BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía

De camino a la *Kehre*:

La pregunta de Heidegger por la «esencia» de la verdad y del lenguaje en los inicios de los años 30

Tesis para obtener el título de
Maestro en Filosofía

PRESENTA
José Francisco Ramírez Olvera

DIRECTOR DE TESIS
Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Sinodales:
Dr. Jean Orejarena Torres
Dr. Diego Ulises Alonso Pérez

H. Puebla de Z. Septiembre 2023

a Sara
[…] yo no buscaba a nadie y te vi

Estos “comienzos” no quieren terminar *Ser y tiempo*, sino todo el planteamiento es fijado más originariamente y movido a horizontes correspondientes. Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento gana su primera* figura […] Estos trabajos preparatorios son siempre nuevos comienzos, a fin de encontrar la posición fundamental para la pregunta por la verdad del ser [Seyn].

Martin Heidegger, *Meditación*

Agradezco el recibimiento institucional y académico por parte de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Los estudios de posgrado que concluyo gratamente con el presente trabajo no hubiesen sido posibles, ni por asomo, sin el generoso apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) a través de su programa de Becas Nacionales.

Agradezco al Prof. Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez por su invaluable dirección durante todo el proceso de escritura de la presente investigación; sus comentarios, sugerencias y preguntas han posibilitado, sin duda, la profundidad y rigurosidad de lo pensado. Sin contar, además, con su inmensa generosidad en cada uno de los encuentros de diálogo y de convivencia en los que uno siempre se llevó consigo alguna enseñanza y nuevo conocimiento en torno al pensamiento de Martin Heidegger; lo cual, en efecto, ha sido y será una fuente por demás genuina de inspiración. Por el apoyo, apertura, confianza y consideración hacia mí persona lo menos que puedo hacer es agradecer por medio de lo pensado.

Agradezco al Prof. Dr. Jean Orejarena Torres por su incansable manera de transmitir la pasión por la filosofía y, en especial, por el estudio minucioso y preciso de la obra de Martin Heidegger; sin duda, ha sido el ejemplo de lo que es "tener ojos para ver" los fenómenos y lo que tiene que ser pensado. Sus clases han nutrido lo aquí escrito en múltiples y harto valiosos sentidos, como el de la aproximación a las distintas interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles por parte de Heidegger; mismas que aún faltan por recorrer, pero el paso se ha dado. Su consideración para participar en proyectos académicos es, para mí, la prueba fehaciente de su estima y reconocimiento.

Agradezco al Prof. Dr. Diego Ulises Alonso Pérez por su atenta lectura así como por sus sugerencias y comentarios cuando la presente investigación era solamente un "proyecto" por realizar. Hoy tal proyecto finalmente ha sido desplegado. Por lo que espero haber cumplido sus expectativas. Le agradezco también por mostrar cada vez que es posible hacer filosofía desde otros ámbitos, mismos que son tal vez, o muy seguramente, más imperantes que cualquier otro en medio de la indigencia en la que nos encontramos en este nuestro mundo contemporáneo.

Agradezco a todos los profesores, y profesora, con quienes he aprendido no sólo incontables cuestiones y problemas, sino justamente a reflexionar filosóficamente. Cada una de sus clases han sido un valioso ejercicio de pensamiento y de escritura. El "estilo", que es siempre importante, sino acaso fundamental, es cada vez más notorio y creo que se empieza a arraigar en mí de una manera que me resulta estimulante, o por lo menos interesante

Agradezco a mis compañeras y compañeros de la Maestría en Filosofía que me han acompañado durante este proceso. Cada plática, desayuno, comida, café o cerveza compartida ha sido, sin lugar a duda, parte crucial de la escritura de la presente investigación. Juanjo, Fer, Lau y María, les agradezco, sobre todo, por soportar mis charlas sobre Heidegger y mis quejas sobre las cosas del mundo. Les estimo, admiro y quiero.

Agradezco a los "oscuros metafísicos" que, desde mi tierra natal, me han acompañado de una manera u otra durante todos estos años. Aún a la distancia, la amistad, admiración, estima y cariño se vuelven aún más fuertes y patentes. Helena, Fannie, Carlos, Chucho y Diego, a todes ustedes, gracias.

Agradezco el más valioso de los apoyos a mis padres, Adela y Pancho, así como a mis hermanas, Giovanna y Viviana. Sin ellas y él, el trabajo y la vida no serían posibles. Espero corresponderles cada día por todo el amor, comprensión y cuidado que me han brindado. Por todo, siempre gracias.

Agradezco finalmente, pero con la más genuina y verdadera pasión (πάθος), a Sara Núñez quien ha estado presente durante todo el desarrollo de la presente investigación. Sin ella, este trabajo no hubiese sido siquiera concebible, y ni mucho menos realizable. Cada palabra de lo aquí pensado no es otra cosa sino un intento por corresponder al amor, cariño, comprensión y cuidado que me ha brindado desde el primer día en que hemos estado juntos.

H. Puebla de Z. Septiembre 2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 8

CAPÍTULO PRIMERO

VERDAD Y LENGUAJE:
LA REFLEXIÓN DE HEIDEGGER EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL 12

§ 1. HEIDEGGER Y LA TAREA DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL: LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER 14

a. El sentido de la "ontología fundamental" 14
b. La repetición [*Wiederholung*] de la pregunta por el ser 17
c. La analítica del Dasein 21

§ 2. HEIDEGGER Y ARISTÓTELES: LA PREGUNTA POR LA VERDAD Y EL LENGUAJE EN LOS CURSOS DE MARBURGO ENTRE 1924-1926 26

a. La lectura Heideggeriana sobre Aristóteles 26
b. El λόγος como lenguaje en la *Retórica*: curso en Marburgo de 1924 28
    i. La recuperación no-retórica en torno al λόγος 28
    ii. El Dasein como ζώον λόγον ἔχον 30
    iii. Hablar y escuchar: El λόγος como doble posibilidad de la existencia 32
    iv. La retórica en tanto posibilidad (δῦναμις) 34
c. Una lógica de la verdad en el *De Interpretatione*: curso en Marburgo de 1925/26 36
    i. La tarea por renovar el sentido originario de la verdad (αλήθεια) y del lenguaje (λόγος) 36
    ii. Los tres supuestos de la metafísica sobre el lugar de la verdad y del lenguaje en Aristóteles 38
    iii. El lugar de la verdad no es el λόγος, sino lo contrario 39
    iv. El poder ser verdadero o falso según el descubrir y el ocultar 41
    v. La estructura σύνθεσις y διαίρεσις 42
    vi. La estructura "en tanto que" (*Als-Struktur*) 47
    vii. La voz del λόγος según el habla descubridor de la existencia, del Dasein 50
d. Un balance: Heidegger y la estancia aristotélica 54

§ 3. DASEIN, VERDAD Y LENGUAJE: LA FORMULACIÓN EXISTENCIARIA DE *SER Y TIEMPO* EN 1927 57

a. Dasein y lenguaje 57
    i. El poder articulador del habla [*Rede*] en tanto existenciario 57
    ii. La diferencia entre habla [*Rede*] y lenguaje [*Sprache*] 60
    iii. Sobre el escuchar y el callar 62
b. Dasein y verdad 64
    i. El fenómeno de la verdad en el marco de la ontología fundamental 64
    ii. La comprensión tradicional de la verdad, la *adaequatio* 66

iii. La aperturidad del Dasein y la comprensión originaria de la verdad, la αλήθεια....68
iv. El Dasein *es* en la verdad (¿y en la no-verdad?) 71

CAPÍTULO SEGUNDO

VERDAD, NO-VERDAD Y ESENCIA:
LA RELFEXIÓN DE HEIDEGGER EN LOS INICIOS DE LOS AÑOS 30 74

§ 4. EL «MISTERIO DE LA VERDAD (Y LA NO-VERDAD) EN LA CONFERENCIA "DE LA ESENCIA DE LA VERDAD" DE 1930....78

a. Sobre las distintas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad"....78
b. La pregunta por la *esencia* de la verdad 81
   i. El concepto tradicional de la verdad 82
   ii. La posibilidad de la coincidencia 85
   iii. Libertad y dejar-ser desocultante 86
c. La pregunta por la *inesencia* de la verdad 91
   i. Libertad y no-dejar-ser ocultante 93
   ii. El misterio [*Geheimnis*] de la ocultación de lo oculto 95
   iii. El Dasein y la *insistente* errancia de la existencia....97
d. La esencia plena de la verdad....99

§ 5. HEIDEGGER Y PLATÓN, LA LECTURA EN TORNO A «LA PARÁBOLA DE LA CAVERNA» EN LA *REPÚBLICA*: CURSO EN FRIBURGO DE 1931/32....101

a. Heidegger y el "problema de la lectura de la tradición 101
b. La imagen-sentido [*Sinnbild*] en la "parábola de la caverna" 106
c. La pregunta por la *esencia* de la verdad, del sentido [*Sinn*] al acontecer [*Geschehen*] 109
d. El giro de la verdad, de la αλήθεια a la ὀρθότης: un recorrido por los cuatro estadios del acontecer de la verdad....111
   i. Primer estadio 111
   ii. Segundo estadio 113
   iii. Tercer estadio....117
   iv. Cuarto estadio 127
   v. La idea del bien, τὸ ἀγαθόν: La posibilitación del ser y de la verdad....133
   vi. La corrección (ὀρθότης) de la mirada y la transformación de la *esencia* de la verdad 136

CAPÍTULO TERCERO

LENGUAJE, SILENCIO Y ESENCIA:
LA RELFEXIÓN DE HEIDEGGER EN LOS INICIOS DE LOS AÑOS 30....140

§ 6. EL SILENCIO COMO ORIGEN Y FUNDAMENTO DEL LENGUAJE: CURSO DEL RECTORADO EN FRIBURGO DE 1933/34....144

a. Ser y verdad....144

i. La insidiosa y a la vez inevitable pregunta por la *esencia* (de la verdad) 145
ii. La pregunta por la esencia y el regreso al comienzo griego 148
iii. Heráclito en escena: sobre el significado de Πόλεμος 150
b. La pregunta por la esencia del lenguaje 156
i. La *conmoción* de la gramática 157
ii. Origen y fundamento del lenguaje: el poder guardar silencio [*Schweigenkönnen*] 161
iii. Silencio: la reunión [Sammlung; λέγειν] de la apertura de la totalidad de los 165

§ 7. LA CONMOCIÓN [*ERSCHÜTTERUNG*] DE LA LÓGICA Y EL CAMINO HACIA LA POESÍA: CURSO DEL POSTRECTORADO EN FRIBURGO DE 1934 169

a. «*Ich lese Logik*» 169
i. Λόγος, lógica y pensamiento 171
ii. La *conmoción* de la lógica 178
iii. La pregunta por la *esencia* del lenguaje 181
b. El camino hacia la poesía 186
i. El lenguaje originario 187

CONCLUSIÓN 191

BIBLIOGRAFÍA 196

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Martin Heidegger, como sabemos, sufre un viraje durante los primeros años de la década de 1930, el cual se conoce justamente como la *Kehre* [«viraje», «giro», «vuelco»]. Este episodio de su pensamiento no representa un "borrón y cuenta nueva" para con lo trabajado anteriormente en la ontología fundamental; desplegada en la década de 1920 y cuyo núcleo temático lo hallamos en la obra *Ser y tiempo* de 1927. Sino más bien en una suerte de radicalización de aquello, y en la cual se pretende acceder al acontecer mismo del ser. Pero esta vez el camino en miras de tal empresa no es proporcionado a partir del análisis de la constitución ontológica del Dasein; partiendo así desde dicho ente hacia el ser. En cierto sentido, se puede decir que el camino es el contrario: del ser al Dasein. Pues como el propio Heidegger señala, no se puede seguir preguntando por el ser partiendo del ente, más bien, escribe, "tiene que ser pensado desde él mismo"[1].

Sin embargo, la *Kehre* demanda otro modo de preguntar al respecto, de suerte que la pregunta directriz del pensar ontohistórico deja de ser aquella que interroga por el *sentido* del ser, como se plantea en *SyT*, y se transforma entonces en la pregunta por su *verdad*[2]. Con este *vuelco*, lo que está en juego es la posibilidad de que la verdad del ser sea de algún modo traída o llevada al lenguaje[3], por lo que se precisa de una atención especial para con estas dos cuestiones: la verdad y el lenguaje. Pues "El preguntar por la verdad del ser [Seyn] no es computable desde lo vigente"[4], es decir, desde una determinación de la verdad entendida como "adecuación" o "correspondencia", así como tampoco de una concepción del lenguaje en tanto que instrumento de comunicación y transmisión de información, misma que a la vez hunde sus raíces en una determinación lógico-gramatical. Pero ni siquiera desde lo trabajado en la ontología fundamental en torno a la verdad y el lenguaje, pues lo analizado en ese primer momento se muestra en cierta medida insuficiente en miras a lo planteado en el pensar ontohistórico; sin que tal cosa represente, vale decir, algo así como un retroceso para con el avance obtenido al haber desmantelado la regia comprensión de éstos (la verdad y el lenguaje) según los presupuestos (mas no todos) de la metafísica tradicional y (re)conducirlos hacia una determinación más originaria, como podemos constatar, respectivamente, en los §34 y §44 de *Ser y tiempo*. Así lo expresa Heidegger en un pasaje de *Carta sobre el humanismo*: "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"[5]. De allí que se vuelva imperante una reflexión radical en la que se pregunte por la *esencia* tanto de la *verdad* así como del *lenguaje*. Pues al plantearse esta pregunta se busca entonces sobrepasar lo dicho en el marco de la ontología fundamental para luego habilitar el tránsito hacia el pensar ontohistórico. ¿Pero cómo se efectúa este paso?

---

[1] Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. (Acerca del evento)*, Buenos Aires, Biblos, 2003, § 2., p. 24 / GA 65, § 2., p. 7.

[2] *Cfr., Idem.* / "La pregunta por el ser es la pregunta por la verdad del ser. Realizada y concebida históricamente se convierte en la *pregunta fundamental*." / GA 65, p. 7.

[3] *Cfr.,* Peter Trawny, *Heidegger. Una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017, p. 144. / [La] perspectiva del «sacudimiento de la lógica» (GA 38, 170) reacciona al problema de cómo el ser puede ser llevado adecuadamente al lenguaje, puesto que se sustrae «a la representación gramatical del lenguaje»".

[4] Martin Heidegger, *Op. cit.*, § 4., p. 27. / GA 65, § 4., p. 10.

[5] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2013, p. 38. / GA 9, p. 328.

En el curso del semestre de invierno de 1933/34, el pensador de Meßkirch dicta un par de lecciones bajo el título respectivo de "La pregunta fundamental de la filosofía" [*Die Grundfrage der Philosophie*] y "De la esencia de la verdad" [*Vom Wesen der Wahrheit*]. En ésta última encontramos una pista de interpretación desde la cual es posible encabalgar la presente investigación. Leemos las palabras del filósofo alemán en el parágrafo 5 de la lección referida:

> El poder guardar silencio es el origen y fundamento del lenguaje. Obsérvese que con esta proposición paso decisivamente de lo dicho en *Ser y tiempo*, §34, página 164 y siguientes. Allí, el lenguaje fue efectivamente puesto en relación esencial con el guardar silencio; el *punto de partida* para una concepción suficientemente originaria de la esencia, en oposición a la "filosofía del lenguaje" que ha reinado hasta ahora. Y sin embargo, no vi lo que realmente tiene que seguirse de este punto de partida: el silencio no es sólo una posibilidad *ulterior* del discurso, sino que el discurso y el lenguaje *surgen del silencio*. En los últimos años, he vuelto a analizar estas relaciones y a trabajarlas.[6]

Y dichas relaciones que el pensador alemán reconoce que ha regresado en los últimos años no refieren sólo a aquella mentada entre el lenguaje y el silencio, sino también la relación entre la *esencia* de la verdad y del lenguaje; y, además, ésta última en dirección hacia la poesía en tanto lenguaje originario. Como vemos, durante el análisis de esa segunda lección del curso, la reflexión sobre la esencia de la verdad desemboca en la necesaria tarea de preguntar también por la determinación esencial del lenguaje, pero esta vez yendo más allá de lo planteado en la ontología fundamental. Y si tomamos en consideración que el propio Heidegger reconoce que en esos últimos años de su reflexión se ha dedicado al trabajo de revisión y, sobre todo, de (re)elaboración de tales cuestiones, podemos inferir que el énfasis en torno a la verdad y el lenguaje no es un asunto que ocurre primariamente «*tras*» sino «*de camino*» la *Kehre*. Es decir, la centralidad de ambas cuestiones tiene su génesis durante los primeros años de la década de los 30 y encontrará su apogeo en lo trabajado en los *Aportes a la filosofía…* así como en las distintas meditaciones tardías.

Por lo que con la cita del volumen 36/37 de la *Gesamtausgabe* tenemos la seña, en palabras de Heidegger, de que en esos primeros años de la década se ha dedicado al trabajo en torno a la verdad y al lenguaje, en donde la preocupación temática está dirigida hacia su determinación esencial. No obstante, ¿cómo es que este trabajo de reflexión tiene repercusión directa con lo que será la *Kehre* de su pensamiento?

Pues bien, la pregunta del pensar histórico del ser, en tanto que pregunta por su verdad, se plantea con la intención de mostrar el nexo entre el ser y la verdad de modo originario; es decir, en donde la verdad del ser acontezca en el esenciarse de éste mismo[7]. Se reflexiona, así, la procedencia que tiene la verdad para con el ser, lo cual, sin duda, supera la idea de la verdad en términos de un existenciario, como expresión de la aperturidad del Dasein. Este vuelco de la cuestión de la verdad ocurre precisamente desde inicios de 1930. Peter Trawny escribe sobre esto: "Con la conferencia «De la esencia de la verdad», dada en 1930, ese pensamiento [de *Ser y tiempo*] se desplaza hacia la significación de que este «claro» es la

[6] Martin Heidegger, *Being and Truth*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 86-87 / GA 36-37, pp. 109-110. (Traducción propia)

[7] Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía…*, § 224., p. 280 / GA 65, § 224., p. 348. / "La esencia de la verdad se encuentra en esenciarse como lo verdadero del ser [Seyn], y de este modo hacerse origen para el abrigo de lo verdadero en el ente […] La pregunta-previa por la verdad es al mismo tiempo la pregunta fundamental por el ser [Seyn], éste en tanto evento se esencia como verdad".

verdad o «desocultación» (*alétheia*)"[8], que encontrará resonancia, posteriormente, en *Aportes a la filosofía* al tiempo en que con el cambio de determinación esencial de la verdad se habilite "captar en la «esencia» o en el «esenciar» de la verdad» encubrimientos que han de entenderse no como notas del ente, sino del ser"[9]. Por lo que tiene pleno sentido entonces hablar de la tematización de una historia del ser mismo en su verdad[10].

Por otro lado, en lo concerniente al lenguaje, y reteniendo lo dicho por Heidegger en la lección invernal de 1933/34, lo que se muestra es que la pregunta por su esencia precisa de una reflexión en la que el origen del lenguaje se encabalgue hacia el silencio y, a la vez, hacia el decir de la palabra poética. Este replanteamiento de la cuestión del lenguaje ocupará un lugar importante en la reflexión heideggeriana en los inicios de la década del 30, teniendo su alcance y resonancia en los *Aportes a la filosofía* y, por ende, en ese *viraje* hacia el pensar ontohistórico. Pues, nos dice Alejandra Rangel, "El silencio dará razón del ocultamiento del ser como el ser mismo que se silencia en el lenguaje y acontece en el decir"[11], posibilitando así no un nuevo lenguaje para con el ser, sino hacer que el lenguaje hable esencialmente, que sea un ámbito para el esenciarse del ser en su verdad por medio del decir poético en la palabra de Hölderlin, particularmente.

Hallamos, pues, una serie de indicaciones que surgen a partir de lo trabajado por Heidegger durante los primeros años de la década del 30, mismas que posteriormente tienen una remisión o impacto directo en el despliegue del pensar ontohistórico. Esto nos permite proponer la premisa de que, al tomar como referencia esta reflexión sobre la esencia de la verdad y el lenguaje, es factible entender la transición hacia el pensamiento histórico del ser, la *Kehre*.

Por tanto, la presente investigación tiene el cometido de dilucidar la pregunta por la *esencia* de la verdad y del lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger durante los primeros años de la década de 1930, tal cosa con el fin de hacer comprensible la *Kehre* en la reflexión heideggeriana tomando como pauta interpretativa el cambio de determinación esencial para con dichas cuestiones. Nos interesa mostrar, pues, que la preocupación por la esencia de la verdad y el lenguaje es decisiva para hilar de mejor forma el tránsito de Heidegger hacia el pensar histórico del ser.

Para ello, la investigación tendrá un enfoque histórico y temático; el uno complementando al otro. Con el primero, se busca la precisión respecto al cuándo y dónde de las lecciones y conferencias impartidas por Heidegger; con el segundo, se busca la precisión respecto al qué y cómo de lo que es tematizado en aquéllas. Este enfoque de investigación pretende servir para no perder de vista el uso y cambio que el autor hace de los conceptos y términos fundamentales durante el periodo específico que nos interesa profundizar. En suma, el perfil metodológico nos ayudará para el cuidado de los términos que irán poco a poco surgiendo,

---

[8] Peter Trawny, *Op. cit.,* p. 119.

[9] *Idem.*

[10] En este planteamiento coincide también en parte von Herrmann cuando señala que "A la experiencia que la vía de la Historia del Ser hace de la esencia de la verdad como verdad del se es inherente […] la experiencia de la doble no verdad, que en cuanto tal pertenece al edificio esencial de la verdad del ser. En su planteamiento, esta experiencia se encuentra en las *Contribuciones a la filosofía* […] Una exposición previa de la experiencia de la verdad por vía de la Historia del Ser la hallamos en el escrito *Sobre la esencia de la verdad*." *Cfr*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Lógica y verdad en la perspectiva del Ereignis" en *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 93.

[11] Alejandra Rangel, *Silencio, lenguaje y ser. Heidegger y la sigética*, Nuevo León, Vaso Roto/Fondo Editorial de Nuevo León/Universidad Autónoma de Nuevo León, 2020, p. 86.

cómo se van entendiendo y empleando con el paso de los años; logrando así que la investigación quede acotada y delimitada lo más posible según un margen de comprensión justificado y coherente, sin terminar cayendo en algún posible anacronismo conceptual dentro del propio pensamiento heideggeriano.

El hilo conductor de la investigación se basará en el propio despliegue del pensamiento del filósofo alemán, lo cual se ha vuelto más claro gracias a la publicación de la edición integral (*Gesamtausgabe*). El marco de investigación se definirá, primero, a través de las obras que se encuentran en el contexto de la ontología fundamental, seguidas de las obras entre los años de 1930 y 1934, en las cuales se aborda explícitamente la pregunta por la esencia de la verdad y del lenguaje.

En este sentido, nos apoyaremos en los siguientes volúmenes como punto de referencia: en el marco de la ontología fundamental **(Capítulo Primero)**: GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Semestre de verano de 1924 / GA 21, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Semestre de invierno de 1925/1926 / GA 2, *Ser y tiempo* de 1927. De camino a la *Kehre* **(Capítulo Segundo y Tercero)**: GA 9, "De la esencia de la verdad" en *Hitos* de 1930 / GA 80.1, "Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* (Cuatro versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad") / GA 34, *De la esencia de la verdad*. Semestre de invierno de 1931/34 / GA 36/37, "Vom Wesen der Wahrheit" en *Sein und Wahrheit*. Semestre de invierno de 1933/1934 / GA 38, *Logik als die Frage nach Wesen der Sprache*. Semestre de verano 1934 / GA 38a, *Logik als die Frage nach Wesen der Sprache.* Semestre de verano de 1934 (Manuscrito original).

CAPÍTULO PRIMERO

VERDAD Y LENGUAJE:
LA REFLEXIÓN DE HEIDEGGER EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

La lógica investiga el hablar […] en tanto que éste descubre; su tema es el habla, y concretamente con relación a la verdad […] sólo en la medida en que se ha aclarado lo que significa verdad estamos en condiciones de comprender propiamente el habla, el lógos.

Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*[12]

PREÁMBULO

Si queremos mostrar el cambio de determinación esencial para con la verdad y el lenguaje, mismo que se efectúa en el pensamiento de Martin Heidegger durante sus primeros años de trabajo en la década de 1930, es pues indispensable detenernos, antes, en el primer gran momento de su pensamiento: la ontología fundamental. Esto con el propósito, por un lado, de delinear y comprender dicha estación (es decir, responder a las preguntas: ¿Qué entender por ontología fundamental? ¿Qué es lo que se propone en ella? ¿Cómo es abordado el problema planteado?); y, por otro lado, de enfocarnos en el modo según el cual, en tal estación, es que se comprende la verdad y el lenguaje. Así tendremos un punto de referencia y, por ende, también de comparación (y cotejo) al tiempo en que nos dediquemos al estudio de las lecciones y conferencias de inicios de los años 30 en las que Heidegger constantemente va realizando una reelaboración de ambas cuestiones; de forma que nos sea, con ello, más claro el cambio de determinación *esencial* en torno a la verdad y el lenguaje.

De este modo, lo que pretendemos en este primer capítulo es explorar y esclarecer la reflexión que hace el filósofo de Meßkirch acerca de la verdad y del lenguaje a lo largo de la ontología fundamental. En virtud de tal tarea, y como adelantamos, un primer momento lo dedicaremos para responder las preguntas antes planteadas y, así, redondear una concepción general de ese programa de trabajo heideggeriano. Luego, y moviéndonos en ese marco interpretativo, pasaremos a la revisión propiamente temática sobre la verdad y el lenguaje en la lección *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18) de 1924, *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) de 1925/26, así como en el tratado de 1927, *Ser y tiempo* (GA 2). Al final de este recorrido, habremos trazado el modo de abordaje del filósofo alemán durante la ontología fundamental en torno a la verdad y el lenguaje, así como la concepción que tiene de tales cuestiones en ese momento. En pocas palabras, habremos expuesto el qué y el cómo de la verdad y del lenguaje en el decurso de la ontología fundamental.

[12] Martin Heidegger, *Lógica, la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 16 / GA 21, p. 7. / Por las características de la propia investigación, una vez hecha la referencia directa (es decir, la situada en la redacción del texto, la mayoría de las traducciones al español o al inglés) se indicará a la par el volumen correspondiente a la obra integral de Martin Heidegger, esto señalado con la sigla GA (*Gesamtausgabe*), seguido del volumen y, si el caso lo requiere, la numeración de la versión alemana (o parágrafo, en su defecto). Todo divido por diagonales.

§ 1. HEIDEGGER Y LA TAREA DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL: LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

a. El sentido de la "ontología fundamental"

Por las características de la presente investigación, no realizaremos una digresión extensiva con el fin de justificar nuestra delimitación de la ontología fundamental en tanto que primer gran momento del pensamiento de Heidegger. Pero no nos exime, desde luego, de ofrecer una aclaración al respecto; hay decisiones que deben ser sostenidas, pues éstas, como en todo trabajo de investigación, destinan su despliegue ya sea en mayor o menor grado. Veamos esto.

Si por ontología fundamental [*Fundamentalontologie*] entendemos la concepción más acabada de su pensamiento, desde los cursos tempranos de Friburgo en 1919 hasta la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 (así como algunas reflexiones anteriores al inicio de la década de 1930), y en donde la pregunta por el ser orienta el desarrollo de la investigación, no queremos decir por ello que el camino del pensamiento de Heidegger estuviera preestablecido de antemano. Caer en este tipo de tentaciones interpretativas al tiempo de reconstruir su pensamiento nos conducen fácilmente a creer que todo su trabajo desde el *Kriegnotsemester* (GA 56/57) se llevó a cabo con el fin de desembocar en el proyecto de *Ser y tiempo*. En todo caso, quizá sea lo más adecuado decir que, efectivamente, el camino recorrido por Heidegger durante tales años conduce a la ontología fundamental, pero no en tanto que un camino previamente trazado, sino como un viaje que constantemente va adquiriendo cierta forma y estructura. Pues es evidente que Heidegger no inaugura su despliegue filosófico teniendo perfectamente en mente la pregunta por el ser, tal y como la conocemos, como si fuese una preocupación innata de su pensamiento.

En este sentido, podemos señalar que, si bien la pregunta por el ser otorga consistencia y unidad al camino filosófico heideggeriano, lo cual es más que sostenible y justificado mirando en retrospectiva, "ésta no refiere a un planteamiento homogéneo y unilateral, sino a múltiples recovecos, atajos y a veces callejones sin salida que obligaron siempre a reiniciar una y otra vez"[13], en palabras de Ángel Xolocotzi. Esto se muestra de forma clara una vez que nos adentramos en el estudio del pensamiento del joven Heidegger (así como también de un Heidegger tardío), pues vemos el esfuerzo reelaborativo en su modo de hacer filosofía. Y si le damos crédito a ésto, es decir, que se trata de un trabajo de continua reelaboración, no erramos entonces al decir que la pregunta por el ser tiene su origen o, si se prefiere, su derivación de la preocupación por la vida fáctica que el filósofo despliega desde los primeros años de docencia en Friburgo. Siendo así, los cursos tempranos no representan simplemente un ejercicio filosófico que tiene por tema "la vida" y que, por motivos azarosos, repentinamente pareciera que Heidegger abandona en pos de la pregunta por el ser. Por el contrario, la preocupación por la vida es el nexo o, en todo caso, el puente a través del cual se llega a la pregunta por el ser, de modo tal que no se habla de un "cambio" o "desplazamiento" contingente en su pensamiento, sino de una confección persistente.

La preocupación por la vida y la pregunta por el ser están estrechamente conectadas, por lo que sería un error comprenderlas independientemente; como dos "temas" a los que nuestro autor les dedicó atención durante cierto tiempo de su pensamiento. Desde las lecciones de postguerra, en 1919, es notoria la intención de Heidegger por encontrar el modo de acceso

[13] Ángel Xolocotzi, *Facetas Heideggerianas*, México, Libros de Homero, 2009, p. 17.

adecuado para con la vivencia del mundo circundante[14], y con este aseguramiento respecto al método de acceso poder entonces aprehender la vida desde su propio modo de darse. Luego, en lo que podemos llamar como la "preocupación conceptual" en las lecciones sobre fenomenología de la religión, del año 1920/21, el pensador alemán reflexiona sobre una determinada forma de conceptualizar e "indicar" aquello que es dado en la experiencia de la vida fáctica, es decir, articular conceptualmente la forma en que originariamente se vive la vida mediante lo que Heidegger designa en tanto que "indicadores formales" [*Formalanzeigen*][15]. Pero tal vez sea hasta la redacción del *Informe Natorp* (GA 62), en 1922, cuando se muestra de forma aún más precisa ese "puente" que conduce de la preocupación por la vida hacia la pregunta por el ser (de esa vida), y en donde, además, encontramos las primeras menciones de una "ontología fundamental".

Leemos en el *Informe Natorp*:

> [La] filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. Y […] si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro […] a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas […] entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto de estudio a la vida fáctica con respecto a su facticidad. El modo de su investigación es la interpretación de este sentido del ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales […] La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*.[16]

Este extracto del texto de 1922, el cual fue elaborado a petición del filósofo Paul Natorp y se inserta dentro de la serie de lecturas que Heidegger realiza sobre Aristóteles, puede entenderse como un "bosquejo proyectivo" de los resultados filosóficos obtenidos hasta ese momento, debido a lo cual "Constituye además la célula germinal de *Ser y tiempo*"[17], en palabras de Peter Trawny. Pues tal concepción de la labor de la filosofía, esto es, en tanto que una fenomenología ontológica que sirva de base o fundamento de toda ontología, esto a través de una hermenéutica en el que se hagan explícitas las estructuras ontológicas del ser de la vida en su facticidad, tomará una vez en Marburgo (y pasando a través de los tratados sobre el tiempo, es decir*: El concepto de tiempo* de 1924 (GA 64) y *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* de 1925 (GA 20), así como por el curso *Lógica. La pregunta por la verdad* de 1925/26), el decurso propicio para su maduración en 1927 con la publicación de *Ser y tiempo*.

Otro punto significativo en el *Informe Natorp* para destacar es el siguiente: "El objetivo de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico"[18], idea que, sin duda, no está muy alejada de lo que podemos leer, por

---

[14] *Cfr*., Martin Heidegger, "§ 14. La vivencia del mundo circundante" en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 85-88. / GA 56/57.

[15] *Cfr*., Martin Heidegger, "§ 13. El anuncio formal" en *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 91-94. / GA 60.

[16] Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp],* Madrid, Trotta, 2002, pp. 45-46. / GA 61. (Las cursivas son mías)

[17] Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017, p. 39.

[18] Martin Heidegger, *Op. cit*., p. 31.

ejemplo, en el § 4 de *Ser y tiempo* cuando el filósofo alemán escribe que "la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, debe ser buscada en la analítica existencial del Dasein"[19], esto es, desde el esclarecimiento de los rasgos ontológicos propios del ser de este ente en particular; y que representa, vale decir, el hilo conductor de la ontología fundamental, misma que abordaremos con mayor detalle en el tercer apartado del presente capítulo.

Así pues, como vemos, uno de los puntos clave dentro del pensamiento de Heidegger es el traslado de la preocupación por la vida hacia la pregunta por el ser[20], pues con ello se da el puente desde el cual es posible comprender (o al menos sirve como pauta interpretativa) aquello que distinguimos como el primer gran momento de la filosofía heideggeriana: la ontología fundamental. ¿Pero por qué se dice que es "el primero" si, como sucintamente hemos descrito, hay todo un camino anterior del que sería erróneo querer prescindir? ¿La preocupación por la vida no es, en todo caso, ese "primer" gran momento del pensar heideggeriano? Pues bien, si la pregunta por el ser es, tal y como indicamos, la directriz de todo el decurso filosófico del pensador de la Selva Negra, aún con todos los cambios y derivaciones que ya desde sus lecciones tempranas se hacen notar de forma evidente, y si la ontología fundamental es el nombre que se otorga al intento por "reavivar" la inquietud para con dicha pregunta, podemos señalar entonces que con el proyecto de *Ser y tiempo* en 1927 el pensamiento de Heidegger llega a un cierto "clímax" o "cumplimiento" tanto metodológico como temático desde el cual encabalgar dicha empresa. Tal es la razón por lo que en la presente investigación distinguimos como primer gran momento de su pensamiento a la ontología fundamental, sin que, con ello, por supuesto, se ignore todo el trayecto previo; al contrario, pues con esta distinción se reconoce el hecho de que ese trayecto (que son sus lecciones tempranas) es parte constitutiva del mismo y sin el que es difícil de entender en toda su elaboración.

Además, con esto nos liberamos de la comprensión "destinal", por llamarle así, que ve en el pensamiento heideggeriano el baluarte de la pregunta por el ser, como si ésta estuviera presente, como ya señalamos, desde siempre en la reflexión del filósofo alemán. Pues hemos tratado de mostrar que se trata más bien de una pregunta que con los años se hace patente y que sólo hasta determinado momento, a saber, desde la concepción de una ontología fundamental, es que puede decirse que tal pregunta es la directriz de su pensamiento.

En suma, la ontología fundamental es la parada de un camino filosófico que ha adquirido determinada madurez, la cual habilita ser algo así como un punto de anclaje o de referencia en miras de la comprensión en torno a la verdad y el lenguaje en ese marco de su pensamiento. Y si bien la ontología fundamental empieza a despuntar desde el *Informe Natorp*, como recuperamos en ambas citas, sólo hasta los cursos de Marburgo se gesta una concepción más acabada y perfilada de lo que explícitamente encontramos en la redacción del tratado de *Ser y tiempo*. Por esto que en el apartado 2 del presente capitulo nos dediquemos al estudio de las lecciones *Conceptos básicos de la filosofía aristotélica* de 1924 y *Lógica. La pregunta por la verdad* de 1925/26; y posteriormente, en el apartado 3, en el *opus magnum* de 1927, pues tenemos, allí, una elaboración lo suficientemente cristalizada sobre la verdad y el lenguaje desde la cual establecer una referencia para con el cambio de determinación esencial a partir de la década de 1930.

[19] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, § 4., p. 34 / GA 2, § 4., p. 18.
[20] *Ibid*., p. 40.

b. La repetición [*Wiederholung*] de la pregunta por el ser

Ahora bien, y más allá de esta demarcación para con el camino filosófico heideggeriano, ¿qué es lo que se propone temáticamente en la ontología fundamental; ¿en dónde radica eso fundamental que se nombra en dicho proyecto de trabajo? Paradójicamente, lo fundamental no reside en nada nuevo u "original" dentro de la historia de la filosofía occidental, sino en la repetición [*Wiederholung*] definitiva (hasta ese momento) de la antigua pregunta por el ser. La denuncia heideggeriana sobre el olvido del ser, más específico, de su preguntar, propicia la imperiosa tarea de encontrar un modo de preguntar que sea lo suficientemente radical en comparación con lo que encontramos durante el decurso de la metafísica. Por ello que no se trate entonces de querer responder de forma "adecuada" ni de dar nuevas respuestas, sino de hallar un preguntar radical. Pues intentar dar respuesta a la pregunta es adelantar demasiado la tarea; sin un preguntar preciso no puede siquiera pensarse en algún tipo de respuesta. Como leemos en el primer parágrafo de *Ser y tiempo*: "repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta"[21].

La ontología fundamental no es otra cosa, sino la empresa filosófica heideggeriana en la cual se pone en juego toda posible filosofía, si es que por ésta comprendemos, desde los albores mismos del pensar, toda reflexión sobre el ser. En ella, este "elaborar de una vez por todas el planteamiento" de la pregunta, además de indicar la "repetición" de la misma, quiere decir que dicha repetición tiene que retrotraerse lo suficiente de tal suerte que, en su preguntar, el ser sea de algún modo accesible para la reflexión. La repetición de la pregunta por el ser es, así, un esfuerzo tanto "radical" a la vez que "fundamental", pues en su (re)planteamiento convergen dos cuestiones. Por un lado, la reanimación temática de la propia filosofía, esto es, el ser, y de esto que sea una labor radical al involucrar el decurso de todo el pensamiento filosófico; y, por otro lado, la reanimación debe penetrar en la raíz última de lo puesto en cuestión, es decir, tiene que poseer un carácter fundamental en miras de la tarea, como ya señalamos, de volver accesible eso que en la historia de la filosofía es identificado bajo el término "ser".

Sin embargo, la repetición de la pregunta, teniendo que plantearse radical y fundamentalmente, no puede significar algo así como un traer la cuestión del ser al centro de la reflexión según un modo nunca visto, así como tampoco una repetición literal de la misma pregunta; la repetición no tiene que ver con la originalidad, sino más bien con la "originariedad". Por esto, y en palabras de Arturo Leyte, "una reiteración consiste en traer de nuevo delante algo, y ese «de nuevo» entraña siempre una modificación"[22], y en el caso que nos interesa, quiere decir entonces que tal modificación tiene que verse reflejada en el planteamiento mismo de la pregunta. En otras palabras, en la repetición no puede "preguntarse" ya del mismo modo como lo hiciese la tradición metafísica, sino que es preciso, por decir así, "desplazar" el ámbito del preguntar en cuanto tal. Pero ¿hacia dónde habrá de desplazar el ámbito desde el cual plantear la cuestión del ser?

Si la metafísica, y que para Heidegger representa no menos que todo el decurso filosófico desde Platón y Aristóteles[23], se caracteriza por la comprensión que hace del ser un "algo"

[21] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*… § 1., p. 5. / GA 2, § 1., p. 6.

[22] Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 57.

[23] *Cfr*., Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en *Tiempo y ser* (GA 14), Madrid, Tecnos, 2011, p. 96. / "La Filosofía es Metafísica […] La Metafísica piensa al ente como ente, en la forma del

(llámese εἶδος, οὐσία, *subiectum*, *ens*, *cogito*, y demás determinaciones), es decir, y dicho en términos de la ontología, un "ente", la pregunta directriz de la misma reza de la siguiente forma: ¿qué es el ser? En donde lo preguntado presupone una identificación entre el ser y ese "algo" de lo que se busca un "qué", de manera que tal preguntar anda detrás, por decirlo así, no tanto del ser, sino más bien de ese "algo" o "ente" de lo cual se dice que el ser "es". Con esto, además, se establece que aquello de lo que se predica del ser se encuentra ya de un modo u otro puesto en la presencia, que es reconocible en la medida en que siempre se mantiene "puesto allí", presente, inmutable, inalterable. No se trata de otra cosa, sino de lo que después el filósofo de Friburgo designa como "metafísica de la presencia".

En un texto de casi una década posterior a la publicación de *Ser y tiempo* –pero que no desentona, al menos en este punto–, podemos leer la siguiente precisión al respecto del modo de pensar de la tradición metafísica:

> Todas las determinaciones hasta ahora enumeradas del ser [Heidegger menciona algunas de las que ya referimos, sobre todo la de εἶδος, y añade la determinación aristotélica de ἐντελέχεια] se fundan y se resumen en aquello que para los griegos es sin duda la experiencia del sentido del ser y que llaman οὐσία […] La habitual falta de reflexión traduce esta palabra por «sustancia» […] En alemán tenemos la expresión en la palabra An-wesen (estancia, hacienda) […] Algo está pre-sente (west an): se sostiene en sí mismo y así se presenta. Es. En el fondo, «ser» significa presencia (*Anwesenheit*) para los griegos. Pero la filosofía no volvió a penetrar en este fondo del ser y en lo que éste concierne. Se mantuvo en el primer plano de lo presente mismo y trató de contemplarlo a partir de las determinaciones mencionadas.[24]

Lo peculiar de la tradición metafísica reside ciertamente en poner en cuestión la "presencialidad" de aquello que se identifica por el ser, en cualquiera de las determinaciones, convirtiéndolo, así, en algo siempre presente, en un ente en la medida en que de él se predica que "es" tal o cual cosa. La metafísica es positiva en este sentido, su preguntar se mueve y, como indica Heidegger, se mantuvo solamente en al ámbito positivo del *quid*, por lo que el modo de acceso hacia ello es, en efecto, no otro que el de la pregunta por el "qué" del ser.

Pero con este modo de preguntar, el ser termina perdiéndose o escabulléndose de la reflexión. Cualquier respuesta derivada de tal modo de preguntar metafísico no es más que un esfuerzo por "entificar" aquello que, de entrada, no puede ser comprendido como un ente, sino que es, por el contrario, eso que marca la diferencia respecto a aquél: el ser. El pensador de Friburgo lo indica de la siguiente manera:

> En efecto, el «ser» no puede ser concebido como un ente […] no se puede determinar el «ser» atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitoriamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero, ¿se sigue de ello que el «ser» ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el «ser» no es algo así como un ente.[25]

representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento".

[24] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 62. / GA 40.

[25] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*… §1., pp. 26-25 / GA 2, §1., p. 5.

¿Cómo preguntar entonces sin caer en los vicios de la tradición metafísica? Según hemos aludido, para ello es necesario desplazar el ámbito desde el cual se plantea la propia pregunta. En la reflexión de la metafísica, la pregunta por el ser se encuentra en el ámbito de la positividad de la presencia, en donde lo buscado en el preguntar se dirige hacia un "algo", es la pregunta por el "qué" del ser cuya respuesta desemboca en una u otra de las determinaciones antes referidas; y en este modo de preguntar "determinista" para con el ser, "hay un denominador común: se trata de lo que funciona como principio, causa o fundamento"[26]. De suerte que, si se quiere romper con este modo de acceso para con el ser, la repetición de la pregunta debe entonces alejarse del ámbito de la presencia, de la positividad de lo ente que anda detrás de principios y fundamentos, para encausar la reflexión hacia el ámbito no ya del "qué", sino del "sentido" del ser.

Así leemos precisamente al comienzo del § 2 del tratado de 1927: "La pregunta por el sentido ser debe ser planteada. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso la pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida"[27]. No basta, en efecto, con cambiar la pregunta ahora en la forma: "¿cuál es el sentido del ser?" o "¿qué es el sentido del ser?", pues no se estaría desplazando el ámbito de la pregunta, sino simplemente se estaría buscando algo con lo cual identificar aquello que se mienta ahora por "el sentido del ser". Si nos empeñamos en este camino, la metafísica continuaría resonando en el pensamiento. El desplazamiento del ámbito del "qué" hacia el ámbito del "sentido" implica, más bien, que en la repetición de la pregunta lo que se pone en juego no es, de entrada, nada equiparable con el ente; sino la ganancia de un acceso para con el horizonte mismo desde el cual el ser comparece. Se busca penetrar en la diferencia misma entre ser y ente, aquello que, como sabemos, pasó inadvertido en la tradición metafísica.

El desplazamiento del preguntar, queriendo instalarse en la diferencia entre ser y ente o, si se prefiere, entre lo ontológico y lo óntico, es "el tránsito mismo situado en esa fisura o intersección (*Unterscheidung*) que se origina en el movimiento que va de lo óntico a lo ontológico y viceversa"[28]. No se trata, tal y como se advierte, de trasladarse simple y llanamente de una región a la otra, de lo óntico a lo ontológico, permaneciendo estáticamente ya sea en la una o en la otra, más que de situarse en ese ámbito de diferencia, en el entre. Con esto, el filósofo de Meßkirch se adentra, por vez primera en la historia de la filosofía occidental, en el problema de la "diferencia ontológica". Se traza un camino que posibilita el planteamiento adecuado para con la pregunta por el ser. En el parágrafo antes citado de *Ser y tiempo* leemos con precisión que "El ser del ente no «es», él mismo, un ente […] El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente". ¿Pero cómo mostrar al ser sin que éste caiga en el ámbito de la positividad de la presencia del ente; ¿es posible instalarse y permanecer, según indicamos, en ese entre en el cual acontece el ser en su diferencia?

Si el desplazamiento de la pregunta se entiende al modo de un tránsito que conduce hacia la intersección de ser y ente, quiere decir que en ese entre se consuma el "dejar ser" del ente por parte del ser, pues para Heidegger es insondable pensar al ser sin ente y al ente sin ser. El error de la tradición metafísica fue haberse mantenido únicamente en el ámbito positivo de la mostración del ente, en la presencia, sin preguntar por aquello que permite ser al ente.

---

[26] Arturo Leyte, *Op. cit.,* p. 60.

[27] Martin Heidegger, *Op. cit.,* § 2., p. 25. / GA 2, § 2., p. 6.

[28] Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Vanesa Huerta & Pablo Veraza, *Heidegger, del sentido a la historia*, México, Plaza y Valdés, 2014, p. 70.

La clave de la aproximación fenomenológica heideggeriana al problema reside en la consideración ambivalente entre lo que aparece, el ente, y lo que permite o "deja ser" a eso que se muestra: el ser. El § 7 de *Ser y tiempo* es claro al momento de definir el sentido de lo que, para Heidegger, debe comprenderse con propiedad sobre lo que se mienta por fenómeno:

> ¿A qué se debe llamar «fenómeno» en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia necesariamente debe ser tema de una mostración explícita? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.[29]

Al contrario del modo de pensar metafísico, el ser no es el principio del ente, el ser no se mantiene en la base suya, no es un "algo" sobre el que puedan yacer o reposar los entes. Sino que el ente se *muestra* en tanto que el ser se *retrae* en favor suyo, y tal es el juego fenomenológico que acontece en el entre al que nos conduce el desplazamiento de la pregunta por el sentido del ser. Y si en dicha intersección o entrecruce se da el "dejar ser" del ente, el ámbito en el que es posible para poder mostrar al ser en su diferencia se tiene entonces que elegir un ente ejemplar que pueda dar cuenta de tal diferencia. La pregunta por el ser requiere de un ente que se involucre de lleno en la propia pregunta y sea, por ello, el interrogado, pues evidentemente no podemos cuestionar "directamente" al ser por su sentido, sino a través de un "intermediario", es decir, de un ente que posea una primacía tanto óntica, así como ontológica, y que por tal motivo pueda "comprender" precisamente la retracción del ser merced del ente.

En concordancia nuestra, así leemos en un estudio titulado *Heidegger, del sentido a la historia* encabezado por el ya citado Xolocotzi:

> De esta manera y sin interrogar por el qué del ser, puesto que ello implica cierta equiparación con el ente, pero sin abandonar del todo el plano óntico, Heidegger se propone llevar a cabo la repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser tomando como punto de partida la experiencia de un ente privilegiado que se muestra no como uno más entre muchos otros, sino como el lugar del juego entre el aparecer y el rehusamiento. [30]

¿Y cuál habrá de ser el ente que se prestase para dicha tarea? La respuesta es conocida: el Dasein. La pregunta por el sentido del ser encuentra su ámbito, reiteramos, en el entrecruce de ser y ente, de suerte que para volver comprensible el sentido del ser, éste debe mostrarse de alguna manera en lo que inmediata y regularmente comparece, el ente, pero uno semejante que tenga dicha posibilidad, a saber, la de ser un ente capaz de preguntar y, además, de comprender eso que es preguntado, que es el sentido del ser. Y si el preguntar no es más que un modo de comportarse en el mundo, un comportamiento [*Verhalten*], sólo el ente que tiene dicha capacidad, el de preguntar y, al hacerlo, estar a la vez inmiscuido en la propia pregunta, es precisamente el ente que somos nosotros mismos. Sin duda, dentro de nuestros distintos comportamientos que podemos tener en el mundo uno de ello es el de preguntar; y no en un

[29] Martin Heidegger, *Op. cit.*, § 7., p. 55. / GA 2, § 7., p. 47.

[30] Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Vanesa Huerta & Pablo Veraza, *Heidegger, del sentido a la historia*, México, Plaza y Valdés, 2014, pp. 68-69.

sentido retórico o ingenuo, en donde se pregunta sólo por preguntar, sino fundamentalmente cuando en la pregunta lo que está en juego es, en menor o mayor grado, nuestro propio ser, como en la pregunta por el sentido del ser a la que nos invita Heidegger. Y cuando se trata de un interrogar de tal índole, "dicho ente responde en relación con lo que le es más próximo y familiar, es decir, con miras a su propio ser, y se revela así como el lugar de la comparecencia ontológica por excelencia"[31].

De este modo, en el desplazamiento de la pregunta del qué al sentido, se logra acceder al ámbito del entre, en donde comparece el ser en su diferencia constitutiva. El ente interrogado, el Dasein, es el "lugar" privilegiado para el acontecer rehuyente del ser en favor del ente. Por lo que, nos dirá Heidegger, es menester volver transparente a dicho ente en favor del desarrollo de la ontología fundamental. El pensador de Friburgo es más que claro cuando escribe entonces lo siguiente:

> Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser. El planteamiento de esta pregunta, como modo de ser de un ente, está, él mismo, determinado esencialmente por aquello por lo que en él se pregunta –por el ser. A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que […] tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (el Dasein), en lo que respecta a su ser.[32]

En entrelíneas, con esto hemos indicado lo que en el desarrollo del § 2 de *Ser y tiempo* encontramos explícitamente como la triple estructura del preguntar, esto es: lo puesto en cuestión (el ser), lo preguntado (el sentido del ser) y el interrogado (el ente capaz de preguntar, el Dasein)[33]. Ahora bien, el ensamble de estos tres elementos constituye, así como todo aquello que implica según analizamos, el aspecto puramente formal o, si se prefiere, preparatorio de la ontología fundamental, vale decir: la tarea de una repetición de la pregunta por el ser. Pero nos falta, en efecto, esclarecer la "puesta en marcha" de esta primer gran estación del pensar heideggeriano, con lo cual estaremos respondiendo a la tercera pregunta planteada en la introducción: ¿cómo es que se aborda el problema; es decir, ¿cómo hacer de alguna manera comprensible el sentido del ser tomando al Dasein en tanto que ente ejemplar para encaminar la investigación?

c. La analítica del Dasein

El despliegue de la pregunta que interroga por el sentido del ser precisa de un hilo conductor por demás definido. Y si el Dasein es, por decirlo así, el "anclaje" de tal empresa, entonces el hilo conductor buscado debe ajustarse a este mismo ente, no debe apartarse de sus pasos. Sin embargo, algo que no hemos aclarado –o no lo suficiente– es, por un lado, el sentido del

---

[31] *Ibid.*, p. 68.

[32] Martin Heidegger, *Op. cit*., § 2., p. 28. / GA 2, § 2., p. 10.

[33] *Cfr., Ibid.,* § 2., p. 26. / GA 2, § 2., p. 7 / "Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por…, algo puesto en cuestión [sein Gefragtes]. Todo preguntar por… es de alguna manera un interrogar a… Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado [ein Befragtes] […] En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, lo preguntado [ein Erfragtes], aquello donde el preguntar llega a su meta."

"sentido" en el marco de la pregunta por el ser; y, por otro lado, sobre qué es lo que entiende Heidegger propiamente por este ente llamado Dasein. Por lo que esclarezcamos ambas cuestiones de manera conjunta.

Sentido y Dasein están estrechamente relacionados el uno con el otro, tanto así que, para el pensador alemán, "Sólo el Dasein «tiene» sentido […] sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él"[34], y esto no por una cuestión arbitraria o adjudicación directa para con dicho ente. Sino porque si se trata del ente que es capaz de poder preguntar, de que éste sea un propio modo de comportamiento en el mundo, y que, además, pueda hacerlo respecto de su ser y, por tanto, del ser en general, quiere decir que, de alguna manera, dicho ente posee una previa comprensión sobre eso que se mienta por "ser"[35]; y dicha comprensión implica de suyo un horizonte desde el cual eso es comprensible en cuanto tal, es decir, en tanto esto o aquello. Y ese horizonte desde el que algo es comprensible no es otra cosa sino el "sentido".

Por tanto, esclareciendo la primera cuestión, el sentido del "sentido" es definido por Heidegger como "aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo"[36], y a lo cual añade posteriormente en el §65: "sin que ello mismo [la comprensibilidad] caiga explícita y temáticamente bajo la mirada […] Sentido significa el fondo sobre el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es"[37]. Así, por ejemplo, comprender el sentido de una manzana no quiere decir que eso comprendido sea, en cuanto tal, el "sentido" de ese ente llamado "manzana", sino el ser de la manzana, en tanto que es lo que es. Pues, según lo señalado, el sentido es el horizonte dentro del cual algo puede llegar a ser comprensible de suyo, y no como algo "detrás" del ente o al modo de una propiedad que le sea inherente, como acota el propio Heidegger[38]. En pocas palabras, si algo es comprendido es porque se mueve en un determinado horizonte de sentido. Pero si la comprensibilidad no es de entrada algo explícito y temático, para volverlo de este modo se requiere de un ejercicio de "despliegue" de lo comprendido, es decir, de un trabajo hermenéutico en el que, precisamente, lo comprendido sea puesto al descubierto, esto es: interpretado.

¿Pero qué es lo que debe ser interpretado; ¿qué es eso que habrá de ser hecho explícito y temático? La respuesta se advierte con todo lo dicho hasta ahora. De lo que se trata es de volver transparente la comprensión que el Dasein tiene respecto de su propio ser, pues si éste es comprensible de alguna manera es porque hay un fondo de sentido que lo posibilita, y al que sólo el Dasein puede acceder y dar cuenta de él. De suerte que "cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein"[39]. En virtud de esto, lo que el filósofo de Friburgo propone es un ejercicio tanto fenomenológico como hermenéutico en el que, tomando como anclaje y punto de partida al Dasein, se desarrolle tal comprensión del ser que

---

[34] *Ibid*., § 32., p. 170. / GA 2, § 32., p. 201.

[35] *Cfr*., *Ibid.,* § 2., p. 26. / GA 2, § 2., p. 7 / "No sabemos lo que significa «ser». Pero ya cuanto preguntamos: «¿qué es 'ser'?», nos movemos en una comprensión del «es»".

[36] *Id*.

[37] *Ibid*., § 65., p. 339. / GA 65, § 32., pp. 428-429.

[38] *Cfr*., *Ibid*., § 32., p. 170. / GA 2, § 32., p. 201 / "El sentido […] no una propiedad que adhiera al ente, que esté detrás de él o que se cierna en alguna parte como «región intermedia»".

[39] *Ibid*., § 32., p. 171. / GA 2, § 32., p. 202.

prevalece en dicho ente. Y esto es lo que bien conocemos bajo el término de "analítica del Dasein" o "analítica existenciaria", como leemos en *Ser y tiempo*.

La analítica del Dasein, en tanto que hilo conductor de la ontología fundamental, es posible precisamente en la medida en que toma como punto de referencia al Dasein para dirigir los análisis fenomenológicos llevados a cabo. Para Heidegger, el Dasein ocupa semejante lugar protagónico porque él, en su modo de comportarse en el mundo, en su existencia, no es otra cosa sino el "ahí" (*Da*) del sentido, es decir, del ámbito en el que acontece el antes referido juego de mostración y rehusamiento del ser (*Sein*) en su diferencia con el ente. La analítica heideggeriana se desliga del modo de pensar metafísico al tiempo en que no se preocupa por la positividad de lo ente, por lo que está en el ámbito de la presencia, sino por la "negatividad" propia y característica del horizonte de sentido en donde el ser, como ya señalamos, se retrae en favor de lo ente. En pocas palabras, el ser debe ser cuestionado desde la negatividad que le es de suyo; sin partir de ningún tipo de fundamento o principio sustentador de todo lo ente que lo convertiría, de nuevo, en algo presente y, por ende, positivo.

Por esto, el cuestionar o preguntar negativo debe girar en torno al Dasein, pero siempre y cuando entendamos que no se trata simplemente de un mero cambio de términos por parte de Heidegger para no seguir con el uso de expresiones clásicas como "hombre" o "sujeto". Es más bien un cambio radical para con la comprensión de lo que en la tradición conocemos para referirnos al ente que somos nosotros mismos, por lo que erraríamos el paso si nos conformamos con hacer uso de uno u otro como si de piezas intercambiables se tratase. Tal vez una de las mejores y claras presentaciones de lo que el filósofo de Meßkirch entiende por Dasein la encontramos en los famosos *Seminarios de Zollikon*, mismos que, como sabemos, fueron dictados durante la década de 1959 y 1969. Desde la primera sesión del seminario fechada el día 8 de septiembre el autor escribe al respecto:

> [El] existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí […] Desde el punto de vista de la analítica del Dasein todas las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día […] de la psique, del sujeto, de la persona del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha de ser vista de forma nueva debe llamarse Da-sein o ser-en-el-mundo […] Da-sein significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan del despejamiento de éste.[40]

Esta nueva configuración del hombre en su ser muestra que éste no es otra cosa sino apertura. Por tanto, si el Dasein significa ese mantener abierto aquello que le interpela de un modo u otro, quiere decir que se trata un ente que siempre está abierto en su ser, y que en todo comportamiento cotidiano lo que está en juego no es más que su propio ser. El Dasein es, así, por completo una relación de ser con su propio ser. Heidegger lo enfatiza claramente en el § 4 de *Ser y tiempo* cuando indica que "a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser"[41].

---

[40] Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder, 2013, pp. 29-30. / GA 89.

[41] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*… § 4., pp. 32 / GA 2, §4., p. 16.

Así pues, no es que sea equivalente hablar de hombre (sujeto u otras de las determinaciones heredadas por la metafísica) y, después, de Dasein sin que esto no tenga una repercusión temática como tal; y la cuestión tampoco se dirime o reduce al puro ámbito terminológico, o incluso filológico. Pues a lo que se atiene Heidegger, como leemos, es a una nueva comprensión sobre la constitución del ser del hombre, es un cambio de urdimbre fundamental, y no sólo un cambio terminológico. Si bien la palabra "Dasein" significa habitual y cotidianamente "existencia", y que el autor no desecha, para darle una comprensión originaria tiene que resaltarse, precisamente, el carácter abierto que se muestra precisamente en el "*Da*" de la designación "*Da*-sein". El ente que está abierto en su ser tiene una particular "relevancia" respecto a todos los demás entes, pero no por ser algo así como un ente "superior" o "dominador", más que por serle conferido su propio ser y, con ello, también determinada comprensión del éste en cuanto tal. En este sentido, y como acota Peter Trawny, el hombre no es Dasein, sino que el Dasein es hombre[42]. El ente que somos nosotros mismos, a diferencia del resto de entes, tiene "la posibilidad primordial de ser Dasein o "Da-sein", por encima de toda otra cosa"[43].

En suma, lo que el filósofo de Friburgo entiende y, sobre todo, pretende reconfigurar de la determinación esencial del ente que somos al hablar entonces de Dasein, no es sino la idea de que dicho ente es el "ser-del-*ahí*" o, si se prefiere, el "*ahí*-del-ser". "*El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*]"[44], su Ahí, en donde no se mienta por ello una connotación espacial. El Ahí no es lugar, sino más bien, y como hemos indicado, ámbito de sentido.

Así, no es que produzca tal ámbito abierto, sino que ya siempre se mantiene en él, es decir, en el lugar (no espacial; sino bajo la idea de un "claro") en el que acontece la patencia de lo ente y la latencia del ser, que es lo que antes nos referimos en tanto "entre". "La expresión "Ahí" mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es "ahí" [ex-siste] para él mismo a una con el ser-siendo-ahí del mundo"[45], indica Heidegger. El ente llamado Dasein está abierto al ser, pues mantiene una relación de ser, es su Ahí, pero no en tanto una esfera ensimismada, todo lo contrario, ya que la idea de una apertura constitutiva implica de suyo que el Dasein se encuentra ya siempre fuera de sí, en relación no sólo con su ser, sino también con los otros (Dasein) así como demás entes del mundo.

Por eso, el Dasein es ya en todo momento "ser-en-el-mundo" [*In-der-Welt-sein*]. Con tal expresión, lo que se designa es la "estructura" constitutiva de ese ente llamado Dasein. En este sentido, y retomando la cuestión de la analítica del Dasein, lo que en ella se pone en marcha es, entonces, un ejercicio fenomenológico a la vez que hermenéutico en el que se hagan explícitos aquellos elementos que conforman los modos de apertura del ente que tiene el modo de ser del Dasein. Es decir, la analítica tiene que "desmenuzar" la ya mencionada estructura de ser-en-el-mundo y, con ello, despejar, esto es, aclarar el horizonte para una comprensión del sentido del ser. Heidegger es bien claro cuando señala que tal constitución esencial del Dasein está compuesta por tres elementos: el "en-el-mundo"; "el ente que responde al quién del ser-en-el-mundo"; y "el estar-en" como tal. Sin embargo, de ellos queremos enfatizar el tercero, pues remite precisamente al ámbito abierto del Dasein.

En el marco de la tematización de los modos de apertura del Dasein es en donde encontramos la reflexión mayormente redondeada y definida tanto de la verdad así como del

---

[42] *Cfr*., Peter Trawny, *Op., cit.,* p. 51.

[43] *Ibid*., p. 52

[44] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*… § 28., p. 152 / GA 2, §28., p. 177.

[45] *Id.*

lenguaje durante la ontología fundamental. El estado de abierto del Dasein, su aperturidad, tiene como correlato un ámbito abierto que remite directamente a la comprensión heideggeriana de la verdad como αλήθεια (des-ocultamiento) y el lenguaje entendido como habla (*Rede*), el cual, precisamente, es aquello que "coliga" lo abierto del ser del Dasein. Sin embargo, para que esto nos sea de mejor forma accesible en toda su configuración y alcance, en lo que sigue nos dedicaremos al estudio de la reflexión hecha por el filósofo de Friburgo en torno a la verdad y el lenguaje durante esta primera estación de su pensamiento. Y si bien, como indicamos, lo que encontramos en *Ser y tiempo* es la concepción más acabada sobre tales cuestiones, al mismo tiempo es la forma más "sintética" de las mismas; es algo así como el resultado o condensación de una serie de reflexiones anteriores a la redacción de la obra de 1927, y que son, por ello, más extensas.

Entonces, tres serán las reflexiones que quisiéramos destacar y desarrollar en torno a la verdad y el lenguaje durante este marco de pensamiento heideggeriano, a saber: 1) una primera aproximación al lógos entendido como lenguaje en la lectura de Heidegger sobre la retórica aristotélica; 2) la lógica de la verdad en el Περὶ Ἑρμηνείας, también dentro de la revisión sobre el pensamiento del Estagirita; 3) y por último, la comprensión de la verdad y el lenguaje en tanto que constitutivos al ser del Dasein (es decir, como existenciarios) según la formulación de *Ser y tiempo*.

§ 2. HEIDEGGER Y ARISTÓTELES: LA PREGUNTA POR LA VERDAD Y EL LENGUAJE EN LOS CURSOS DE MARBURGO ENTRE 1924-1926

a. La lectura heideggeriana sobre Aristóteles

Sabemos que el papel que desempeñó la *Ética Nicomáquea* para la concepción de lo que encontramos en *Ser y tiempo* es algo así como la versión mayormente conocida de la lectura de Heidegger sobre Aristóteles[46]. Una de las reconstrucciones más importantes (y magistrales) para con el camino de pensamiento del filósofo alemán, y que toma como pauta la relación con Aristóteles, es dada por Franco Volpi. La tesis de éste es que, *grosso modo*, lo planteado en la obra de 1927 es una suerte de reproducción o actualización contemporánea de la ética aristotélica[47], por llamarle de este modo. No obstante, con el conocimiento que hoy día tenemos de los cursos y lecciones que el pensador alemán hiciese durante su estancia en Marburgo, hay otras vías de interpretación que nos sirven de guía en favor de delinear el camino filosófico heideggeriano. Y una de ellas es, en efecto, la lectura sobre el Estagirita en lo referente a la verdad y el lenguaje.

Según recientes investigaciones, la preocupación por Aristóteles, en específico sobre la noción de λόγος, se inserta en un proyecto cuyo fin es el de superar la regia comprensión gramatical del lenguaje. En palabras de Ángel Xolocotzi, "dicho proyecto comenzó alrededor de 1924, pero se concretó en la lección del semestre de verano de 1934, titulada *Lógica, la pregunta por la esencia del lenguaje*"[48]. Lo cual resulta significativo para nosotros en virtud de que nos da la indicación acerca de que es posible comprender el desarrollo y, sobre todo, el giro [*Kehre*] heideggeriano tomando como hilo conductor la preocupación por el lenguaje, misma que se presenta, según hemos señalado, en estrecha relación con la verdad.

Así, alrededor del año de 1924 el filósofo de Meßkirch comienza con su lectura de Aristóteles en la que busca dar respuesta a la pregunta de cómo habrá de entenderse el fenómeno originario del lenguaje, del λόγος[49]. Sin embargo, algo que merece la pena precisarse es que, para Heidegger, el interés por el pensamiento del Estagirita no tiene por meta ser algo así como un "aporte" para el aristotelismo, ni se agota tampoco en una mera lectura con tintes historiográficos. De suerte tal que, en su revisión, se deslinda de las interpretaciones hegemónicas que han sido transmitidas por la tradición. Por esto, no es de sorprender que las traducciones que nos encontremos resulten radicales y, a la vez, con toda

---

[46] *Cfr*., Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, México, Akal, 2021, p. 63. / "Como es sabido, la filosofía práctica de Aristóteles jugó un papel central para la configuración del pensamiento heideggeriano. Franco Volpi […] pionero de esta línea de investigación, centró su investigación en torno a la relevancia de la Ética Nicomáquea para la formación de Ser y tiempo". Así también lo leemos en palabras de Peter Trawny, donde éste destaca el papel central que tuvo para Heidegger la lectura sobre la ética aristotélica. *Cfr*., Peter Trawny, *Op. cit*., p. 42. / "Para él [Heidegger], en el punto central de la interpretación concreta de los textos aristotélicos está el libro sexto de la Ética a Nicómaco, en el que Aristóteles esclarece las llamadas virtudes dianoéticas".

[47] *Cfr*., Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, México, FCE, 2012, p. 75. / "En Marburgo, continuando la investigación ya iniciada en los últimos años de Friburgo, la cuestión para Heidegger reside en captar en el pensamiento aristotélico algunas determinaciones y algunas momentos esenciales que, a partir de oportunas reestructuraciones, le servirán como una contribución esencial para sus propias metas fundativas".

[48] Ángel Xolocotzi, *Op. cit*., pp. 83-84.

[49] *Cfr*., Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017, p. 141. / "Así, en los cursos de lis años veinte Heidegger aborda una y otra vez la pregunta de cómo hemos de entender adecuadamente el fenómeno originario de la «lógica», el *lógos* mismo".

razón originarias: mas no originales, ya que no se trata de proponer una lectura "novedosa" de Aristóteles, ni de continuar con la imagen clásica del mismo, sino más bien de hacer que éste hable de nuevo para nosotros y nos sea, así, más claro el sentido que tanto para él como para los griegos tenían la verdad y el lenguaje.

En tal gesto es en donde encontramos la riqueza de la lectura heideggeriana sobre Aristóteles, dado que no se agota en un mero repaso histórico. En una palabra: la tarea de Heidegger para con el Estagirita no tiene por cometido innovar, sino *renovar* el sentido originario que, en algún momento del decurso filosófico occidental, se perdió para con la verdad y el lenguaje. Pues de un modo u otro, el suelo en el que nos movemos filosóficamente (y más allá de lo filosófico) encuentra su origen en Grecia, y todo aquello que en dicho suelo se gestase posee total repercusión e incidencia hoy en día. De aquí que nuestro interés por la verdad y el lenguaje lleve por trasfondo precisamente esta situación, que el filósofo de Friburgo detectó con claridad en la obra de Aristóteles.

En este punto, las palabras de Heidegger pronunciadas en una conferencia en Colonia del año 1924 no podrían ser menos que esclarecedoras:

> Los fundamentos de la ciencia contemporánea, así como de la filosofía, tienen sus raíces en las investigaciones llevadas a cabo por los filósofos griegos, en última instancia y especialmente en Aristóteles. Esto es así hasta el punto de que en muchos ámbitos del pensamiento ya no conocemos estos orígenes y simplemente nos abrimos paso entre significados tópicos y desgastados, o con palabras que han sido arrancadas de sus raíces […] El objetivo de la presente investigación es permitir que Aristóteles vuelva a hablar, no para que se produzca una renovación del aristotelismo, sino más bien para preparar el campo de batalla para un compromiso radical con la filosofía griega, la misma filosofía en la que todavía nos encontramos.[50]

Por esto que en el semestre de invierno de 1925/26, un año después, el autor dedique sus esfuerzos en un análisis de la verdad aristotélica en el que se pone en tela de juicio el supuesto tal vez más enraizado en la historia de la tradición metafísica, a saber: que el lugar de la verdad es el λόγος. Así que para ser interpelados por Aristóteles y renovar el sentido originario de la verdad entendida como αλήθεια y del lenguaje en tanto λόγος, así como la relación y posibilidad de ambos, esto a partir del carácter apofántico del λόγος, tengamos que detenernos en la lectura heideggeriana sobre el Περὶ Ἑρμηνείας; en donde a lo largo de la reflexión despuntarán ciertos elementos que posteriormente, ya en el marco de la analítica del Dasein, estudiaremos en tanto la plenificación de la comprensión heideggeriana en torno a la verdad y el lenguaje durante la ontología fundamental.

Pero, como planteamos, en el apartado siguiente nos centraremos, primero, en la revisión que hiciese Heidegger sobre la *Retórica* aristotélica, ya que se trata de "la primera investigación acerca del lógos como lenguaje"[51], para luego dar paso a la preocupación principal, y más extensa, sobre el papel ya más bien apofántico del λόγος en el *De Interpretatione*, que nos conduce directamente a la relación entre verdad y lenguaje. En suma, lo que buscamos en las próximas líneas es bosquejar las distintas voces del lógos que el filósofo de Friburgo halla en su lectura sobre Aristóteles.

---

[50] Martin Heidegger, "Being-There and Being-True According to Aristotle" en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*: Volume 9, 211-234. (Traducción propia)

[51] Ángel Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 63.

b. El λόγος como lenguaje en la *Retórica*: curso en Marburgo de 1924

i. La recuperación no-retórica en torno al λόγος

Vale la pena señalar, primero, que para Heidegger la *Retórica* de Aristóteles no guarda un importe especial por ser un estudio retórico en torno al λόγος o, si se quiere, por ser un análisis de aquella voz del λόγος que se encarga de lo que en cada caso puede resultar convincente. Esta determinación tradicional tiene poco o nulo interés para el pensador alemán. Por esto, el interés sobre la misma se muestra trastocado, por decirlo así, ya que, y como declara el mismo autor en el § 2 de *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* de 1924, "La lección no tiene ningún propósito filosófico, se trata de la comprensión de los conceptos fundamentales en su conceptualidad. El propósito es *filológico*"[52]. Con ello, lo que se advierte es que la recuperación del texto aristotélico pretende ir más allá del propio filósofo Estagirita, así como de ciertas lecturas hegemónicas de la tradición, las cuales, como sabemos, hicieron de la *Retórica* no más que un conjunto de técnicas para el "buen hablar", tal y como si se tratase simplemente de un manual de oratoria[53].

Sin embargo, tendríamos que agregar un par de precisiones al respecto de la declaración de intenciones por parte de Heidegger. En primer lugar, que el propósito de la lección sea "filológico" quiere decir que pretende ser un *acceso* para con los conceptos fundamentales del Estagirita, pero no desde una mirada histórica de los mismos; ni siquiera con la intención de rastrear su origen, como sabemos que es uno de los modos de trabajo predilectos del autor. Sino de arrancar y poner sobre la superficie aquello que hace posible a un concepto en cuanto tal, es decir, la "*conceptualidad*". En tal esfuerzo, no se quiere prescindir de lo dicho por el propio Aristóteles, sino todo lo contrario. Pues, escribe Heidegger, en la lección "Hay que dar una instrucción para escuchar lo que Aristóteles tiene que decir"[54], y con ello lograr, al mismo tiempo, ir más lejos que éste; lo cual, pese a todo, no significa prescindirlo, sino inclusive prestarle aún más atención y penetrar en aquello que no está escrito, pero que sí podemos escuchar.

Para Heidegger, la interpretación no es un trabajo por destacar aquello que está efectivamente en el texto, sino que "la interpretación quizá no sea más que resaltar lo que no está ahí"[55]. Por esto, ir más lejos que el propio Aristóteles sería imposible si el trabajo de confrontación con su obra se conformase simplemente con lo dicho en ella, con destacar aquello que yace en la superficie del texto, pues dejaría de ser una interpretación en cuanto

---

[52] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [*Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*] (GA 18), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 5. / *„Die Vorlesung hat gar keine philosophische Abzweckung, es handelt sich um das Verständnis von Grundbegriffen in ihrer Begrifflichkeit. Die Abzweckung ist philologisch"*. Todas las traducciones del volumen 18 de la obra completa de Heidegger (GA 18) corren por mi cargo, de modo que decidimos transcribir la referencia en alemán en cada uno de los casos.

[53] *Cfr.*, Rodolphe Gasché, *Un arte muy frágil. Sobre la Retórica de Aristóteles*, Santiago de Chile, ediciones metales pesados, 2010, pp. 17-18. / "Mientras que los demás escritos de Aristóteles son aclamados como aquellos que incontestablemente sentaron las bases (juntos con los de Platón) del pensamiento filosófico occidental -en particular a través de su invención de la lógica formal, celebrada como la creación de un genio-, la *Retórica* ha sido juzgada nada más que como una colección de técnicas de manual para oradores".

[54] Martin Heidegger, *Op. cit*., p. 333. (GA 18) / „*Es soll eine Anweisung gegeben werden für das Hinhören auf das, was Aristoteles zu sagen hat".*

[55] *Ibid.,* p. 66. (GA 18) / „Interpretation vielleicht nichts anderes ist als Herausstellen dessen, was nicht da steht."

tal[56]. Pero se vuelve posible si, en cambio, en la confrontación con el texto se quiere indagar y cuestionar sobre lo que en primera instancia no se muestra en lo escrito. La interpretación tiene, aquí, precisamente el sentido de "sacar algo a la luz" y en el que resuena sin duda la palabra alemana *Auslegung*. Aunque es entendible que Heidegger haya preferido, en la cita referida, el latinismo *Interpretation*, pues en lo referente a los conceptos fundamentales del Estagirita, podemos decir que se trata de una interpretación de orden "teórico". Pero el punto se mantiene: el interés "filológico" de los conceptos aristotélicos tiene el fin de "traer a la luz" la conceptualidad de los mismos, esto es, interpretarlos.

En segundo lugar, el propósito filológico es comprendido por Heidegger de forma harto literal o, mejor dicho, etimológica. Así lo leemos en un anexo manuscrito al § 1 de la lección de 1924: "Filología significa: *pasión* por el conocimiento de lo expresado y del expresarse, por lo que la intención y el proceder [de la lección] son puramente filológicos"[57]. Otra forma de decirlo sería que la filología es, en tanto que modo de acceso, esto es, como modo de proceder, "la pasión por el lenguaje", y en donde dicha "pasión", en alemán *Leidenschaft*, no es sino ese "amor" desde el cual se nutre el propio trabajo filológico.

Siendo así, no es de gran sorpresa que sea entonces la *Retórica* la obra seleccionada por parte del filósofo alemán para ser abordada según las intenciones recién mencionadas. Y si bien es cierto que en alguno de los textos que componen lo que conocemos como el *Órganon* nos encontremos, como tal, con un estudio más "riguroso" respecto al λόγος, sobre todo según una mirada "lógica" respecto al mismo, la *Retórica* guarda, sin embargo, una determinada peculiaridad como ningún otro escrito aristotélico. En él, y en términos generalísimos, el filósofo Estagirita reflexiona sobre el λόγος en relación con el decir más próximo e inmediato que los ciudadanos griegos experimentaban. El propio Heidegger es insistente con el hecho de que los griegos "*Se tomaron en serio las posibilidades de hablar*"[58], de modo tal que, si se quiere comprender dicha posibilidad, la investigación no debe tomar la forma de una "filosofía del lenguaje", cuyo modo de proceder no es otro que el de hacer del lenguaje un "tema" del pensamiento y, con ello, desterrarlo del ámbito al cual pertenece, sino más bien de una reflexión del λόγος en torno al mismo, según su propio modo de darse en la cotidianidad, que es precisamente lo que nos ofrece la *Retórica* aristotélica.

Con esto se entiende de mejor manera el hecho de que la pretensión tenga un carácter filológico por parte del filósofo alemán, pues de lo que se trata en tal modo de acceso (o de proceder) no es más sino de una pasión por comprender el λόγος según lo expresado y el expresarse; con la intención de traer a la superficie (es decir, interpretar) la conceptualidad del propio λόγος a partir del lugar más próximo en el cual éste acontece. Al respecto, el griego Panagiotis Thanassas señala que, si bien la intención "filológica" por parte de Heidegger puede parecer un tanto peculiar, lo que se encuentra en el fondo es, sin embargo, una aproximación filosófica para con la misma, pues, según escribe, "¿qué es la filosofía sino una

[56] *Cfr.,* Panagiotis Thanassas, "Retórica de la cotidianidad" en Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl, Buenos Aires, Biblos, 2022, p. 391 / "Si en el texto tan solo se enfatizara lo que ya está "ahí", entonces ya no se trataría de una interpretación, sino de un extracto aburrido o un relato superfluo".

[57] Martin Heidegger, *Op. cit*., p. 333. (GA 18) / „*Philologie besagt: Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgesprochenen und des Sichaussprechens, dann ist Absicht und Vorgehen rein philologisch*".

[58] *Ibid.,* p. 109. (GA 18) / *„Sie machten Ernst mit den Möglichkeiten des Sprechens".*

adopción metódica del "esfuerzo del concepto" [Anstregund des Begriffs]?"[59], en la cual se busca comprender nada allende al concepto mismo, así como tampoco una especie de marco conceptual, "sino pensar lo conceptual en el concepto mismo, en aquello que vuelve a un concepto un concepto"[60]. Tarea que, como anotamos, se muestra nutrida por la propia "pasión" hacia el concepto.

De suerte que, continúa Thanassas,

> [esta] filo-logía es ejercida de hecho en un doble enfoque: en primer lugar, este texto […] merece una interpretación guiada por la pasión hacia su λόγος. Pero entonces este texto en sí mismo es filo-lógico […] Por consiguiente, la ocupación con un texto filosófico es filológica, si excluye el efecto posterior de este texto, incluidas sus interpretaciones anteriores, y en su lugar busca un acceso al texto mismo: *solus textus!*[61]

Por esto que, para Heidegger, la *Retórica* aristotélica merezca ser tomada como un estudio del λόγος sobre el λόγος, o, si se prefiere pensar de esta manera, la voz del λόγος mismo en su particular posibilidad en el hablar cotidiano griego. Así se esclarece con mayor precisión aquello comentado un par de páginas arriba, es decir, que tal *opus* aristotélico puede considerarse como la primera investigación que comprende al λόγος en tanto que "lenguaje" y, siendo más específicos, según el discurrir cotidiano, el cual es, por supuesto, la posibilidad de hablar más cercana. En este sentido, lo que lleva a cabo el pensador de Friburgo durante la lección de 1924 es una recuperación "no retórica" en torno al λόγος; en donde se prescinde de la lectura tradicional para con el Estagirita, misma que es "igualmente un obstáculo para la comprensión de la Retórica aristotélica"[62], y en su lugar, de lo que se trata simplemente es de escuchar lo que éste tiene aún por decirnos. De un extremo a otro, pues, el interés está puesto sobre λόγος.

En pocas palabras, la *Retorik Vorlesung* de 1924 es, según lo dicho hasta este momento, la recuperación de la voz del λόγος que el filósofo Estagirita estudió y analizó en lo que denominó "retórica", pero sin ser, como tal, una interpretación de ésta, pues para Heidegger "No se puede realizar aquí una interpretación de la "retórica"[63]; es decir, abordar el λόγος de forma retórica. La lección debe tomarse como una interpretación de corte filológico (según la acotación heideggeriana al respecto) en torno al λόγος de la cotidianidad

ii. El Dasein como ζώον λόγον ἔχον

Ahora bien, si en dicha recuperación heideggeriana debe ponerse suma atención para con lo que Aristóteles tiene aún por decirnos, y esto bajo el velo de la pasión hacia el λόγος,, ¿qué es precisamente lo que tiene por decirnos la *Retórica* más allá de lo que, por mor de la tradición, ya conocemos de sobra; ¿qué especie de indicaciones nos da tal obra en miras a una comprensión del λόγος de la cotidianidad? Para el filósofo de Friburgo, en la *Retórica*

---

[59] Panagiotis Thanassas, "Retórica de la cotidianidad" en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Buenos Aires, Biblos, 2022, pp. 394-395.

[60] *Ibid.,* p. 395.

[61] *Id.*

[62] Martin Heidegger, *Op. cit*., p. 109. (GA 18) / „*Ebenso ist die Betrachtungsart der Rhetorik ein Hindernis für das Verständnis der aristotelischen Rhetorik*".

[63] *Ibid.,* p, 110. (GA 18) / „*Eine Interpretation der »Rhetorik« kann hier nicht durch geführt werden*".

nos encontramos con una guía por demás idónea para encaminar la comprensión de la determinación tradicional del ser del hombre en tanto que ζώον λόγον ἔχον, popularizada por el propio Aristóteles, pero desde una mirada ontológica. Lo que aún tiene que decirnos el Estagirita se muestra de alguna manera oculto en dicha definición del ser del hombre; en la cual, como sabemos, el peso recae propiamente en el papel o, si se quiere, en el sentido de lo que se mienta por λόγος en tanto que determinante del ser del hombre en cuanto tal.

Por tanto, las modalidades del λόγος descritas por Aristóteles en la *Retórica* deben considerarse como posibilidades concretas del habla del ser del hombre y, con ello, aproximarse hacia una comprensión más nítida de la definición del hombre como ζώον λόγον ἔχον. Pero, por supuesto, no según la posterior y, hasta la fecha, dominante traducción latina de *animal rationale*, que "sin ser «falsa», encubre, sin embargo, el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada"[64]. Sino desde aquello que, para Heidegger, se esconde en la definición aristotélica, a saber: que el λόγος no es algo así como un añadido al ser del hombre, y mucho menos que ese aditamento sea lo "racional". Más bien, que en ella el λόγος es pensado en tanto que nota característica y, más fundamentalmente, como constitutivo del ser de tal ente, del Dasein.

Por esto que Heidegger traduzca ζώον λόγον ἔχον como: "El ser humano es un ente que habla"[65]. Pues con ello todo el peso recae en el papel del λόγος no en tanto que "razonabilidad" o "racionalidad" del ser humano, la cual es la determinación tradicional y dominante que aún se sostiene, sino en algo mucho más simple, a saber, el hablar. Sin embargo, para el filósofo tampoco es que la definición aristotélica sea arbitraria o que haya sido dicha desde la más inocua ingenuidad; más bien es un reflejo del modo en que los propios griegos comprendían su existencia. En otras palabras, si Aristóteles sostiene tal definición es porque aún posee cierta autoridad, de modo que lo que hace el Estagirita no más que repetir un ενδοξον, esto es, una opinión, δόξα, compartida y asumida por los griegos[66].

Así pues, y como leemos en la lección de 1924,

> Sólo cuando visualicemos este suelo del Dasein griego comprendemos que la definición de hombre como ζώον λόγον ἔχον no es una invención, no es una casualidad, sino que refleja el modo en que el griego ve principalmente su Dasein. Debemos, entonces, examinar brevemente las principales definiciones que Aristóteles hace del λόγος en tanto discurso […] Se trata de comprender la definición ζώον λόγον ἔχον con mayor precisión[67].

---

[64] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, § 34., p. 194 / GA 2, § 34., p. 119 / „*ist zwar nicht »falsch«, aber sie verdeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist*."

[65] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*…, p. 107. (GA 18) / „*Der Mensch ist ein Seiendes, das spricht*".

[66] *Cfr., Id.* (GA 18) / "Así retransmite un ενδοξον, una δόξα que tiene un señorío en el propio Dasein griego." / „*Er gibt damit ein ενδοξον wieder, eine δόξα, die im griechischen Dasein selbst eine Herrschaft hat*."

[67] *Ibid.,* p. 110 (GA 18) / "*Erst wenn wir uns diesen Boden des griechischen Daseins vergegenwärtigen, verstehen wir, daß die Definition des Menschen als ζφον λόγον εχον keine Erfindung, keine Zufälligkeit ist, sondern die Art wiedergibt, wie der Grieche sein Dasein primär sieht. Wir müssen also kurz die Hauptbestimmungen nahe bringen, die Aristoteles vom λόγος als Reden gibt. [...] Es handelt sich hier darum, die Definition ζφον λόγον εχον schärfer zu verstehen*."

Si lo mentado en la definición tiene, para Aristóteles, su arraigo en la δόξα, entonces la remisión al lenguaje del Dasein que debe comprenderse no es otra que el de la cotidianidad. La cotidianidad es, pues, ese suelo desde el cual la determinación del hombre en tanto "hablante" (y no precisamente como "poseedor" del mismo), λόγον ἔχον, cobra un sentido totalmente radical en comparación con el transmitido por la tradición. La definición no puede seguir insinuando que el ser del hombre quede determinado por el λόγος entendido en tanto *ratio*; y muchos menos en un sentido fisiológico, es decir, como un ente que tiene la capacidad de emitir sonidos que tienen determinada articulación que les otorga significado. De modo que, y en un gesto provocativo por parte de Heidegger, la traducción que mejor podría corresponder con la definición, si es que tal no es más que un reflejo del Dasein cotidiano, sería en todo caso: "el ser humano es un ser vivo que lee el periódico"[68]. Sin embargo, no podemos contentarnos con dicha traducción, sino que debemos precisarla según aquello que se quiere dar a entender con la misma.

Pues bien, y más allá de que el hombre sea un ser vivo que dentro de sus comportamiento cotidianos uno sea el de leer el periódico (o un libro, una revista, una prescripción médica, etc.), lo importante aquí es el hecho, mucho más fundamental, de que "Los griegos existían *en* el habla"[69]. Su existencia toda se encontraba absorbida, por decir así, por la posibilidad de hablar, por esto que se trate no de otra cosa más que de la determinación más propia y característica de su propio ser. En este sentido, para Heidegger la definición del ser del hombre, del Dasein, que el filósofo Estagirita popularizase (aún más de la autoridad que ya poseía en su tiempo) hace del λόγος la concretización más propia para con dicho ente. O en otras palabras: el Dasein es un ζώον λόγον ἔχον porque el λόγος, entendido como lenguaje, y no ya en tanto razón o mera capacidad de emitir sonidos, se presenta como la determinación fundamental de su ser en el modo concreto de la cotidianidad.

iii. Hablar y escuchar: El λόγος como doble posibilidad de la existencia

Siguiendo el mismo orden de ideas, y como bien resume el filósofo de Friburgo:

> Cuando los griegos dicen: el hombre es un ser vivo que habla, no lo dicen en el sentido fisiológico de que emita ciertos sonidos, sino: el hombre es un ser vivo *que tiene su propia existencia en el diálogo y el habla*[70].

Y como sabemos, en el diálogo no sólo participa aquel que habla, sino también el que escucha. Hablar y escuchar son elementos *sine qua non* del hablar-unos-con-otros, esto es, del diálogo y, como tal, de todo hablar. Así, según la anterior reformulación heideggeriana, la definición ζώον λόγον ἔχον, que nace del suelo cotidiano griego, tiene dos sentidos; no sólo establece la posibilidad de hablar, sino a la vez la de escuchar. Con esto vemos que se trata de una definición unitaria para con el ser del hombre, del Dasein, ya que éste se presenta, entonces, como un ente cuya posibilidad fundamental es la de ser, al mismo tiempo, "hablante-oyente".

---

[68] *Ibid.*, p. 108. (GA 18) / „*Der Mensch ist ein Lebendes, das Zeitung liest.*"
[69] *Id.* (GA 18) / „*Die Griechen existierten in der Rede.*"
[70] *Id.* (GA 18) / „*Wenn die Griechen sagen: Der Mensch ist ein Lebendes, das spricht, so meinen sie das nicht im physiologischen Sinne, daß er bestimmte Laute von sich gibt, sondern: Der Mensch ist ein Lebendes, das im Gespräch und in der Rede sein eigentliches Dasein hat*".

Esto responde al hecho de que, para el filósofo de Friburgo, la "definición debe mostrarse en su amplitud, para que de este modo no sólo entendamos el λόγον ἔχον en sentido propio, sino también que el ser humano es un ser que dice algo a los demás y, por tanto, *deja que se diga algo*"[71]. Al hablar, esto es, al decir algo a los demás, el Dasein abre la posibilidad de ser interpelado, que algo le sea respondido o contradicho; y este ser interpelado presupone, en efecto, la posibilidad de escuchar. Por lo que esta doble posibilidad de hablar y dejarse decir algo, escuchar, es "el sentido plenamente primario de hablar en el modo de dejar que se diga algo a los demás"[72].

El Dasein, en tanto que ζώον λόγον ἔχον, tiene entonces una ambivalencia constitutiva por serle de suyo la posibilidad tanto de *hablar*, así como la de *escuchar*; sin que ninguna de las dos se sobreponga, o terminen subsumiéndose entre sí. Hablar y escuchar se muestran, así, por igual como posibilidades constitutivas del ser del Dasein. Con ello, el "tener lógos", λόγον ἔχον, es del todo abarcante porque no sólo toma en consideración a la parte poseedora de λόγος, sino también aquella careciente del mismo, es decir, al ἄλογον; que es, precisamente, la parte (del alma, siguiendo a Aristóteles[73]) en donde yace precisamente la posibilidad de un escuchar falto de λόγος, pero que participa de éste en la medida en que es interpelado por el habla, como un "no hablar en el sentido de escuchar el hablar"[74]. O más sencillo: no-hablar para poder escuchar, y escuchar para poder hablar[75].

Pero esto no implica de suyo que el decir algo a alguien se tome al pie de la letra, que ese "otro" al que se habla no pueda ser uno mismo. Por el contrario, pues el Dasein tiene la posibilidad de hablar para sí mismo y, por ende, de escucharse. Si ya se estableció que el Dasein es un ente que tiene su propia existencia en el diálogo y el habla, entonces "El ser humano no sólo es un hablante y un oyente, sino que es para sí mismo un ente que se escucha a sí mismo"[76]. En pocas palabras: al hablar uno cuenta con la posibilidad de escucharse. Por tanto, la estructura de hablante-oyente no se derrumba ni siquiera en la más profunda soledad del Dasein; y tal vez sería aún más notoria al tiempo en que uno se encuentre sumergido en un diálogo consigo mismo. Como fuese, lo importante que descubre Heidegger en esto es el

---

[71] *Ibid.,* p. 111. (GA 18) / „*Und zwar muß diese Bestimmung sich in ihrer Erweiterung zeigen, so, daß wir dabei λόγον εχον nicht nur im eigentlichen Sinne verstehen, sondern auch: Der Mensch ist ein Seiendes, das zu anderen etwas sagt und in eins damit sich von anderen etwas sagen läßt*".

[72] *Id.* (GA 18) / „*diese ganz primäre Bedeutung von Sprechen im Sinne des Sich-etwas-sagen-Lassens-von-anderen*".

[73] En este punto, el filósofo de Friburgo retoma la distinción entre las virtudes éticas y dianoéticas hecha por Aristóteles en *Ética Nicomáquea*; y dentro de las primeras se encuentra aquellas pertenecientes a la parte sin λόγος del alma, pero que de un modo entran en relación con él, como lo es la escucha. Escribe el Estagirita en el capítulo 13 del libro I, 1102b: "Sobre el alma se han expuesto suficientemente algunos puntos […] que una parte de ella es irracional y la otra parte tiene un principio racional", y continúa en 1103a: "Pero que en cierto sentido la parte irracional […] es persuadida por la razón, lo pone de manifestó la represión, así como toda la clase de censura y exhortación. Aunque, si hay que decir que también esto «tiene razón», será doble aquello que tiene razón: lo uno la tendrá en sentido propio y en sí mismo, lo otro en cambio es algo que *escucha* como a un padre". Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, trad. José Luis Calvo Martínez, 2001.

[74] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*…, p. 107. (GA 18) / „*nicht sprechend sein im Sinne des Hörens auf Sprechen*."

[75] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, Articular lo simple. *Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, México, Akal, 2021, p. 74. / "Este escuchar procurante […] participa del lógos únicamente en tanto que atiende a lo dicho en el habla. Por ello, Aristóteles lo caracteriza como un escuchar falto de lógos (ἄλογον) en sentido privativo, es decir, en tanto que se lleva a cabo un no-hablar para poder escuchar."

[76] Martin Heidegger, *Op. cit.,* p. 104. (GA 18) / „*Der Mensch ist nicht nur ein Sprechender und Hörender, sondern er ist für sich selbst ein solches Seiendes, das auf sich hört*."

hecho de que "Hablar, como expresión sobre algo, es al mismo tiempo hablar con uno mismo"[77], y con ello se concluye que el Dasein tiene λόγος, en cuanto constitutivo de su propio ser, también en el modo de escuchar al otro y, a la vez, a sí mismo.

iv. La retórica en tanto posibilidad (δῦναμις)

El anterior rodeo no es ninguna arbitrariedad por parte de Heidegger. Al contrario, pues la doble posibilidad del ser del Dasein en lo que respecta al tener λόγος, hablar y escuchar, cristalizándolo en tanto que "hablante-oyente", permite ahora comprender más nítidamente la determinación fundamental de la retórica que el filósofo de Meßkirch quiere insistir de lo dicho por Aristóteles no ya en términos de τέχνη, sino más bien como δῦναμις; es decir, en cuanto *posibilidad* del modo de ser unos con otros del Dasein en la cotidianidad. Y si bien la lección de 1924 toma como guía la *Retórica* aristotélica (la obra), no es que se presuponga que el Estagirita la haya creado (la "disciplina" retórica; es importante el entrecomillado) *ex nihilo*, sino que, para Heidegger, éste parte desde del entendido de que la retórica es desde antaño no otra cosa sino una reflexión sobre el habla[78]. Por tanto, no puede ser encasillada o clasificada como una mera disciplina o, como ya se indicó, en un manual de técnicas para el trabajo oratorio por parte del retórico.

Es cierto que la obra aristotélica tiene, en sí misma, un carácter peculiar dentro del amplio repertorio aristotélico; un escrito menos teórico (y científico en cuanto tal) y sí más bien práctico es la idea que hizo de la *Retórica* un texto relegado y al que no se le prestó, por consiguiente, el cuidado y atención requeridos. Sin contar, por su puesto, con el viejo antagonismo que, en nuestros días, aún sostiene con la filosofía[79]. Con todo, este escabroso panorama tiene su razón de ser. Si la obra representa las dificultades antes referidas, lo es porque su tema es del todo veleidoso: el λόγος en el convivir cotidiano, en el hablar sobre tal o cual cosa; convirtiendo, así, su ámbito de acción y de alcance completamente indeterminado, puesto que no se ocupa de lo *general*, sino más bien de lo *particular* en el habla.

Así tenemos la famosa definición de la retórica proporcionada por Aristóteles al comienzo del segundo capítulo y que reza de la siguiente manera:

> Sea pues retórica la facultad de considerar en cada cao lo que puede ser convincente, ya que esto no es la materia de ninguna otra disciplina. Cada una de las otras se refiere a la enseñanza y a la persuasión de su propio objeto, como la medicina respecto a lo saludable y lo nocivo para la salud y la geometría respecto a las propiedades que se dan en las magnitudes y a la aritmética respecto a los números, y de modo similar las demás

[77] *Id.* (GA 18) / „*Sprechen ist als Sichaussprechen-über-etwas zugleich ein Zu-sich-selbst-Sprechen*."

[78] *Cfr., Ibid.,* p. 113. (GA 18) / "Cabe señalar que la retórica como reflexión sobre el habla es más antigua que la "retórica" aristotélica". / „*Dabei ist zu beachten, daß Rhetorik als Besinnung über das Sprechen älter ist als die aristotelische »Rhetorik«*."

[79] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *Op. cit*., p. 64. / "La historia de la relación entre retórica y filosofía ha sido la de dos conceptos antagónicos, pues mientras que la primera se inscribe en el ámbito de la opinión (*doxa*), la segunda se ocupa de la *episteme* (ἐπιστήμη), o sea, del conocimiento fundado. A partir de esta distinción, la retórica fue rechazada con los mimos argumentos con los que se rechaza la sofística."

> disciplinas y ciencias. La retórica en cambio parece que puede considerar lo convincente sobre cualquier cosa dada, por así decirlo.[80]

Desde esta traducción "clásica", por decirlo así, se pone en evidencia que la retórica no puede ser comprendida simplemente como una guía para el buen orador. Heidegger es por demás consciente de ello y, por eso, pone énfasis (recurrentemente a lo largo de la lección referida) en el hecho de que, para el Estagirita, y aunque en algunos pasajes sea descrita efectivamente como una técnica (τέχνη), la retórica es primariamente una δῦναμις, es decir, una "posibilidad" o, según la traducción utilizada, una "facultad" (pero en adelante nos quedamos con la traducción de δῦναμις en tanto posibilidad, en alemán: *Möglichkeit*).

En cuanto δῦναμις, la retórica no puede tener la intención de ser una serie de pasos y prescripciones para dirigir el hablar; el llamado "arte" oratorio no es *prescriptivo* sino *mostrativo* en tanto que posibilidad de hacer ver lo que en cada caso resulta convincente, o persuasivo. Por esto, señala Heidegger,

> [es] importante comprender lo que Aristóteles denomina ῥητορική. Ῥητορική es una δύναμις τοῦ θεωρῆσαι, "la posibilidad de ver", y precisamente de ver […] lo que se presenta en una situación particular de estar uno con el otro, lo que se habla de un asunto que está en cuestión, que se está hablando.[81]

Así, lo que brinda la retórica es simplemente un "saber" particular sobre lo que se habla en un muy determinado asunto cotidiano, pues "no se refiere un materia definida, como lo hace […] la aritmética. No tiene una cuestión subyacente, ningún ὑποκείμενον, que ella misma deba llevar al conocimiento"[82]. Sino que lo que está en juego es la posibilidad concreta de hacer ver, de mostrar, lo que en el habla puede resultar convincente; mas no pretende persuadir de suyo, que sería, en todo caso, más bien el trabajo de la sofística[83].

La retórica se preocupa por aquello que se discute y dialoga en el trajín de la vida cotidiana; y en tanto que reflexión sobre el λόγος, más propiamente sobre el λέγειν (el decir), trata sobre la *manera* y el *modo* en que se lleva a cabo dicha posibilidad constitutiva del ser del Dasein[84]. Por esta razón, para el filósofo alemán la retórica no es sólo la posibilidad de hacer ver lo convincente en el habla, en donde se piensa sobre todo en la determinación de la *Retórica* aristotélica, es decir, en un sentido ya más bien formal para con la obra. Sino que la retórica es, en sí misma, una posibilidad del propio ser del Dasein, aquella en la que se juega

---

[80] Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Alianza, trad. Alberto Bernabé, 1998, 1355b.

[81] Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 117. (GA 18) / „*ist es wichtig, das zu verstehen, was Aristoteles als ῥητορική. Ῥητορική ist eine δύναμις τοῦ θεωρῆσαι, die »Möglichkeit zu sehen«, und zwar zu sehen […] jeweils in dem, was sich gerade in einer bestimmten Situation des Miteinanderseins bietet, dasjenige, was für eine Sache, die gerade zur Verhandlung steht, die im Gespräch ist, spricht*."

[82] *Ibid.*, p. 118. (GA 18) / „*nicht über ein bestimmtes Sachgebiet handelt, etwa wie die Arithmetik. Sie hat nicht eine zugrundeliegende Sache, kein ὑποκείμενον, dass sie selbst zur Kenntnis bringen soll*."

[83] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi & Ricardo Gibu, "La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles" en *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Buenos Aires, Biblos, 2022, p. 487. / "El trabajo de la retórica no es convencer, pues esa sería la virtud de la sofística; la tarea de la retórica es hacer ver las condiciones en las cuales el lenguaje muestra las cosas de la experiencia cotidiana."

[84] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Op. cit.*, pp. 122-23. (GA 18) / " La retórica en sí misma se refiere a lo que se suele hablar en la vida, y a la *forma* y *manera* de hablarlo." / „*Die Rhetorik selbst handelt über das, was man gewöhnlicher Weise im Leben beredet, und die Art und Weise des Durchsprechens*."

el estar-unos-con-otros desde el discurso. Así lo señala el propio Heidegger cuando escribe que "la retórica no es en sí misma una disciplina puramente formal, sino que muestra su relación con el estar-con-los-otros del ser del hombre"[85].

Ahora bien, y para ir terminando el presente apartado, la relación que se indica al respecto de la retórica no es otra sino la de ser una suerte de *guía* [*Leitfaden*] hermenéutica para con la posibilidad fundamental de hablar del Dasein en el discurrir cotidiano de la vida[86]. De suerte que podemos sintetizar lo dicho hasta el momento si retomamos las siguientes palabras del filósofo de Friburgo: "La retórica la consideramos como una guía concreta, en la medida en que no es otra cosa que la interpretación de la existencia en términos de la posibilidad fundamental de hablar con el otro"[87].

Como vemos, el volumen 18 de la obra integral (GA) nos ofrece una interesante tematización de la retórica aristotélica. En ella, el pensador alemán destaca determinados elementos que le sirven para establecer que la propia retórica no es más que una hermenéutica concreta de la vida fáctica, de la existencia, del Dasein en su vivir y con-vivir con los otros en el mundo; esto a través de la mirada del filósofo Estagirita y del modo en que los griegos experimentaban el habla cotidiana[88]. Con la caracterización para con el quehacer retórico en términos de "hacer ver" se despunta, a la vez, aquella determinación o función dominante para Heidegger durante los años posteriores en lo que respecta al papel del λόγος, esto es, su posibilidad de ser mostrativo, de hacer ver en tanto απόφανσις[89]. De hecho, en adelante el λόγος αποφαντικός toma el lugar protagónico dentro del marco de la reflexión heideggeriana; primero en su lección del semestre de invierno de 1925/26 (*Lógica. La pregunta por la verdad*), hasta desembocar en la formulación existenciaria de *Ser y tiempo* en 1927.

c. Una lógica de la verdad en el *De Interpretatione*: curso en Marburgo de 1925/26

i. La tarea por renovar el sentido originario de la verdad (αλήθεια) y del lenguaje (λόγος)

El interés de Heidegger para con la verdad y el lenguaje en el conocido Περὶ Ἑρμηνείας o, en su forma latina, *De Interpretatione*, reside en denostar la artificialidad de nuestra concepción sobre dichos términos. La metafísica ha transmitido una determinada comprensión de lo que se supone que Aristóteles propone en relación con el papel del λόγος y de la αλήθεια, la cual, en poca o mucha medida, se sostiene y sigue difundiéndose hasta

---

[85] *Ibid.*, p. 134. (GA 18) / „*Die Rhetorik ist also selbst keine rein formale Disziplin, sondern es zeigt sich, daß sie Beziehung hat zum Sein des Miteinanderseins der Menschen*."

[86] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, Articular lo simple. *Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, México, Akal, 2021, p. 75. / "para Heidegger, la retórica […] también nos ofrece una especie de mapa hermenéutico que abarca la *cotidianidad media*."

[87] Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 139. (GA 18) / „*Als konkreten Leitfaden nehmen wir die Rhetorik, sofern sie nichts anderes ist als die Auslegung des Daseins hinsichtlich der Grundmöglichkeit des Miteinandersprechens*."

[88] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Basic concepts of Aristotelian philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 75-76 / GA 18, p. 110. / "*La retórica no es otra cosa que la interpretación del Dasein concreto, de la hermenéutica del Dasein mismo*. Ese es el sentido que se le quiere dar a la retórica de Aristóteles […] Por lo tanto, debemos examinar brevemente las principales definiciones que Aristóteles de la al λόγος como discurso".

[89] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 78. / "Ahora bien, si se privilegia la función del *lógos* en cuanto apófansis […] por encima de otras posibilidades del discurso, el más propio «hacer ver» de la *Retórica* se perfila entonces como un *lógos* acerca del *lógos*, como un «mostrar» que tiene por objeto el habla en su modalidad cotidiana."

nuestros días. Hay un cierto peligro en mantener una idea ingenua sobre la verdad y el lenguaje, desde luego. Pues con ello se ha perdido el sentido originario en favor de una regia determinación lógica de las mismas, es decir: en donde el λόγος posee un sentido puramente lógico, en tanto proposición, y la verdad es entendida como la concordancia de ésta, de suerte que ambas cuestiones terminan siendo prisioneras de un modo de entendimiento proposicional, lógico.

Así queda señalado por Heidegger en el curso *Lógica, la pregunta por la verdad*:

> La consideración concreta de las determinaciones actuales de la verdad comienza con la caracterización de la verdad de la proposición. No azarosa ni arbitrariamente, sino porque, según la opinión de la tradición, la proposición o el juicio es el auténtico lugar de la verdad.[90]

Debido a esta opinión acerca del lugar de la verdad y del lenguaje, que con toda su fuerza permea en el panorama filosófico de nuestros días, es que durante el desarrollo del curso el pensador alemán pone sus esfuerzos en una reapropiación originaria de Aristóteles. En virtud dicha tarea, el *De Interpretatione* es, como adelantábamos, el elegido dentro de todo el *corpus aristotelicus* para encabalgar los análisis heideggerianos (aunque en ocasiones se hagan alusiones a otras obras). Pues en él es donde se suele rastrear o referenciar la mencionada tesis de que el lugar propio y auténtico de la verdad es el lógos. Esto lo sabemos, además, porque el *De Int.* es considerado, las más de las veces, como el estudio aristotélico desde el cual se nutren las distintas filosofías del lenguaje de nuestro mundo occidental; y se lo toma, a la vez, como una suerte de teoría del significado[91]. Sin embargo, esto es forzar en demasía el carácter de la obra.

Para Heidegger, en cambio, lo que encontramos en él es la consideración de lo que para los griegos era la experiencia viva del λόγος y, en particular, sobre aquel en el que algo es manifiesto ya sea como verdad o falsedad: λόγος ἀποφαντικός. Conferirle un rasgo que la obra no tiene es ya, de entrada, predestinar la interpretación que tenemos del mismo. Aunque se tenga, y de hecho así ocurre, una determinada comprensión de lo que es el λόγος, no por eso sabemos de inmediato lo que representaba para los griegos, es decir, para su vida y experiencia en el mundo; la cual está totalmente alejada de una identificación en términos de una teoría o filosofía del lenguaje, de una "lógica". De esto que escriba atinadamente Heidegger:

> Sin duda que el helenismo tiene una ciencia del lenguaje y una gramática: un tratamiento doctrinal y una teoría. De ahí procede toda nuestra concepción moderna del lenguaje. A eso se une la influencia de la teoría del conocimiento, etc., de modo que ya no se plantea la cuestión de cómo el griego vivía en su lenguaje […] No obstante, subyacente hay, y

[90] Martin Heidegger, *Lógica, la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 107. / GA 21, p. 127.

[91] Luis M. Valdés Villanueva nos dice en su traducción al español del *De Interpretatione* que esta obra "establece los fundamentos de una filosofía del lenguaje muy influyente en el pensamiento occidental [y continua un par de páginas después] Quizás constituya un anacronismo el hablar de una "teoría del significado" en Aristóteles […] Sin embargo, los primeros cinco capítulos del *De Interpretatione* contienen un conglomerado bastante sistemático de nociones semánticas que puede decirse que han configurado nuestra concepción del significado y del lenguaje hasta bien entrado el siglo XIX". Con esto vemos la fuerza que tiene la interpretación tradicional y hegemónica sobre el Estagirita. Véase Aristóteles, *De Interpretatione*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 178, 181.

> tiene que haber, para nosotros, un determinado concepto de lenguaje. Lo mantenemos en suspenso, es decir, damos forma concreta a nuestra opinión sobre el lenguaje sólo en la medida en que tenemos motivo y punto de apoyo para ello. Una cosa hay que decir con seguridad: el griego vivía en un modo especial en el lenguaje y era vivido por él, y él era consciente de ello.[92]

Esta es otra de las razones por las que el filósofo de Friburgo quiere desembarazarse de la regia comprensión aristotélica de la tradición, y en particular de la determinación lógica-gramatical respecto al λόγος. En suma, la reflexión y recuperación sobre el *De Int*., no se inserta en el entendido tradicional que hace de él un tratado sobre el lenguaje en sentido estricto. Pues para Heidegger el "Περὶ Ἑρμηνείας no es un escrito, sino un manuscrito perteneciente al periodo final de Aristóteles […] El tratado se limita exclusivamente a realizar distinciones [y añade] Λόγος es el ser sonoro que significa"[93], de tal guisa que, a lo largo del manuscrito y según veremos, nos encontramos con un trabajo de distinción para con la voz de ese logos en específico, del λόγος ἀποφαντικός.

Ahora bien, el método puesto en marcha por Heidegger a lo largo de su revisión del *De Int*., se encuadra en el trabajo de "destrucción fenomenológica" en el cual se buscan "desmantelar" los supuestos en los que se arraiga la tesis antes referida, esto con el fin de encontrar la determinación originaria, y no ya así derivada, del logos y su relación con la verdad según lo dicho por el filósofo Estagirita. Con esto en mente, sigamos entonces la lectura heideggeriana.

ii. Los tres supuestos de la metafísica sobre el lugar de la verdad y del lenguaje en Aristóteles

¿Cuál es, en palabras del propio Aristóteles, el lugar de la verdad y del lenguaje? Lo primero que se aclara es que ese "lugar" que se mienta en la tesis tiene un sentido figurativo, pues evidentemente el λόγος no puede tener una referencia espacial, no puede ser localizado en un aquí o en un allá. Sino que "[lo] que se quiere decir con la expresión es que aquello con lo que la verdad se corresponde original y propiamente, lo que hace posible a la verdad como tal, es la proposición"[94]. Así, que en opinión de la tradición el λόγος sea el lugar de la verdad, lo que se establece con ello, en el fondo, es que la condición de posibilidad de la verdad no es otra cosa que la proposición; en esto, la verdad es un fenómeno derivado, es algo así como un producto del λόγος entendido en tanto que proposición.

Además, escribe Heidegger, cuando se plantea esta tesis se suelen sumar un par más, a saber: que "esta tesis de la proposición como el lugar de la verdad la expuso por vez primera Aristóteles"[95], y que "[éste] también definió por vez primera el concepto de verdad, en concreto como concordancia del pensamiento con el ente"[96]. La intención por reflexionar y desmantelar tales supuestos responde al hecho de que, para el pensador alemán, toda la filosofía se ha mantenido y ha trabajado desde ese concepto de verdad, y del que el Estagirita

---

[92] Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 37. / GA 17, p. 17.
[93] *Ibid.,* p. 34. / GA 17, p. 14.
[94] Martin Heidegger, *Lógica, la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 108. / GA 21, p. 128.
[95] *Id.*
[96] *Id.*

se presenta como su autor indiscutible. Seguir perpetuando esa comprensión significa la aceptación de proceder en el trabajo filosófico a partir de una determinación ingenua de la verdad y del lenguaje, lo cual tiene una repercusión directa para con nuestra comprensión del ser en general.

iii. El lugar de la verdad no es el λόγος, sino lo contrario

Por esto, tras haber traído a cuento los tres supuestos mencionados, Heidegger comienza con el trabajo de desmontaje o "destrucción" y señala que

> En primer lugar, hay que establecer en lo fundamental que Aristóteles en ninguna parte define la «verdad» como tal remontándose a la proposición, sino que cuando relaciona en general λόγος y verdad lo hace de modo que define la proposición mediante la verdad o, más exactamente, mediante el poder ser verdadero.[97]

¿Qué implica esto? Ante todo, que no está queriendo dar a entender que la verdad quede entonces definida en función del λόγος, sino todo lo contrario. La proposición es la que queda definida por mor de la verdad que en ésta se muestre en cada caso, esto es, por el poder ser verdadero (o falso). Así lo leemos en palabras de Aristóteles, en *De Int*., 4, 17a 1-3[98], pero en la primera traducción heideggeriana: "Aunque todo hablar remite a algo (significa algo en general) mostrando, por el contrario, no todo hablar hace ver, sino sólo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso"[99]. En este sentido, sólo en la medida en que hay verdad en el λόγος o, en su defecto, falsedad, entonces lo dicho adquiere la forma de "proposición".

Al mismo tiempo, con esto sutilmente se establece una distinción entre dos tipos de λόγος. Según el pasaje citado, todo hablar, todo λόγος, lo es en la medida en que señala algo; todo hablar es un indicar algo, por lo que es un λόγος σημαντικός. Sin embargo, no todo hablar, no todo λόγος, hace ver aquello de lo que se habla, no lo hace manifiesto, sino sólo en el que reside esta característica: el dejar ver algo[100]. Todo λόγος es un señalar algo, pero de esto no se sigue que pueda ser tomado como ser verdadero o ser falso, pues de suyo es imposible determinar si lo dicho en ese λόγος pueda poseer tal rasgo, ya que no lo hace visible. Así lo retoma Heidegger al traducir *De Int.* 17a 4[101]: "Pero no en todos los modos de habla está presente el ser verdadero o falso; así, por ejemplo, el pedir es un hablar, pero ni verdadero ni falso"[102]. Este otro modo del λόγος, en donde encontramos también los "deseos",

---

[97] *Id.* / GA 21, pp. 128-129.

[98] *Cfr*., Aristóteles, *De Interpretatione*, Madrid, Tecnos, trad. Luis M. Valdés Villanueva, 2012, 4, 17a 1-3. / "Todo discurso es significativo, no como instrumento, sino, como se ha dicho, por convención. Pero no todo discurso es enunciativo, sino solo aquél al que le pertenece la verdad o la falsedad". / En lo que sigue, a la par de las traducciones hechas por Heidegger, que gradualmente se apartarán de las tradicionales y, al final, tendrán un sentido *renovado* y *originario*, nos tomaremos el tiempo para transcribir la traducción habitual que encontramos en la edición al español ya referenciada. Esto para mostrar precisamente lo particular e interesante de la lectura (y traducción) heideggeriana sobre Aristóteles.

[99] *Ibid*., p. 109. / GA 21, p. 129.

[100] *Cfr.*, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FEC, 1998, p. 67. / "Así pues, Aristóteles, por una parte, distingue el logos *semantikós* -indicar, señalar- del logos *apophantikós* -presentar, mostrar; por otra".

[101] *Cfr., Ibid.,* 4, 17a 4. / "Pero no todo discurso es enunciativo, sino solo aquél al que le pertenece la verdad o la falsedad, pues no les pertenece a todos. Un ruego es discurso, pero no es ni verdadero ni falso".

[102] *Id.* / GA 21, p. 130.

"voliciones", "preguntas", "exclamaciones", etc., se inserta en un ámbito de estudio distinto, ya sea en el de la retórica o al de la poética, como acota el mismo Aristóteles[103].

De esto, sólo el λόγος que hace ver, no ya sólo señalar o indicar, es donde sucede el ser verdadero o el ser falso, a saber: el λόγος ἀποφαντικός. Éste quedó, en efecto, considerado por la tradición como "proposición", "enunciado" o, también, "juicio", lo cual destinó, reiteramos, nuestra comprensión aristotélica en torno al λόγος. Desde entonces, nuestra comprensión para con el lenguaje parte de este prejuicio de identificar este λόγος en tanto que "proposición". Pero no sólo esto, sino también el prejuicio de que la verdad yace originariamente en el λόγος. Y si bien es "correcto" decir, en parte, que la proposición es un λόγος que hace ver y en el que algo es puesto como ser verdadero o ser falso, con esto no se consigue aprehender del todo el sentido de lo trabajado por el filósofo Estagirita. Por esto, y como señala Heidegger, "para Aristóteles la proposición no es en absoluto aquello que tiene que haber para que la verdad puede ser lo que es. Y si una proposición es verdadera, lo es como algo que también puede ser falso"[104]. En otras palabras, si hay proposición, no por ello se sigue que se dé la verdad, que ésta brote del λόγος, pues para el alemán no es comparable la verdad con el ser verdadero. Sino que son, ante todo, fenómenos distintos[105].

Si "a la proposición le corresponde esta alternativa de verdadero-falso"[106], lo es sólo en la medida en que, previamente, hay algo así como la "verdad". De suerte que resulta un malentendido suponer que la verdad se deriva del λόγος, que lo dado en éste es la verdad o la falsedad, pues lo único que se lee en el pasaje citado del *De Int*., es que, en primer lugar, la verdad es anterior respecto a la proposición, al λόγος, y sólo en esa medida es que, en segundo lugar, en tal modo de hablar algo se hace ver en tanto que ser verdadero o ser falso. Así, sólo porque hay verdad es que puede darse el λόγος ἀποφαντικός, el hablar que hace ver. La "proposición" requiere de ser comprendida en su relación con la verdad, de la que deriva, y no pretender definir la verdad en función de aquella.

Cabe aclarar que esta problemática se desprende del hecho de que con la traducción del pasaje hecha hasta el momento no se corresponde del todo con el modo de comprensión que tenía para los griegos. Sin duda que se ha avanzado respecto al prejuicio del lugar de la verdad en el λόγος, pero queda indeterminado aquello que se quiere dar a entender como "ser verdadero" y "ser falso", y en general por lo que se entiende por "verdad". Si nos conformamos con esa traducción, el sentido originario, propiamente griego, no puede ser traído de vuelta todavía.

Hasta ahora, entonces, con la primera traducción heideggeriana tenemos la constatación de que en ninguna línea de la obra del Estagirita se postula que el lugar de la verdad es el λόγος. El macedonio no define a la verdad en virtud del λόγος, sino lo contrario. La posibilidad del ser verdadero o ser falso sólo le pertenece a ese modo de hablar que hace ver, el cual ha sido divulgado por la tradición en términos "proposicionales". Para romper con esta determinación, y mostrarse acorde con todo lo que implica que la verdad sea el lugar del λόγος, con lo cual entramos en la relación entre ambos, el pensador alemán continúa el problema planteado en el curso de 1925/26 poniendo énfasis ahora en la posibilidad de que se dé el ser verdadero o ser falso en el λόγος ἀποφαντικός.

---

[103] *Cfr*., Aristóteles, *De Interpretatione*… 4, 17a 5-7. / "Dejemos pues de lado los demás tipos de discurso (su examen le conviene más a la retórica y la poética); de lo que se trata aquí es del discurso enunciativo".

[104] Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 109. / GA 21, p. 129.

[105] *Cfr., Id.* / "Verdad por un lado, y ser verdadero o falso por el otro, son fenómenos totalmente distintos".

[106] *Id.*

iv. El poder ser verdadero o falso según el descubrir y el ocultar

La pregunta por el λόγος ἀποφαντικός conduce al problema de cómo es posible, en general, que en este habla algo sea puesto como ser verdadero o ser falso. Ya mencionamos, fugazmente, que ser verdadero [*Wahrsein*] y verdad [*Wahrheit*] son fenómenos distintos, y lo son precisamente por el carácter derivado que de suyo manifiestan. Pero esto sólo es comprensible si cuestionamos el sentido originario que, para los griegos, posee la "verdad" y el "ser verdadero". Heidegger escribe lo siguiente respecto a éste último:

> Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para «ser verdadero» significa literalmente αληθευειν, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo. El término apropiado es descubrir, y concretamente no en el sentido acentuado de sacar algo a la luz por primera vez, sino de desvelar en general algo que todavía está velado o que volvió a estar velado, desvelar de nuevo, descubrir de este modo lo que hasta ahora estaba oculto o volvió a estar ocultado.[107]

El ser verdadero del λόