar lo destinal acorde a su esencia existente, y guardar de esa forma la verdad del ser y no de lo ente. Sin embargo, como sabemos, el hombre no decidiría las formas cómo se mostrase el ser durante la historia de la metafísica. Pero, a pesar de todo lo anterior, como veremos más adelante, con el acabamiento de la metafísica en la época técnica también se abriría una pequeña posibilidad de habitar el mundo acorde a la verdad del ser.

Con todo lo anterior, hemos podido ver entonces cuál es la esencia de la metafísica para Heidegger, y cómo se relaciona ésta con la historia del ser y su olvido. Además, hemos logrado comprender que, en el marco explicativo de la historia del ser – y, junto a esto, considerado también la concepción *eventualista-historial* de la verdad -, el ser y su verdad se constituirían como la apertura histórica determinada de cada época, en la cual el ser se enviaría y destinaría al hombre, determinándolo así también en su existencia histórica, y en su forma particular de relacionarse con lo ente y habitar el mundo.

Ahora bien, para continuar profundizando en la relación existente entre historia del ser y verdad, en los próximos dos apartados veremos dos cuestiones particulares referidas a este vínculo como son 1. El giro en la determinación de la esencia de la verdad, acontecido con el pensamiento de Platón, y 2. El acabamiento de la metafísica y la época técnica, donde también podremos observar una nueva forma de darse la verdad.

Hitos. Madrid: Alianza, pp. 166-167. Además, agrega que “*el errar es la estancia abierta y el fundamento del error (...) lo que por lo general y también según las teorías filosóficas se conoce como error, esto es, la falta de conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno y hasta el más superficial de los modos del errar. Ese errar en el que tiene que caminar en cada caso una humanidad histórica a fin de que su marcha sea errante – es decir, el olvido del ser por parte del hombre a lo largo de toda la historia de la metafísica -, se conjuga y encaja esencialmente con la apertura del Dasein. El errar domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde*”. *Ibidem*, pg. 167. El añadido es nuestro. A este respecto, Otto Pöggeler muy bien señala que “*la experiencia decisiva del pensar es, ahora, que no hay más que una única errancia: <<la pregunta por el ser del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y que por eso no ha sido aún dominada en su multivocidad>>, la pregunta que desde Platón se entiende como filosofía y por ende como metafísica (VWW 23; tr. 80). La metafísica insiste en la manifestabilidad de lo ente, a ella concedida-en-verdad, y deja con ello hundirse al ser mismo en el olvido*”. Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 104.

III. El giro en la determinación de la esencia de la verdad

*La historia oculta de la filosofía griega consiste desde sus inicios en que no permanece conforme a la esencia de la verdad ilustrada mediante la palabra ἀλήθεια y por lo tanto su saber y decir sobre la esencia de la verdad tiene que trasladarse cada vez en mayor medida a la explicación de una esencia, derivada, de la verdad. La esencia de la verdad como ἀλήθεια permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre todo, en la filosofía posterior. Para el pensar, el desocultamiento es lo más oculto de la existencia griega, pero al mismo tiempo es lo que desde muy temprano determina toda la presencia de lo presente (Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*)*

En *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger busca dar cuenta del giro en la determinación de la esencia de la verdad que habría acontecido con el pensamiento de Platón; giro que, además – y junto a otras causas - habría posibilitado el origen de la filosofía así como el inicio de la historia de la metafísica. Para realizar tal cuestión, Heidegger examina en este escrito el *símil o alegoría de la caverna* expuesto al comienzo del séptimo libro de la *República* (desde 514a hasta 517a), donde Platón presenta su teoría de las Ideas, la relación de ésta con la *paideia*, así como el lugar que ocupa la Idea de o del Bien en aquélla. Ya al comienzo de este escrito Heidegger señala que “*la <<doctrina>> de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse a ello*”²⁰¹. Agrega Heidegger que lo que en el pensamiento de Platón queda no dicho es “*un giro en la determinación de la esencia de la verdad. Que dicho giro se consuma efectivamente, en qué consiste el giro y qué se fundamenta gracias a este cambio en la esencia de la verdad se aclarará mediante una interpretación del <<símil de la caverna>>*”²⁰². Pasemos, entonces, a observar este giro y cómo se manifestaría para Heidegger en dicha alegoría.

En este símil, la caverna - morada subterránea donde los hombres estarían encadenados desde niños observando *las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí* - representaría el *mundo sensible*, lugar

²⁰¹ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 173. Sería interesante relacionar aquí esta idea de lo no dicho como doctrina, con la propia noción heideggeriana de verdad y no verdad. La doctrina de un pensador sería, de cierto modo, aquello que se nos ocultaría, retrayéndose; cuestión que se presentaría bajo diversas formas, y que nosotros deberíamos lograr captar.

²⁰² Ídem.

donde los hombres “no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados”²⁰³; es decir, donde tomarían las cosas sensibles, copias de las Ideas, como lo ente mismo. Por otro lado, “las cosas nombradas en el <<símil>>, que se tornan visibles fuera de la caverna, son, por el contrario, la imagen de aquello en lo que verdaderamente consiste lo ente de lo ente”; y Heidegger agrega que esto ente de lo ente “es, según Platón, aquello a través de lo cual lo ente se muestra en su <<aspecto>>. Platón no toma este <<aspecto>> como mera <<aparición>>. El <<aspecto>> también tiene para él algo de un salir afuera por medio del que todo se <<presenta>>. Encontrándose en su <<aspecto>> se muestra el propio ente. <<Aspecto>> significa en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que se encuentran a la luz del día, fuera de la caverna, en donde existe una libre visión de todo, representan en el <<símil>> las <<ideas>>”²⁰⁴. Recordemos que, para Platón, las Ideas son lo que es, propiamente tal – lo ente -; causas ontológicas y modelos inteligibles e inmutables de todas las cosas sensibles; modelos de los cuales, además, estas últimas participarían para poder ser: “postulamos cada multiplicidad – las cosas sensibles – como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’”²⁰⁵. Así, pues, el mundo inteligible propio de las Ideas estaría representado en esta alegoría a partir del espacio exterior a la caverna; allí, el espacio libre “no significa lo ilimitado de una mera extensión, sino la vinculación limitadora de lo claro, de lo que resplandece a la luz del sol, ahora también contemplado. Las visiones de eso

²⁰³ Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 339.

²⁰⁴ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 180. Un poco más adelante podremos profundizar en estos caracteres atribuidos a las Ideas. Por lo pronto, considérese lo siguiente: “Según Platón, si el hombre no las tuviese, es decir, si no tuviese en su mirada el correspondiente <aspecto> de las cosas, los seres vivos, los hombres, los números, los dioses, nunca podría percibir esto y aquello como casa, árbol o dios. Por lo general, el hombre cree estar viendo directa mente esta casa y aquel árbol y, del mismo modo, todos y cada uno de los entes. De entrada, el hombre no sospecha nada de que todo aquello que corrientemente le parece <<lo efectivamente real>> sólo lo ve a la luz de las <<ideas>>. Eso que aparentemente es lo único verdaderamente real, que es inmediatamente visible, audible, tangible y calculable, según Platón, no es más que el ensombrecimiento de la idea y por ende una sombra. Esto próximo y que sin embargo es como una sombra mantiene cotidianamente preso al hombre. Vive en una prisión y deja a su espalda todas las <<ideas>>. Y precisamente porque no reconoce su cárcel como tal, toma a ese ámbito cotidiano que se halla bajo la bóveda celeste como el espacio donde se mueven la experiencia y el juicio, que son los únicos que otorgan la medida para todas las cosas y relaciones, los únicos que proporcionan las reglas para su disposición y organización”. Ídem.

²⁰⁵ Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 330. El añadido es nuestro.

que son las cosas mismas, las εἰδή (ideas), constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente singular se muestra como este y aquel, y en cuyo mostrarse a sí mismo eso que aparece se torna por vez primera no oculto y accesible”²⁰⁶. Ahora bien, Heidegger señala que “el <<similar>> habla de procesos y no sólo de estancias y posiciones de los hombres dentro y fuera de la caverna. En efecto, los procesos que allí se narran son tránsitos desde la caverna a la luz del día y de dicha luz nuevamente a la caverna”²⁰⁷. Esto, ya que la alegoría de la caverna trata, ante todo, sobre la “formación”, la “educación”; o, mejor dicho, sobre la *paideia*²⁰⁸: esto es, “lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia (...) la παιδεία es esencialmente un tránsito, concretamente de la ἀπαιδευσία a la παιδεία. De acuerdo con este carácter de tránsito, la παιδεία siempre queda referida a la ἀπαιδευσία”²⁰⁹. Además, la “παιδεία significa el cambio de dirección de todo el hombre en el sentido del traslado, de cara a la adaptación, desde el ámbito de aquello que se presenta primero a otro ámbito en el que se manifiesta lo ente. Ese traslado sólo se hace posible desde el momento en que todo lo que hasta entonces se le había revelado al hombre y el modo en que se le había revelado se transforman. Lo que está no oculto para el hombre de cuando en cuando y el modo del desocultamiento tienen que cambiar. El desocultamiento se llama en griego ἀλήθεια”²¹⁰. La *paidea* implica, entonces, una constante

²⁰⁶ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 185.

²⁰⁷ *Ibidem*, pg. 181. Y agrega lo siguiente: “El <<similar>> cuenta una historia de tránsitos de un lugar de estancia a otro. Por eso, dicha historia se divide en general en una sucesión de cuatro estancias diferentes, ordenadas de acuerdo con una característica graduación ascendente y descendente. Las diferencias de las estancias y de los grados de los tránsitos se basan en la diversidad de ἀληθές que ponen la norma en cada caso, esto es, del tipo de <<verdad>> que reina en cada caso. Por eso, también el ἀληθές, lo no oculto, se debe pensar y nombrar en cada grado de un modo u otro”. *Ibidem*, pg. 184.

²⁰⁸ Recuérdese precisamente cómo comienza la alegoría de la caverna: “Después de eso – proseguí – compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. *Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna...*”. Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 338. El énfasis es nuestro.

²⁰⁹ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 182.

²¹⁰ *Ibidem*, pg. 183. Es por esto último - la relación habida entre *paideia* y desocultamiento – que Heidegger, además, señala lo siguiente: “Pero si el <<similar>> es capaz de mostrar ambas cosas, ¿no debería reinar una relación esencial entre la <<formación>> y la <<verdad>>? En efecto existe tal relación. Y consiste en que sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la <<formación>> en su entramado fundamental (...) si no nos conformamos con traducir <<literalmente>> las palabras παιδεία y ἀλήθεια, sino que intentamos pensar desde el saber de los griegos la verdadera esencia nombrada en ellas, entonces <<formación>> y <<verdad>> se encerrarán en una unidad esencial”. *Ibidem*, pp. 183-184.

superación de la *falta de formación*, cuestión que es retratada en el símil mediante el ascenso del hombre desde la caverna hacia el espacio exterior a ésta. Y, como vemos por lo dicho en la cita anterior, respecto de cada estancia, lo que se desoculta en ella y el cómo se desoculta varía; por esto, el hombre debe lograr adaptarse en cada nueva etapa, y acostumbrar y girar adecuadamente su mirada a lo que se desoculta cada vez. Ahora bien, este mirar siempre se encuentra supeditado a aquello que se manifiesta en cada caso; por esto, para Heidegger, si bien en el símil de la caverna se produce un giro en la determinación de la verdad, no obstante aun así puede observarse en él el sentido originario de la verdad en tanto *ἀλήθεια*; es decir, *desocultamiento*. En una muy aguda lectura de la imagen de la caverna propia del símil, Heidegger da cuenta de esto: *“En general, este <<símil>> sólo puede haber sido construido sobre la visión de la caverna, porque está ya previamente determinado por la experiencia fundamental y sobreentendida para los griegos de la ἀλήθεια, el desocultamiento de lo ente. Efectivamente, ¿qué otra cosa puede ser esa caverna subterránea más que algo abierto en sí, pero que, al mismo tiempo, al estar cubierto por una bóveda y rodeado de muros de tierra, permanece cerrado a pesar de la entrada? Ese claustro abierto en sí mismo en que consiste la caverna y lo que éste encierra y por ende oculta remiten también a algo exterior, a lo no oculto que se extiende a la luz del día. Sólo la esencia de la verdad, pensada inicialmente como los griegos en el sentido de la ἀλήθεια, esto es, el desocultamiento referido a lo oculto (lo disimulado y velado), sólo esto tiene una relación esencial con la imagen de la caverna escondida bajo la luz. Allí donde la verdad tiene otra esencia y no es desocultamiento o por lo menos no se encuentra determinada por él, un <<símil de la caverna>> no tendría ningún punto de apoyo para ilustrar nada”²¹¹*. Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, es precisamente en este símil donde acontece y queda patentizado el giro en la determinación de la verdad. Aun cuando en él todavía perviva en alguna medida la verdad entendida como *ἀλήθεια*, lo cierto es que finalmente termina imponiéndose una nueva esencia de la verdad. Veamos, pues, cómo ocurre esto.

²¹¹ *Ibíd.*, pp. 187-188.

Para Heidegger, en esta alegoría y en las distintas estancias que la componen, la clave de todo *“reside en el resplandor de lo que aparece y en el proceso por el que se torna posible su visión. Es verdad que se nombra al desocultamiento en sus distintos grados, pero en realidad sólo es pensado en relación con el modo en que se vuelve accesible a eso que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ἰδέα). La auténtica reflexión se orienta hacia la aparición del aspecto, que se hace posible gracias a la claridad del resplandor. Dicho aspecto permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente. La auténtica reflexión concierne a la ἰδέα”*²¹². Así, de este modo, si bien el desocultamiento de lo ente sí estaría presente en el símil, éste siempre terminaría supeditado a la mostración específica del aspecto de lo ente; es decir, a la Idea, al qué es: la esencia. Por esto, *“la <<idea>> no deja <<aparecer>> a ninguna otra cosa (tras ella), sino que ella misma es lo que resplandece, al cual sólo le importa y el cual sólo consiste en su propio resplandor. La ἰδέα es aquello que puede resplandecer. La esencia de la idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consuma la venida a la presencia, concretamente la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente”*²¹³. Lo que la Idea, en su resplandecer, traería siempre a la presencia, sería, pues, la *quidditas*: el aspecto y la esencia de lo ente. De este modo, dice Heidegger, *“lo que trae a la vista la idea, y por lo tanto ofrece a la vista, es, para la mirada dirigida hacia ella, lo no oculto de aquello bajo lo que ella aparece. Y así, lo no oculto es concebido de antemano y únicamente como lo aprehendido en la aprehensión de la ἰδέα, como lo conocido (γιννώσκειν) en el conocer (γιννωσκόμενον)”*²¹⁴. Así, con la preponderancia de la Idea, el

²¹² *Ibíd.*, pg. 188.

²¹³ *Ídem.* Heidegger agrega lo siguiente: *“En el qué-es de lo ente aquello viene en cada ocasión a la presencia. Pero la venida a la presencia es en general la esencia del ser. Por eso, para Platón, el ser tiene su auténtica esencia en el qué-es. También las designaciones posteriores revelan que la quidditas es el verdadero esse, esto es, la essentia y no la existentia”*. *Ibíd.*, pp. 188-189. Al constituirse el qué es – la Idea – como aquello específico que viene a la presencia – siendo este rasgo lo propio del ser –, luego es por esto que en la historia de la metafísica el ser se revela propiamente como Idea en el pensamiento de Platón.

²¹⁴ *Ibíd.*, pg. 189. Además, Heidegger añade que *“en Platón, el νοεῖν y el νοῦς (la aprehensión) sólo alcanzan la relación esencial con la <<idea>> en esta fórmula concreta. En el sentido de este orientarse hacia las ideas, es la disposición la que determina la esencia de la aprehensión y, a partir de allí, la esencia de la <<razón>>”*. *Ídem.*

desocultamiento en tanto tal comenzaría a perder relevancia; lo que ahora importaría, sería ver qué es aquello que se desoculta y el cómo de su ser. “Ahora, <<desocultamiento>> significa siempre lo no oculto como lo accesible mediante la capacidad de resplandecer de la idea”, señala Heidegger, agregando además que “en cuanto el acceso es consumado mediante un <<ver>>, el desocultamiento se encuentra uncido a la <<relación>> con el ver, es <<relativo a ella>>”²¹⁵. Ahora bien, la condición de posibilidad de todo lo anterior - e incluso de las Ideas mismas - es, en última instancia, la *Idea de Bien*, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*; en el símil de la caverna, ella está representada por la imagen del sol: “lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”²¹⁶. Para Platón, “lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”²¹⁷. Y más aún: “así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia”²¹⁸. Tal como el sol, que con su luz y calor permite tanto la existencia de las cosas como el volverlas visibles²¹⁹, la Idea de Bien platónica es la causa ontológica de todo lo demás: de la esencia y existencia de lo ente - de ella les proviene el ser -; de la posibilidad del

²¹⁵ Ídem.

²¹⁶ Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 332.

²¹⁷ Ídem, pg. 342.

²¹⁸ Ibídem, pg. 334. Por la importancia de este pasaje para la historia de la filosofía, y por lo ilustrativa y acertada de la respuesta de Glaucón, valga reproducir ésta aquí: “Y Glaucón se echó a reír: - ¡Por Apolo!, exclamó. ¡Qué elevación demoníaca!”. Ídem. Recordemos que es a partir de estos caracteres - o la falta que resulta de ellos - propios de la Idea de Bien - el situarse más allá de la *ousía*, que en esta traducción es vertida como esencia -, que luego puede entenderse el surgimiento del *Uno* neoplatónico en Plotino y su continuación luego en Proclo - entre otros -, así como las concepciones relativas a Dios en la teología negativa heredera de este neoplatonismo, como en la obra del Pseudo Dionisio Areopagita.

²¹⁹ “Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición”. Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 334.

conocimiento, la inteligencia y la verdad. Es ella quien posibilita en última instancia el resplandecer de la Ideas, así como que el hombre pueda inteligir a éstas. Por todo esto, Platón señala lo siguiente: *“lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puede decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea de Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol²²⁰ pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima”²²¹*. A partir de todo lo anterior, es que Heidegger se pregunta por la Idea del Bien, su función en el símil, y cómo se relaciona ésta con el giro en la determinación de la esencia de la verdad. Respecto a la relación existente entre las Ideas y la Idea de Bien, Heidegger señala lo siguiente: *“τὸ ἀγαθόν significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible. Toda ἰδέα, el aspecto de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso. Por eso, pensadas en griego, las <<ideas>> sirven para que algo aparezca en lo que es y de ese modo pueda venir a la presencia en lo que tiene de permanente. Las ideas son lo ente de cada ente. Por ende, aquello que hace que las ideas sirvan para ser ideas o, dicho platónicamente, la idea de todas las ideas consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. La esencia de cada idea reside ya en un hacer posible y volver útil para ese resplandecer que permite una vista de la apariencia. Por eso, la idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente, τὸ ἀγαθόν. Eso mismo hace que todo lo que es capaz de resplandecer resplandezca de hecho, y por eso es ello mismo lo que*

²²⁰ Respecto a este punto, Heidegger señala lo siguiente: *“El sol, como fuente de luz, da a lo visto su visibilidad. Pero el ver sólo ve lo visible en la medida en que el ojo es ἡλιοειδής, <<solar>>, en la medida en que tiene una capacidad de pertenencia al modo de ser del sol, es decir, a su resplandor”*. Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 189.

²²¹ *Ibidem*, pg. 333.

auténticamente se manifiesta, lo máximamente resplandeciente en su resplandecer”²²². Si las Ideas son aquello que, en su utilidad y resplandecer, permiten la venida a la presencia de los entes y su aspecto o esencia – posibilitando así el que nosotros “conozcamos”²²³ las cosas sensibles²²⁴ -, y si la Idea de Bien es la Idea de todas las Ideas – es decir, que en ella de algún modo se reúne la esencia de las Ideas en tanto tales -, entonces la Idea de Bien representa la condición de posibilidad de las Ideas y de la manifestación de todos

²²² Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 190. La Idea de Bien, por tanto, no tendría para Heidegger relación alguna con el concepto moral y axiológico del bien. Aun así, dicha interpretación en torno a la Idea de Bien habría atravesado transversalmente casi toda la historia de la metafísica - determinándola, desde luego -; posterior a Platón – presumiblemente con el inicio del cristianismo - hasta llegar a Nietzsche, y pasando por toda la modernidad. Por la agudeza e importancia del siguiente pasaje con respecto a lo que estamos señalando, permítasenos citarlo in extenso: “Se traduce τὸ ἀγαθόν mediante la expresión, aparentemente comprensible, de <<bien>>. Al usarla, normalmente se piensa todavía en lo <<moralmente bueno>>, que se llama así precisamente porque es conforme a la ley moral. Esta interpretación trasciende el pensamiento griego, por mucho que la interpretación platónica del ἀγαθόν como idea dé pie para pensar <<moralmente>> <<el bien>> y para acabar considerándolo equivocadamente como un <<valor>> más. La idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de <<verdad>>, es el último y también el más débil descendiente del ἀγαθόν. Desde el momento en que <<el valor>> y la interpretación mediante <<valores>> son los que sostienen la metafísica de Nietzsche, y puesto que lo hacen bajo la forma incondicionada de una <<transvaloración de todos los valores>> y para él todo saber procede del origen metafísico del <<valor>>, también el propio Nietzsche es el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica occidental. Naturalmente, puesto que concibe el valor como la condición de posibilidad de <<vida>> dispuesta por la <<propia vida>>, Nietzsche ha sabido mantener firme la esencia del ἀγαθόν con más libertad de prejuicios que ninguno de los que tratan de alcanzar el absurdo sin fundamento de unos <<valores con un valor en sí>>. Si, además, pensamos la esencia moderna de la <<idea>> como perceptio (<<representación subjetiva>>), entonces encontramos en la <<idea del bien>> un valor que existe en sí mismo en algún lugar y del que, además, existe una <<idea>>. Naturalmente dicha <<idea>> tiene que ser la más elevada, puesto que lo único que importa es desembocar en el <<bien>> (en favor de algún beneficio u ordenamiento de un orden). Como es lógico, en la esfera de este pensamiento moderno ya no se puede captar nada de la esencia original de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ de Platón”. *Ibidem*, pp. 189-190.

²²³ Recordemos que, para Platón, respecto de las cosas sensibles no tenemos conocimiento, episteme, si no tan sólo doxa, opinión: “¿Y no dijimos anteriormente que, si se nos aparecía algo que a la vez fuese y no fuese, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia, sino, como decimos, algo que parece intermedio entre la ignorancia y el conocimiento científico? (...) lo que llamamos ‘opinión’ es intermedio entre ellos”. Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 291.

²²⁴ Posibilitando, ya que, como hicimos notar anteriormente, “según Platón, si el hombre no las tuviese – las Ideas - es decir, si no tuviese en su mirada el correspondiente <aspecto>> de las cosas, los seres vivos, los hombres, los números, los dioses, nunca podría percibir esto y aquello como casa, árbol o dios. Por lo general, el hombre cree estar viendo directa mente esta casa y aquel árbol y, del mismo modo, todos y cada uno de los entes. De entrada, el hombre no sospecha nada de que todo aquello que corrientemente le parece <<lo efectivamente real>> sólo lo ve a la luz de las <<ideas>>”. Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 180. El añadido es nuestro.

los entes. En la Idea de Bien “se consuma la esencia de la idea, es decir, empieza a ser como ente, de tal modo que sólo de ella surge también la posibilidad del resto de las ideas”²²⁵. Gracias a la Idea de Bien es que las Ideas son posibles, y posibles en su ser útiles para traer el aspecto a la presencia; por tanto, ella es lo que *vuelve útil absolutamente*. Y es por esto que ella permite el resplandecer de las Ideas, resplandecer sin el cual la manifestación de ellas y de todo lo ente no sería posible; así, ella es *lo que auténticamente se manifiesta, lo máximamente resplandeciente en su resplandecer*; es, en suma, el origen de toda luz y claridad. El propio Platón señala que “la Idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”²²⁶. Por todo lo anterior, Heidegger señala lo siguiente: “El bien puede ser llamado la <<idea suprema>> en un doble sentido: porque es el supremo hacer que algo sea posible y porque la mirada hacia él es la más abrupta y costosa”²²⁷. Por ser la condición de posibilidad de todas las Ideas – y, esto, en su esencia y existencia -, es que entonces la Idea de Bien se constituye como la *causa última* de todo lo ente. Heidegger dice que “para todas las <<cosas>> y su carácter de cosa, la idea suprema es el origen, es decir, la causa o cosa originaria. <<El bien>> concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es. Gracias a esta concesión, lo ente es incluido y <<salvado>> en el ser”²²⁸. Ahora bien, ¿cómo se relaciona todo lo anterior con el giro en la determinación de la esencia de la verdad acontecido en el símil de la caverna? Heidegger nos señala lo siguiente: “Pero entonces, ¿acaso el <<símil de la caverna>> no trata de la ἀλήθεια? Ciertamente no. Y sin embargo no se puede

²²⁵ Ibídem, pg. 191. Nótese aquel “empieza a ser como ente”. Esto se relaciona con el carácter de *fundamento* de la Idea de Bien, cuestión que veremos un poco más adelante.

²²⁶ Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, pg. 327. El énfasis es nuestro. Con esto, luego, vemos que la lectura llevada a cabo por Heidegger del Bien en tanto *aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible*, no tiene nada de antojadiza, y se apoya precisamente en los propios planteamientos de Platón, que piensan el Bien al modo griego originario.

²²⁷ Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 191. Y Heidegger agrega: “A pesar del esfuerzo que requiere su captación auténtica, esa idea (que de acuerdo con la esencia de la idea, pensada en griego, debe llamarse <<el bien>>) se encuentra hasta cierto punto siempre y en todo lugar a la vista, siempre y en todo lugar en donde se muestre un ente cualquiera”. Ídem. Y esto, en el contexto del símil, sucede incluso en la caverna, ya que allí el fuego que permite las sombras es *hijo del sol* (ἔκγονον).

²²⁸ Ídem.

negar que dicho <<símil>> encierra la <<doctrina>> platónica de la verdad. En efecto, se fundamenta sobre el proceso tácito por el que la *ἰδέα* se convierte en dueña y señora de la *ἀλήθεια* (...) La *ἀλήθεια* pasa a estar bajo el yugo de la *ἰδέα*. Desde el momento en que Platón dice que la *ἰδέα* es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *ἰδέα*. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento”²²⁹. La *ἀλήθεια* pasa a estar bajo el yugo de la *ἰδέα*, nos dice Heidegger. Si antes el desocultamiento, la *ἀλήθεια*, ocurría en la *Φύσις* como un brotar y venir a la presencia a partir de los propios entes, ahora, con la teoría de las Ideas platónica - como puede apreciarse en el símil -, el desocultamiento de lo ente se vería posibilitado sólo gracias al resplandecer de aquéllas y de la Idea de Bien. Habría, por tanto, algo anterior al desocultamiento; esto es, su causa. Ahora el desocultamiento no acontecería a partir de sí mismo, sino que remitiría a algo otro; y, por tanto, eso otro – las Ideas – en tanto causa del desocultamiento, se volvería propiamente la esencia de la verdad: la *ἰδέα* se convierte en dueña y señora de la *ἀλήθεια*. Además, como sabemos, las Ideas, en su ser causa del desocultamiento, no sólo permitirían la venida a la presencia de lo ente, sino que lo harían bajo una determinada modalidad: *la venida a la presencia como manifestación del aspecto*²³⁰. Ahora bien, si la esencia de la verdad se traslada a la Idea, entonces el carácter mismo de la verdad se modifica: “Si, en general, en

²²⁹ Ibídem, pg. 192.

²³⁰ En relación a todo esto que venimos señalando en las últimas líneas, cabría considerar aquí la siguiente cita de Heidegger, por su claridad y profundidad al respecto: “De acuerdo con esta interpretación de lo ente – como Idea -, y frente a lo que ocurría en los inicios del pensamiento occidental, la venida a la presencia ya no es ese refugiarse de lo oculto en el desocultamiento en donde el propio desocultamiento constituye, en cuanto desencubrimiento, el rasgo fundamental de la venida a la presencia. Platón concibe la venida a la presencia (*οὐσία*) como *ἰδέα*. Pero ésta no se encuentra supeditada al desocultamiento, desde el momento en que, estando al servicio de lo no oculto, consigue que este se manifieste. Al contrario, es más bien el manifestarse (el mostrarse) el que puede determinar qué merece todavía el nombre de desocultamiento en el interior de la esencia del desocultamiento y en un único referirse a él mismo. La *ἰδέα* no es el primer plano en el que se expone la *ἀλήθεια*, sino el fundamento que la hace posible. Pero incluso siendo así, la *ἰδέα* todavía reclama algo de la esencia inicial, aunque desconocida, de la *ἀλήθεια*”. Ibídem, pg. 195. El añadido es nuestro. En la siguiente cita veremos cómo y por qué “la *ἰδέα* todavía reclama algo de la esencia inicial, aunque desconocida, de la *ἀλήθεια*”.

cada relación con lo ente lo que importa es la ἰδεῖν de la ἰδέα, la contemplación del <<aspecto>>, entonces todo esfuerzo debe concentrarse en primer lugar en hacer posible semejante modo de ver. Para eso es necesario el correcto mirar (...) Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa <<orientación>>. En este orientarse la aprehensión se adecúa a aquello que debe ser visto. Ésa es la <<aparición>> de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado”²³¹. Es de este modo, pues, como acontecería el giro en la determinación de la esencia de la verdad, y, con esto, como se originaría una nueva forma de comprender la verdad misma. Con la primacía de las Ideas, lo importante ahora no sería el desocultamiento, sino que más específicamente: *el desocultamiento del aspecto, su manifestación*. De este modo, el desocultamiento en tanto tal pasaría a un segundo plano; la manifestación del aspecto es lo que siempre se le impondría y antepondría con su brillante resplandecer. Así también, con la preeminencia de las Ideas, de lo que se trataría ahora sería, ante todo, de aprehender el aspecto de ellas. Y, para lograr esto, lo fundamental sería buscar el ὀρθότης, *la rectitud o corrección de la mirada*. Con tal corrección del mirar, se podría acceder entonces a lo ente en eso que ello

²³¹ Ídem. No obstante todo lo anterior, en la doctrina platónica de la verdad todavía perviviría de cierto modo la ἀλήθεια en tanto *desocultamiento*; este carácter, si bien subyugado bajo el predominio de las Ideas, aún estaría presente, aunque de forma soterrada. Por esto, para Heidegger, la determinación platónica de la esencia de la verdad tendría una naturaleza particularmente ambigua – y esta ambigüedad continuaría presente incluso en el pensamiento de Aristóteles -: “Y, sin embargo, en cierto modo Platón tiene que mantener todavía la <<verdad>> como carácter de lo ente, porque lo ente, en tanto que aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer y éste trae consigo el desocultamiento. Pero al mismo tiempo la pregunta por lo no oculto se traslada a la manifestación del aspecto y, con ello, a ese ver que está supeditado a este último, así como a la justicia y corrección de dicho ver. Por eso, en la doctrina de Platón tiene que residir necesariamente una ambigüedad. Precisamente es ella la que da testimonio de esa transformación de la esencia de la verdad que antes era tácita y ahora hay que expresar. La ambigüedad se manifiesta en toda su precisión en el hecho de que mientras se trata y se habla de la ἀλήθεια se está pensando y queriendo decir, y considerando como normativa, a la ὀρθότης, y todo ello en un mismo y único paso del pensamiento”. Ibídem, pg. 193.

es: su esencia. Y así, la aprehensión se adecuaría a la Idea, y con esto se daría una *ὁμοίωσις*, una *coincidencia del conocer con la cosa misma*. Tal sería, pues, el giro en la determinación de la esencia de la verdad: la *ἀλήθεια* dejaría de ser un rasgo del ser mismo; el fenómeno de la verdad se trasladaría desde el desocultamiento de lo ente, hacia la correcta aprehensión de éste en la rectitud de la mirada²³². Como sabemos, estos rasgos – la rectitud, la coincidencia, la correcta aprehensión de lo que es algo – constituyen la base de la concepción tradicional de la verdad en tanto *adaequatio intellectus et rei*. Respecto a este punto, Heidegger señala lo siguiente: *“El enunciado por medio de juicios del entendimiento es el lugar donde residen la verdad y la falsedad y su diferencia. Se dice que el enunciado es verdadero cuando es igual al estado de los hechos, es decir, cuando es ὁμοίωσις. Dicha determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna referencia a la ἀλήθεια en el sentido del descubrimiento: por el contrario, es más bien la ἀλήθεια la que en calidad de opuesto a lo ψεῦδος, es decir, a lo falso en sentido de lo no correcto, está pensada como corrección. A partir de ahora, todo el pensamiento occidental acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la*

²³² Por este motivo es que Heidegger señala que *“en esta modificación de la esencia de la verdad se consume al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como desocultamiento, sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por contra, como corrección del <<mirar>>, se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente”*. *Ibíd.*, pp. 192-193. Además, a este mismo respecto, añade lo siguiente: *“En cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente. Desde entonces existe una aspiración a la <<verdad>> en el sentido de la corrección del mirar y la posición de esa mirada. Desde entonces, en todas las posiciones fundamentales respecto a lo ente se torna decisivo ganar la correcta visión de la idea”*. *Ibíd.*, pg. 195. A partir de todo esto, es que Heidegger, además, advierte lo siguiente: *“El recuerdo de la esencia inicial de la verdad – como desocultamiento - tiene que pensar dicha esencia de modo más inicial. Por eso no puede asumir nunca el desocultamiento únicamente en el sentido de Platón, es decir, como sojuzgamiento bajo la ἰδέα. Entendido platónicamente, el desocultamiento permanece atado a la relación con el mirar, aprehender, pensar y enunciar. Seguir esa relación significa abandonar la esencia del desocultamiento. Ningún intento de fundar la esencia del desocultamiento sobre la <<razón>>, el <<espíritu>>, el <<pensamiento>>, el <<logos>> o cualquier otro tipo de subjetividad puede salvar ya nunca la esencia del desocultamiento. Pues, en efecto, ni siquiera se ha preguntado todavía de modo suficiente por aquello que se quiere fundamentar, por la esencia misma del desocultamiento. Lo único que se <<explica>> siempre es una consecuencia esencial de la esencia incomprendida del desocultamiento”*. *Ibíd.*, pg. 198. El añadido es nuestro.

*representación enunciativa*²³³. Con el giro en la determinación de la esencia de la verdad, que ahora es entendida como la corrección del enunciado, comienza, pues, una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental. Como decíamos anteriormente, este giro, junto a otras causas, sería la razón del comienzo de la filosofía y la metafísica en tanto la historia del ser y su olvido. Veamos ahora, entonces, de qué modo se conectaría este giro en la determinación de la esencia de la verdad con el inicio de la historia de la metafísica.

Heidegger señala que *“fuera de la caverna la σοφία es φιλοσοφία. Esta palabra ya es conocida por la lengua de los griegos antes de la época de Platón y suele usarse generalmente para designar la predilección por un saber entenderse con algo o estar familiarizado con ello correctamente. Es Platón el primero que la usa como nombre para ese estar familiarizado con lo ente que al mismo tiempo determina al ser de lo ente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en <<filosofía>>, porque es un alzar la mirada hacia las <<ideas>>. La <<filosofía>>, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará <<metafísica>>”*²³⁴. Con el pensamiento de Platón, acontecería por tanto una nueva forma de darse el ser – en tanto *ἰδέα* -, a la vez que el giro en la determinación de la esencia de la verdad. Y sería este giro, de cierta manera, quien posibilitaría esta determinada figura del ser que ahora se revelaría como Idea: *“La misma interpretación del ser como ἰδέα (...) debe su primacía a una transformación de la esencia de la ἀλήθεια”*²³⁵. Esto, ya que, como vimos anteriormente, con el olvido del sentido originario de la *ἀλήθεια* en tanto *desocultamiento*, irrumpiría el nuevo sentido de la verdad en tanto adecuación; y, así, lo importante ahora no sería el desocultamiento en tanto tal, sino que aprehender correctamente aquello que se desoculta y se nos manifiesta. Este aprehender correctamente lo ente sería más precisamente aprehender el cómo de su ser, su esencia; y, por tanto, en esta etapa de la historia de la metafísica, la verdad como rectitud de la mirada nos llevaría entonces directamente a

²³³ Ibídem, pg. 194.

²³⁴ Ibídem, pg. 196.

²³⁵ Ídem.

comprender el ser como aquel determinado aspecto que resplandece y al mismo tiempo nos dice qué es: la Idea. Ahora bien, con todo lo anterior comenzaría la metafísica como aquel alzar la mirada más allá de las cosas sensibles - con tal determinación específica -, pero, en un sentido ulterior, comenzaría ya que con la Idea, como vimos anteriormente, estaríamos observando a la vez aquello que es causa de todo lo ente. Y, recordemos, la metafísica se caracterizaría por relegar el ser al olvido, al privilegiar la pregunta por el fundamento de lo ente – que, en este momento, se mostraría como *αἴτιον* -. Así es, entonces, cómo comenzaría la filosofía, propiamente tal, con Platón²³⁶ - y perdiendo ésta, a la vez, su sentido inicial de *un saber entenderse las con algo* -. Tal inicio, acaecido gracias a la transformación acontecida sobre la esencia de la verdad, determinaría toda la historia de la metafísica - y, por tanto, nuestra historia -, teniendo repercusiones profundísimas incluso en nuestra situación histórica actual, que estaría situada luego del acabamiento y consumación de la esencia de la metafísica. En palabras de Heidegger: *“El pensamiento de Platón sigue la transformación de la esencia de la verdad, esa transformación que se convierte en la historia de la metafísica, la cual, con el pensamiento de Nietzsche, ha iniciado ya su consumación incondicionada. La doctrina platónica de la <<verdad>> no es por ende nada pasado. Es <<presente>> histórico, pero no sólo en el sentido del <<efecto secundario>> de un texto doctrinal reconsiderado históricamente ni tampoco como imitación de la antigüedad ni como mera conservación de la tradición. Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo que ha sido firmemente fijada y por ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo. Ocurra lo que le ocurra al hombre*

²³⁶ Además, con Platón habría comenzado la metafísica, y comenzado con su carácter onto-teológico consustancial a ella. Al respecto, Heidegger dice lo siguiente: *“En el ámbito de lo suprasensible lo supremo es aquella idea que sigue siendo, como idea de todas las ideas, la causa de la permanencia y de la aparición de todo ente. Y puesto que, de ese modo, dicha <<idea>> es la causa de todo, por lo mismo también es <<la idea>> que llamamos <<el bien>>. Esta suprema y primera causa originaria es llamada por Platón, y asimismo por Aristóteles, τὸ θεῖον, lo divino. Desde la interpretación del ser como ἰδέα, el pensamiento sobre el ser de lo ente se torna metafísico y la metafísica se torna teológica. Teología significa aquí la interpretación de la <<causa originaria>> de lo ente como dios y el relegamiento del ser al papel de esa causa que contiene al ser en sí misma y deja salir al ser de sí misma porque se trata de lo más ente de lo ente”. Ídem.*

*histórico, siempre será como consecuencia de una decisión sobre la esencia de la verdad que ha sido tomada previamente y nunca ha dependido del propio hombre. Con esa decisión se delimita en cada caso qué es lo que se busca y queda fijado como verdadero a la luz de la esencia de la verdad que se determina, pero también qué se desecha y se pasa por alto como no verdadero*²³⁷. Como veremos en el próximo apartado, en nuestra época técnica - cuya raíces se remontarían, en última instancia, al giro en la determinación de la esencia de la verdad acontecido con Platón -, existiría una particular forma de darse la verdad que determinaría nuestra relación con todo lo ente de un modo antes impensado. Tal sería, pues, el alcance e importancia que tendría dicho giro: habría posibilitado el comienzo y la historia entera de la filosofía y la metafísica – y, por tanto, el constante retraimiento y olvido del ser -; e, incluso, tras el consumo y acabamiento de ellas, continuaría determinando la historia del ser y nuestra propia existencia.

IV. Acabamiento de la metafísica y época técnica

En este momento, entonces, cabría preguntarnos por nuestra situación histórica actual, y la relación de ésta con la historia del ser y su verdad. Como sabemos, nuestra época hallaría su origen más remoto y esencial en el comienzo de la filosofía y en la transformación de la esencia de la verdad acaecida con el pensamiento platónico. Pero, ¿cómo sería nuestra época técnica? ¿En base a qué estaría caracterizada? Por otro lado, según Heidegger, en nuestra época la metafísica habría llegado a su acabamiento con y debido al pensamiento de Nietzsche²³⁸. ¿Significaría esto último, entonces, que ahora el ser no estaría

²³⁷ *Ibíd*em, pg. 197. Heidegger agrega que “la historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según <<ideas>> y estima todo lo real de acuerdo con <<valores>>. Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino en general que lo real sea interpretado de acuerdo con <<ideas>> y <<el mundo>> sea estimado según <<valores>>”. *Ídem*.

²³⁸ Como hemos señalado anteriormente, para Heidegger la metafísica habría llegado a su acabamiento con Nietzsche, y es en su pensamiento donde la esencia de ésta se revelaría de manera más clara. Esto, ya que Nietzsche “se presenta como el primer nihilista verdadero; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo. ‘La esencia del nihilismo es la

olvidado, y que él se revelaría en tanto tal y no bajo otra figura? De ningún modo. Es todo esto, pues, lo que pasamos a investigar a continuación.

Heidegger nos señala lo siguiente respecto al acabamiento de la filosofía y a nuestra situación histórica actual: *“El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. <<Final>> de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”*²³⁹ – es decir, comienzo de la era técnica -. Pero entonces, ¿a qué figura del ser estaría aparejada esta era técnica? Como dice el Profesor Acevedo, *“en nuestro tiempo el ser toma una figura que, así lo pienso, reúne de alguna manera a las anteriores; Heidegger la denomina con la palabra Ge-stell, que podemos traducir como lo dispuesto, la imposición, la posición-total, lo que nos hace entrar en vereda en el sentido de lo que nos mete en razón, entendiendo este término como (...) un*

historia en la cual del ser ya no queda más nada’, y esa historia es justamente la historia de la metafísica como ‘olvido cada vez más petrificado del ser’”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 81. Esto estaría dado ya que para Nietzsche el ser *“no significa más que un mero sonido verbal, un sentido indeterminado, inasible como el humo (...) El ‘ser’ para él es un engaño que no debería haberse producido nunca”*. Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, pg. 44. Al constituirse como un engaño y una realidad evanescente, con el pensamiento nietzscheano entonces no quedaría absolutamente nada del ser – es decir, caería en un olvido total -; y esto, más aún, ya que, en su remplazo, Nietzsche introduciría el concepto de *voluntad de poder* o *poderío*. Dice Gianni Vattimo que *“Nietzsche concibe el ser del ente (esto es, lo que constituye el ente como tal) como ‘voluntad de poderío’; para Heidegger esta expresión equivale a otra que él prefiere: ‘voluntad de voluntad’ (...) que la voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo ‘querido’; la voluntad está sola, no tiene ningún término al cual tender más allá de sí misma. ‘Voluntad de voluntad’ indica la total falta de fundamentación que caracteriza al ser al término de la metafísica”*. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 81. Como veremos en este apartado, esa total falta de fundamento que tendría el ser en el pensamiento nietzscheano, luego se volvería una cuestión efectivamente real en la época técnica, que volvería indiferenciable el ser de lo ente. Es por todo lo anterior, entonces, por lo que con Nietzsche se cumpliría el acabamiento de la metafísica. Además, como señala Gianni Vattimo, *“al hecho de darse el ser sólo ya como voluntad (según lo teorizado por Nietzsche) – que es el modo extremo de ocultarse del ser y que deja aparecer sólo lo ente – corresponder la técnica moderna que da al mundo esa forma que hoy se llama ‘organización total’”*. Ibídem, pg. 86.

²³⁹ Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, pg. 99. Respecto a este sentido del *final* de la filosofía, cabe tener en cuenta la siguiente explicación de Heidegger: *“El antiguo significado de nuestra palabra <<Ende>> (Final) es el mismo que el de <<Ort>> (Lugar): <<von einem Ende zum anderen>> significa <<de un lugar a otro>>. El <<final>> de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. <<Final>>, como <<acabamiento>>, se refiere a esa reunión”*. En lo próximo veremos, pues, qué implica este final como posibilidad límite – lo que, no obstante, ya puede ser vislumbrado por lo dicho en la nota anterior -.

*representar que, calculando, asegura*²⁴⁰. Ahora bien, cabe preguntarse lo siguiente: ¿por qué en la época técnica y con la figura de la *Ge-stell* la filosofía llegaría a su final y a su posibilidad límite? Esto sucedería, ya que, antes de la *Ge-stell*, *“aun olvidando el verdadero sentido de la diferencia ontológica, la metafísica concibe sin embargo siempre el ser del ente y sobrevive así hasta que su olvido del ser se presenta enmascarado bajo el aspecto de una indagación del ser del ente”*²⁴¹. Por ejemplo, en los grandes sistemas filosóficos de la modernidad, estos *“suponen aún, como teorías, una remota supervivencia de un recuerdo (aunque esté cada vez más mistificado) de la diferencia ontológica. Esos sistemas, por ejemplo, distinguen siempre de alguna manera entre una realidad “empírica” y una realidad “verdadera”, que es la descrita en su teoría, realidad verdadera que tiene una razón de ser precisamente porque no se identifica, o no se identifica todavía, con la realidad en su modo de darse inmediato y cotidiano”*²⁴². Sin embargo, en la época técnica, con la *Ge-stell* se da precisamente *“el último paso en el camino de la eliminación de toda diferencia residual entre realidad “verdadera” y realidad “empírica”. La organización total realizada por la técnica ya no está solamente en la teoría sino que se concreta efectivamente como orden del mundo”*²⁴³. Debido a lo anterior, entonces, la filosofía – y, por tanto, la metafísica – llegaría a su final y posibilidad límite, ya que *“abolida esta última diferencia, queda también abolido el último y pálido recuerdo de la diferencia ontológica: del ser ya no queda más nada y sólo están los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador”*²⁴⁴. Así, con la figura de la *Ge-*

²⁴⁰ Acevedo, J. (2014). *¿Qué es filosofía?*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 33.

²⁴¹ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, pg. 86.

²⁴² *Ibíd*em, pp. 86-87.

²⁴³ *Ibíd*em, pg. 87.

²⁴⁴ *Ídem*. El énfasis es nuestro. Nótese a este respecto lo que Heidegger, si bien con otros matices, ya decía en *De la esencia de la verdad*: *“El carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento. Al contrario: allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada. Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera*

stell, lo dis-puesto, ya no podría pensarse diferencia alguna entre el ser y los entes – que ahora aparecerían como simples “Bestände (constantes), esto es (...) ‘objetos de encargo’, ‘existencias (en el sentido comercial del término), ‘stocks’, ‘reservas’, ‘subsistencias’, ‘fondos’”²⁴⁵ -; de esta forma, luego, la metafísica ahora ni siquiera podría pensar el ser en tanto lo ente. Y así, pues, al difuminarse y evanescerse toda diferencia, con la *Ge-stell* llegaría a su final y acabamiento la filosofía – la que, recordemos, preguntaba por el fundamento entitativo de los entes, y, de este modo, aun así mantenía un vínculo con el ser, si bien encubriendo a éste -. Por todo lo anterior, con la *Ge-stell* y los *Bestände* la “realidad” “*va quedando reducida, para el hombre actual, a entidades que están siempre disponibles para un consumo o utilización ilimitados y a ultranza, es decir, a ‘existencias’ – en el sentido comercial de stocks -, a ‘reservas’ – en el significado económico de la palabra, a ‘fondos’ que pueden ser explotados sin miramientos ni especiales consideraciones*”²⁴⁶; además, “*la naturaleza se experimenta en nuestros días como “el principal almacén de existencias de energías”. Lo que hemos dicho sobre el ente como Bestand, constante, es plenamente aplicable para interpretar lo que Heidegger llama naturaleza calculable, esto es, la naturaleza del mundo de la técnica*”²⁴⁷.

es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado”. Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 163.

²⁴⁵ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 308. Como muy bien señala el Profesor Acevedo, “*conviene aclarar que estos Bestände no son, simplemente, los útiles (Zeuge) o πράγματα (prágmata) de que se habla en Ser y tiempo (...) el ámbito de los entes tecnificados no se identifica con el de los entes a-la-mano. La Bestellbarkeit no equivale a la Zuhandenheit*”. *Ibidem*, pg. 309.

²⁴⁶ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 298.

²⁴⁷ *Ibidem*, pg. 310. Así, respecto a la naturaleza como almacén de existencias de energías, Heidegger dice, por ejemplo, que “*la tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que pone a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos*”. Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica, en Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pp. 123-124. A su vez, respecto a la naturaleza en el mundo de la técnica,

Ahora bien, aparejado a la *Ge-stell* y los *Bestände* – y esto resulta de suma importancia para nuestra investigación –, en la época técnica se daría una *modalidad específica de la verdad*²⁴⁸ que determinaría el cómo se presentarían los entes al hombre, y la manera en que éste se relacionaría con aquellos, como hemos podido vislumbrar anteriormente²⁴⁹. Respecto a esto, el Profesor Acevedo

ténganse en cuenta lo siguiente: “*el comportamiento establecedor del hombre se muestra ante todo en la aparición de la moderna ciencia natural exacta. La manera de concebir de ésta pone a la naturaleza como una conexión calculable de fuerzas. La física moderna no es física experimental porque en sus pesquisas acerca de la naturaleza aplique aparatos, sino que, inversamente: porque la física, y por cierto, como pura teoría, pone a la naturaleza como lo que hay que concebir en cuanto conexión de fuerzas, previamente calculable, es por lo que se establece el experimento; esto es, para indagación de si la naturaleza, puesta de esa manera, se anunciará y cómo lo hará*”. Ibidem, pg. 131. Para una exposición y análisis más detallados respecto a todo esto que estamos viendo ahora, cfr. Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria. También, Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

²⁴⁸ Este punto es sumamente interesante y relevante, puesto que pareciera ser que, para Heidegger, a cada figura en la que se revelaría el ser en la historia de la metafísica, le correspondería entonces una determinada modalidad de darse y entenderse la verdad y el desocultamiento. Por ejemplo, con la *Φύσις* griega, la verdad sería el brotar y venir a la presencia a partir de los propios entes; con la *ἰδέα* platónica, que cambiaría la determinación de la esencia de la verdad, ésta sería la corrección del aprehender y el mirar; y, con esto último, además se estaría prefigurando la concepción tradicional de la verdad en su formulación originaria, propia del medioevo: la adecuación, *adaequatio rei et intellectus*, que se daría *ad rem*, del hombre a las cosas, y, garantizando esto último, *ad intellectum*: del hombre y las cosas hacia el Dios creador – el fundamento entitativo último -. En la modernidad el ser se revelaría en tanto subjetividad y, así, la verdad sería, primariamente, *certitudo*, la certeza del sujeto cognoscente. Y, así también, como veremos ahora, con la *Ge-stell* la verdad adquiriría otra modalidad particular: el *desocultar provocante*. Ahora bien, por otro lado, todas estas diversas figuras de la verdad que comenzarían con Platón, serían sólo modulaciones o variaciones de la idea de verdad en tanto corrección; al respecto, Heidegger dice que “*la proposición es verdadera en la medida en que se rige por lo que no está oculto, es decir, por lo verdadero. La verdad de la proposición es y será siempre únicamente esa corrección. Los conceptos críticos de verdad, que desde Descartes parten de la verdad como certeza, son simples transformaciones de la determinación de la verdad como corrección. Ahora bien, esta esencia de la verdad que nos resulta tan habitual y que consiste en la corrección de la representación, surge y desaparece con la verdad como desocultamiento de lo ente*”. Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 37. Respecto a esto último, quizás cabría excluir justamente el *desocultar provocante* como una simple transformación de la verdad en tanto corrección.

²⁴⁹ Respecto a la relación habida entre la *esencia de la verdad* y la *era técnica*, Ubaldo Pérez Paoli hace notar un punto muy interesante: “*Cuando Heidegger se propone buscar los orígenes de la forma peculiar de la esencia de la verdad, que según él mismo, determina toda la historia de la filosofía, no está haciendo otra cosa que rastrear los orígenes del mundo contemporáneo de la técnica. Este mundo nace, según él, con Platón, con su determinación de la esencia de la verdad como rectitud y adecuación. Esta determinación se realiza mediante una transformación de la esencia originaria de la verdad, aquella esencia originaria previa a la <<decisión>> por la filosofía, presentada por los pensadores <<presocráticos>> y a la que Heidegger da, entre otros, el sugestivo nombre de <<clareo del Ser>>, Lichtung des Seins. Esta esencia originaria de la verdad como <<claro>> y <<clareo>> sería el fondo aún no pensado de la historia mundial. Intentar pensarlo implicaría, de acuerdo con esto, intentar un nuevo comienzo para una nueva historia*”. Pérez Paoli,

señala lo siguiente: “A este modo de donarse el ser le es inherente una modalidad de des-encubrirse que Heidegger llama desocultar provocante (herausfordernes Entbergen). Esta modulación de la verdad (alétheia) del ser suscita en el hombre una forma de apertura hacia los entes que también es pro-vocante”²⁵⁰; donde esta provocación quiere decir que el hombre descubre lo ente “asumiéndolo, a priori, en el horizonte de la utilización y de la explotación a ultranza”²⁵¹. Detengámonos un momento en esto para comprenderlo de mejor manera. En *La pregunta por la técnica*, Heidegger busca hallar la esencia de la técnica, así como su particular modalidad de darse en la época técnica. Buscando su sentido originario en la τέχνη griega, dice de ésta que “no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La τέχνη pertenece al pro-ducir, a la ποιήσις; ella es algo poiético”²⁵². Pero, ¿qué sería este pro-ducir de la ποιήσις, al cual pertenecería la téchne? Heidegger señala que “el pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar”²⁵³. De este modo, el producir sería el traer los entes a la presencia; es decir, la verdad, la Ἀλήθεια griega pensada en su desplegarse originario. Con lo anterior, la téchne sería entonces un modo particular de la ποιήσις en tanto Ἀλήθεια. Sin embargo, a diferencia de la φύσις – “ποιήσις en el más elevado sentido”²⁵⁴ -, con la τέχνη los entes no brotarían a partir de sí mismos, sino que serían traídos a la presencia a

U. Introducción. Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger, en Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos, pg. XIX.

²⁵⁰ Acevedo, J. (2014). ¿Qué es filosofía?, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 33.

²⁵¹ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 305.

²⁵² Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 121. El profesor Acevedo ejemplifica estos modos de la téchne, por ejemplo, en “una casa, un puente, una jarra, un molino de viento, una veleta, un sendero, un barco, o una copa sacrificial que hay que producir (poiesis [ποίησις])”. Y agrega: “por tanto, la téchne [τέχνη] ostenta, a la vez, un carácter poiético”. Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 304. Además, siguiendo a Heidegger, señala que “en la physis [φύσις] está también este rasgo; inclusive, la physis [φύσις] es poiesis [ποίησις] en el sentido más elevado, ya que los entes “físicos” tienen en sí mismos el brotar en el pro-ducir; v.gr., las flores en el florecer”. Ídem.

²⁵³ Íbidem, pg. 120.

²⁵⁴ Ídem.

partir de otro: por ejemplo, a través de artistas y artesanos. Es por todo lo anterior que el Profesor Acevedo dice lo siguiente: *“Lo decisivo de la téchne [τέχνη] no estriba en el hacer y manipular; tampoco, en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en ser el modo del desocultar (aletheúein [ἀληθεύειν]) de aquello que no se pro-duce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros”*²⁵⁵. La técnica, entonces, sería un modo particular de traer los entes a la presencia – y, por tanto, de la verdad –; *“la técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, ἀλήθεια, verdad”*²⁵⁶. Ahora bien, la *técnica moderna* también sería un modo del desocultar; pero, sin embargo, de un tipo muy distinto a la *téchne* anterior a la época técnica. Respecto a esto, Heidegger señala lo siguiente: *“Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de ποίησις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas”*²⁵⁷. La técnica moderna, a diferencia de la *téchne* antigua, pone - *stellen*²⁵⁸ - a lo ente para desocultarlo en la forma de la provocación –

²⁵⁵ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 304.

²⁵⁶ Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 122.

²⁵⁷ *Ibidem*, pg. 123. Y Heidegger agrega lo siguiente: *“El poner, que provoca las energías naturales, es un exigir en un doble sentido. Exige en cuanto abre y expone [herausstellen]. Sin embargo, este exigir está subpuesto [abstellen] de antemano a lo otro que se exige, esto es, impulsar la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo. El carbón extraído en una región carbonífera no se pone sólo para que, en general, esté ante la vista en alguna parte. Yace, esto es, es el sitio de la distribución del calor solar en él acumulado. Éste es transformado en calor, que es distribuido por el vapor liberado, cuya presión empuja el engranaje por el cual una fábrica permanece en explotación”*. *Ibidem*, pg. 124.

²⁵⁸ Nótese aquí la relación habida entre el poner – *stellen* – y lo dis-puesto - la *Ge-stell*. Respecto a este último término, Arturo Leyte indica que *“mediante el guion, Heidegger pretende que nos fijemos en el sentido del verbo <<stellen>> incluido en la palabra, que significa <<poner>>, <<colocar>>. Por otra parte, el prefijo <<Ge->>, tiene en alemán el sentido de un conjunto, de un colectivo”*. Heidegger, M. (1990). *El principio de Identidad, en Identidad y diferencia*. Barcelona: *Anthropos*, pg. 83, nota al pie. En este sentido, la *Ge-stell* podría interpretarse como el conjunto de los modos del poner – *stellen* -. Es por esto que Heidegger dice la *Ge-stell* o lo dis-puesto *“significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera*

Herausforderung -; es decir, lo desoculta exigiéndole, provocándole y hostigándole a entregar y liberar sus energías para acumularlas y luego utilizarlas y explotirlas. Es por esto que “el desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Ésta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del desocultar. Sin embargo, esto no transcurre sencillamente. Tampoco se extravía en lo indeterminado. El desocultar desoculta a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante”²⁵⁹. Ésta es, entonces, la modalidad de la verdad que acontece en la época técnica: el *desocultar provocante* - *herausfordernes Entbergen* -. Gracias a ella los entes se revelan ahora como *Bestände* - existencias, reservas -, y, así, la realidad entera, bajo el signo de la *Ge-stell*, se ve supeditada a la *organización total realizada por la técnica*.

Ahora bien, con todos estos rasgos propios de la época técnica ya señalados anteriormente – lo dis-puesto, los constantes y el desocultar provocante -, además sucedería que el hombre mismo sería comprendido ahora de otra manera: “el hombre se asume a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal de trabajo (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*) y material humano (*Menschenmaterial*); esto es, *mano de obra o cerebro de obra*. En su ensayo “¿Para qué poetas?”, Heidegger agrega que, en cierto modo, los entes naturales y el hombre quedan emparejados por la voluntad de voluntad en torno a su proyecto de dominio incondicionado respecto de todo lo que hay”²⁶⁰. Hay, pues, una

en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”. Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 139.

²⁵⁹ *Ibidem*, pg. 125.

²⁶⁰ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pg. 310. No existiendo con la *Ge-stell* diferencia alguna entre el ser y lo ente, luego el resultado natural de esto sería que el hombre – aquel “ente” que mantiene una relación particularísima con el ser –entonces tampoco

similitud en la época técnica respecto al carácter tanto de hombres como entes: ambos se concebirían como reservas, como materiales o recursos disponibles para la producción; y, todo esto, con miras a la organización total de lo ente. Además, y aparejado a esto, *“el pensar que impera en nuestra época es el computante o calculante (rechnendes Denken), que pretende erigirse como el único modo digno de ser tomado en serio; desplazando a todos los demás; en especial, al pensar meditativo (besinnliches Nachdenken), el que procura desembozar el sentido (Sinn) ínsito en el acontecer”*²⁶¹. Ahora bien, con esta manera de comprenderse a sí mismo y de pensar, el hombre correría el gravísimo riesgo de que él olvidaría su esencia – el estar arrojado en la verdad del ser en tanto existente –, su modo de habitar y morar – estando en el mundo - así como su auténtica proveniencia – el ser - y la manera de corresponder a éste²⁶². Dice Francisco Soler que *“lo más peligroso” es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico, cerrándose así a la posible experiencia del lugar del hombre sobre la Tierra. Es propio del pensar representativo, que pone a la Naturaleza como almacén de reservas de materias primas, necesarias para la producción continua e ilimitada, ponerse a sí mismo como el único pensar; con ello se ciega y cierra a su proveniencia esencial, el pensar griego mañanero: la ποιήσις, que lo ha hecho posible, y también para todo*

podiera diferenciarse en mayor grado respecto a los otros entes. Por otro lado, El Profesor Acevedo agrega que *“la “mentalidad” tecnológica – la aperturidad del Dasein, en la terminología de Heidegger – predominante en nuestra época concibe y trata a los mismos hombres como mano de obra o cerebro de obra, es decir, como recursos humanos o material humano. Esta aperturidad del Dasein técnicamente modulada – que va de la mano con la imposición -, erige la eficacia incondicionada como instancia suprema para avaluar a los individuos. Alguien es en la medida de su rendimiento dentro del dispositivo tecnológico en que está inserto como animal del trabajo: fábrica, establecimiento comercial, lugar de esparcimiento o de vacaciones, industria editorial, universidad, medio de comunicación social”*. Ibídem, pp. 318-319.

²⁶¹ Ibídem, pg. 311.

²⁶² A partir de esto es que Heidegger puede llevar a cabo preguntas como las siguientes: *“¿No sigue siendo la esencia del hombre, no sigue siendo su pertenencia al ser, no sigue siendo el esencial del ser, todavía, y de manera cada vez más desconcertante, lo digno de ser pensado? Si así fuera, ¿nos será lícito renunciar a lo digno de ser pensado, y ello en favor del delirio del pensar exclusivamente calculador y de sus gigantescos logros? ¿O estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensar pueda corresponder a lo digno de ser pensado, en vez de pensar – embrujados por el pensar calculador – de una manera que pasa por alto lo digno de ser pensado? Ésta es la pregunta, la pregunta mundial del pensar. Lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra, se decidirá en la respuesta”*. Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pg. 200.

otro pensamiento posible, más allá del mundo técnico²⁶³. El propio Heidegger ahonda en lo anterior señalando lo siguiente: “La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [Zuspruch: llamada] de una verdad más inicial. Así, pues, donde domina lo dis-puesto, hay, en el sentido más elevado, peligro”²⁶⁴. Sin embargo, inmediatamente después, Heidegger agrega lo siguiente, citando las bellas palabras del poeta Hölderlin: “Pero, donde hay peligro crece también lo salvador”²⁶⁵. Para Heidegger, en la propia esencia de la técnica – que es siempre ambigua, y, esto, “en un sentido elevado. Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad”²⁶⁶ – residiría la posibilidad de encontrar lo salvador, aquello que lograría reconducir al hombre a su propia esencia. Esto, ya que “en otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre τέχνη. En otro tiempo se llamó τέχνη también a todo desocultar que produce la verdad en el brillo de lo que aparece. En otro tiempo se llamó τέχνη también al producir de lo verdadero en lo bello. Τέχνη se llamó también a la ποιήσις de las bellas artes”²⁶⁷. El arte sería aquel ámbito emparentado con la técnica, pero que, por otro lado, sería fundamentalmente distinto de ella; en él podría hallarse una posibilidad de encontrar lo salvador. Dice Heidegger lo siguiente: “¿Qué fue el arte? ¿Quizás sólo por breve pero elevado tiempo? ¿Por qué llevaron el sencillo nombre τέχνη? Porque fue un desocultar que aportaba y pro-ducía y por eso pertenecía a la ποιήσις. Este nombre recibió en último lugar y como nombre propio, aquel desocultar que impera a todo arte de lo bello, la

²⁶³ Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 83.

²⁶⁴ Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 139.

²⁶⁵ Ídem.

²⁶⁶ Ibídem, pg. 145.

²⁶⁷ Ibídem, pg. 146.

poesía, lo poético”²⁶⁸. Ahora bien, relacionado a esto, y junto a la *Ge-stell* “se da otro envío del ser que abre un futuro nuevo en el seno del mundo técnico. Se trata de la cuaternidad o unicuadricidad (Das Geviert: lo cuadrante, la cuaterna), esto es, la reunión en torno a las cosas del Cielo, la Tierra, los Mortales y los Divinos. Esta manifestación del ser – presumiblemente, matriz de toda otra -, ha sido constreñida por la imposición de tal modo que se mantiene velada y permanece en el retraimiento. Pero esa constrictión no ha hecho desaparecer la reunión de los cuatro alrededor de las cosas sino que, por el contrario, ha suscitado su irrupción, aunque sea en el ámbito de lo extraño e inhospitalario (Umheimlichkeit)”²⁶⁹. A partir de todo lo anterior, es que el Profesor Acevedo señala que “asumir en la forma apropiada estas dos figuras del ser es la gran tarea del hombre del porvenir. Esta tarea exige de pensadores y poetas un quehacer bien preciso: preparar en la palabra una morada al ser unitario que tiende a escindirse, vigilando para que la unidad ya resquebrajada se recupere y para que se restablezca un acogimiento armónico de las más radicales instancias históricas del presente”²⁷⁰. Esta sería,

²⁶⁸ Ibídem, pg. 147. No podemos detenernos aquí a explicar detalladamente de qué manera el arte podría contribuir a hacer aparecer lo salvador; sin embargo, cabe citar las siguientes palabras de Gianni Vattimo, pues, creemos, dan en el punto respecto a esta cuestión: “La obra de arte es como una “cosa” que no se limita a pertenecer a una apertura del mundo, sino que abre e instituye esa apertura misma: la obra no sólo produce un cambio interior al mundo, sino que además modifica la apertura misma, produce un “cambio del ser”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa pg. 109. Con esto, por supuesto, está relacionado el rol ontológico y creador que juegan lenguaje y poesía, ya que “todo arte es, en esencia, poema”. Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pg. 48. Más aún: “El propio lenguaje es poema en sentido esencial. Pero como el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente, por eso, la poesía, el poema en sentido restringido, es el poema más originario en sentido esencial. El lenguaje no es poema por el hecho de ser la poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema”. Ibídem, pg. 49. Valgan, por último, estas esclarecedoras palabras de Heidegger: “Siempre que acontece el arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impulso, de tal modo que empieza por vez primera o vuelve a comenzar”. Ibídem, pg. 51. Para una exposición más detallada y acabada sobre todo esto, cfr. *El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de la poesía*.

²⁶⁹ Acevedo, J. (2014). *Meditación acerca de nuestra época: una era técnica*, en *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 322-323. Para Gianni Vattimo, la cuaternidad implicaría “el comienzo de un discurso que debe conducir al descubrimiento del auténtico modo de ser de las cosas, esto es, al descubrimiento de su modo de darse en un mundo que ya no está dominado por la metafísica”. Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa pg. 118.

²⁷⁰ Ibídem, pg. 323. El profesor Acevedo, a propósito del mismo tema, dice además que el hombre, “junto con el meditar de dónde recibe su determinación el pensamiento físico-técnico y su ambiguo proyecto de conquista incondicionada de todo lo que hay, tendría que estar abierto, a la par, a otras formas del advenir, como las de la pintura la poesía, la escultura, la arquitectura, la música,

pues, la oportunidad y tarea histórica del hombre en la época técnica, en orden a lograr reconducirse a su propia esencia, y, así, poder habitar un mundo acorde con ésta. Sólo con esto se abriría la posibilidad de lo salvador para el hombre. Del mismo modo, con esto también se presentaría una oportunidad para el propio ser y su historia; un nuevo inicio, un futuro donde él pudiera desplegarse a partir de su verdad más radical y esencial.

la usanza y las costumbres del pueblo, la tradición del mundo en que se ha nacido, la producción artesanal, el pensamiento que medita (besinnliches Nachdenken), los modos emergentes de este pensar que va tras el sentido del acontecer, etc. A partir de este pensar, cuya apertura apunta hacia el pasado, el presente y el futuro, con una amplitud más que difícil de sobrellevar, podría surgir desde la filosofía un nuevo modo de habitar, ex-sistir o corresponder al ser, mediante el cual – como indica Heidegger – no mantengamos en el mundo técnico “al abrigo de su amenaza”; o, como dijo Ortega, después de escuchar la conferencia “Construir Habitar Pensar”, se alcanzaría un estar-en-el-mundo, un habitar que suscite “que sea lo que es – que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal”. Acevedo, J. (2014). ¿Qué es filosofía?, en Heidegger: existir en la era técnica. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 36-37. Este nuevo modo de habitar, exsistir o corresponder al ser también estaría íntimamente vinculado con la Gelassenheit. “De ahí que Heidegger postule la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio, como templos de ánimo o actitudes acordes con la técnica”. Heidegger, M. (1997). Filosofía, ciencia y técnica. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Santiago: Universitaria, pg. 100. No podemos profundizar más aquí sobre este concepto; sin embargo, para esto, cfr. Introducción a la pregunta por la técnica del Profesor Acevedo, en el texto recién citado, así como Serenidad de Martin Heidegger.

***Final. La esencia de la verdad y la verdad de
la esencia***

La pregunta decisiva (Ser y tiempo, 1927) por el sentido del ser, es decir (S. y t., p. 151) por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo del ente ha quedado expresamente sin desarrollar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación de la metafísica (...) La progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que en lugar de proporcionar representaciones y conceptos se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser (Martin Heidegger, De la esencia de la verdad)

Este trabajo que hemos realizado sobre el pensamiento heideggeriano en torno a la verdad, y el vínculo habido entre ésta y la historia del ser, comenzó poniendo de relieve la pregunta de Heidegger sobre la *esencia* de la verdad, y, más en general, sobre el concepto de *esencia* como tal. Recordemos que al inicio de esta investigación, se presentaba una presunta dicotomía entre la esencia de la verdad - como aquello abstracto que caracterizaría a toda verdad en tanto tal – y la verdad *efectivamente real*. Allí también se adelantaba una respuesta que decía que “*la esencia de la verdad no es la vacía <<generalidad>> de una universalidad <<abstracta>>, sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del <<sentido>> de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad*”²⁷¹. Ahora bien, ¿cómo explicar lo anterior? Luego de todo el recorrido que hemos llevado a cabo, en este momento ya creemos poder responder adecuadamente tal interrogante. Dice Heidegger que “*el intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de <<esencia>> la filosofía piensa el ser*”²⁷². Al estar siempre presente el ser – aunque soterrado por la tradición - en el concepto de esencia, entonces preguntando por la *esencia* de la verdad, se estaría preguntando también por el ser y su relación con la verdad, así como preguntando, en última instancia, por la

²⁷¹ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 169.

²⁷² Ídem.

verdad de la esencia. Respecto a estas preguntas, Heidegger señala 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 entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser*”²⁷³. Como vemos, con el concepto de esencia, y entendido de manera verbal, entonces se estaría pensando el propio ser. Y, como hemos podido observar a través de este trabajo, el ser justamente se *esenciaría y presenciaria*²⁷⁴ a lo largo de toda la historia de la metafísica, permitiendo así el advenimiento de *su verdad*; su verdad como aquellas aperturas históricas particulares en las cuales él se *revelaría ocultándose* bajo distintas figuras. Así, al pensar la esencia, se estaría pensando inevitablemente el ser, y, con esto, además la verdad, ya que “*verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser*”²⁷⁵. Por todo lo anterior, Heidegger dice que “*la pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”²⁷⁶. En esta frase se hallaría, pues, la respuesta a la pregunta que ha guiado este trabajo: cuál sería la esencia de la verdad para Heidegger. Ahora bien, ¿cómo entenderla del modo adecuado? Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho respecto al vínculo ser-esencia, y reparando además en que la segunda vez

²⁷³ *Ibíd*em, pg. 170.

²⁷⁴ Para el Heidegger tardío, *anwesen* no significa ya el sólo *estar-presente*, sino que, ante todo, el traer a la presencia, el hacer estar presente o efectuar el advenimiento. De este modo verbal, entonces, es como debe entenderse el ser en relación a la esencia – *wesen* –, y, sobre todo, en el contexto temático de la historia del ser. Respecto a este sentido del *anwesen*, Heidegger señala en *¿Qué significa pensar?* lo siguiente: “*Si decimos a-sistir, an-wesen, entonces entendemos la palabra ‘wesen’ verbalmente y no como sustantivo. Usado en este último sentido y escrito con mayúscula, ‘Anwesen’ nombra algo presente*”. Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires: Nova, pg. 226.

²⁷⁵ *Ídem*.

²⁷⁶ *Ídem*. Al respecto, Alejandro Vigo señala que Heidegger “*resume la posición alcanzada en el escrito – De la esencia de la verdad - en el característico dictum según el cual la esencia de la verdad (Wesen der Wahrheit) es la verdad de la esencia (Wahrheit des Wesens), donde ‘esencia’ adquiere, en el segundo miembro de la sentencia, el sentido verbal que remite al acontecimiento del ser (Seyn), como diferenciación originaria del ser y el ente (Unterschied von Sein und Seiendem)*”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleiteología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 180. El añadido es nuestro.

que se utiliza el concepto esencia en aquella frase se está pensando ésta precisamente de un modo verbal, entonces la frase diría lo siguiente. *La esencia de la verdad*, aquello que caracterizaría a ésta, sería, luego, *la verdad de la esencia*; es decir, la verdad o apertura del ser a lo largo de toda su historia. Así, la esencia de la verdad sería la historia misma del ser en su desvelarse, bajo las distintas figuras que en cada momento lo ocultarían, y se arrojarían el concepto, anquilosado y derivado, de esencia – y también: de fundamento -. Y, de este modo, la esencia de la verdad no sería por tanto nunca una vacía generalidad o abstracción, sino que sería la historia efectivamente real del desvelamiento del ser. Respecto a todo lo anterior, Otto Pöggeler señala muy lúcidamente que *“la pregunta por la esencia de la verdad tiene que tornarse hacia la pregunta por la verdad de la esencia, por la verdad del ser que despliega su esencia según su destino, de manera tal que suscita el error (...) Era necesario para esto que el errar, de tipo único, en que ha caído el pensar: el errar de la metafísica, fuera experimentado como errar. El pensar tuvo que emplazarse en la metafísica, entendida como ese acontecer histórico pendiente aún de decisión”*²⁷⁷. Sólo en el

²⁷⁷ Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, pg. 105. A este mismo respecto, y resumiendo de cierto modo todo el recorrido heideggeriano examinado hasta aquí en torno a la cuestión de la verdad, Alejandro Vigo presenta la siguiente conclusión – que, por su claridad y alcance global, nos permitimos citar en extenso -: *“En el progresivo desarrollo que lleva finalmente al pensar de la Kehre, la temática vinculada con la verdad, como eje del problema del ser como tal, juega, como nadie ignora, un papel fundamental. Si se estudia en detalle el desarrollo de los motivos centrales que en la concepción de Heidegger dan cuenta de la vinculación entre ambos tópicos, el de la verdad y el ser, si se atiende especialmente a los sutiles desplazamientos de la acentuación que cada nueva aproximación al problema trae consigo, se puede detectar la presencia inequívoca de un tenue lazo que une las diferentes estaciones recorridas en un complejo y no siempre lineal proceso de desarrollo. La matriz fundamental dentro de la cual tal proceso de desarrollo, con sus momentos específicos de continuidad y también de ruptura, resulta como tal posible, viene dada, en definitiva, por la concepción radicalmente aleteiológica de la ontología, que Heidegger elabora expresamente ya en la introducción metódica a SZ (cf. § 7), sobre la base de una recepción transformadora de las premisas fundamentales del método fenomenológico. A su vez, dentro de tal matriz fundadora de continuidad, la transición que permite el paso de la concepción más bien estática de la aleteiología presentada en SZ a la posterior concepción eventualista-histórica centrada en la historia del ser, pensando desde la alétheia, no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial, como ontología fundamental, en SZ. La ontología, constituida como aleteiología, alcanza así su dimensión esencialmente kairológica, vale decir aquí: eventualista-epocal, que pone de manifiesto el carácter irreductiblemente epocal del acontecer mismo de la verdad del ser, y ello en una suerte de movimiento en espiral, que radicaliza progresivamente las*

análisis de la la historia de la metafísica – entendida como la historia del olvido del ser – es, pues, donde se logra comprender de manera más acabada qué es lo que significa, en sentido último, verdad – y no-verdad - para Heidegger. Y esto, ya que por todo lo visto a lo largo de este trabajo, sólo es en ella donde la verdad del ser – y no del ente – se despliega cabalmente. De modo correlativo, diríamos también que es sólo gracias a la noción de verdad que hemos podido comprender en sus líneas fundamentales la historia de la metafísica, e, incluso, al ser mismo; pues *la verdad y la apertura son su rasgo fundamental*. Pero, por otro lado, es en esta historia de la metafísica, como señala Pöggeler, donde hemos podido observar el errar, el olvido, el ocultamiento y retraimiento del ser. Con esto, se ha iluminado también una característica esencial de la verdad: su correlato necesario, la no-verdad. “*La no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad*”²⁷⁸, nos dice Heidegger, agregando además que “*el desocultamiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad. En la simultaneidad del desencubrimiento y ocultamiento reina el errar. El ocultamiento de lo oculto y el errar pertenecen a la esencia inicial de la verdad*”²⁷⁹. Verdad y no-verdad se copertenece originariamente, tal como en el ser, que es simultáneamente tanto apertura como retraimiento. Es esta verdad, pues, lo que hemos podido observar en este trabajo: la historia del ser, en su desvelamiento y ocultamiento. Y, además, al ser mismo; en definitiva, esa *Lichtung*, con sus luces y sombras; ese *claro en el que se encuentra lo ente*, y que es, *en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento*.

tendencias incoadas, de uno u otro modo, ya en el comienzo”. Vigo, A. G. (2008). *Verdad, libertad y trascendencia*, en *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos, pg. 182.

²⁷⁸ Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pg. 162.

²⁷⁹ *Ibíd*em, pg. 167.

Bibliografía

Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Cerezo Galán, P. (1963). *Arte, verdad y ser en Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Domínguez, V. (ed). (2009). *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón*. Oviedo: Biblioteca Nueva.

Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen*. Volumen I. Madrid: Ediciones UAM.

Duque, F. (ed). (2008). *Heidegger: Sendas que vienen*. Volumen II. Madrid: Ediciones UAM.

Fraijó, M. (ed). (1995). *Cristianismo e ilustración*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas Publicaciones.

Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Traducción de Ubaldo Pérez Paoli. Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?*. Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova.

Heidegger, M. (1984) *Carta-prólogo a Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, de William Richardson. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Heidegger, M. (1990). *El principio de Identidad*, en *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1990). *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, en *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1997). *Ciencia y meditación*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Traducción de Francisco Soler. Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo. Traducción de Francisco Soler. Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra.

Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann. Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (2006). *El origen de la obra de arte*, en *Arte y poesía*. Traducción de Samuel Ramos. México, D.F.: FCE.

Heidegger, M. (2007). *Carta sobre el <<Humanismo>>*, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2007). *Introducción a <<¿Qué es metafísica?>>*, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *¿Qué es metafísica?*, en *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2013). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Tiempo y ser*. Traducción de José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos.

Husserl, E. (1982). *La idea de la Fenomenología*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: FCE.

Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos.

Platón. (2006). *Diálogos IV. República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque. Madrid: Alianza.

Santo Tomás de Aquino. (1996). *De Veritate*. Traducción, prefacio y notas de Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Santiago: Universitaria.

Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Edición a cargo de Jorge Acevedo. Santiago: Andrés Bello.

Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa.

Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleiteología*. Buenos Aires: Biblos.

von Herrmann, F-W. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Traducción de Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta.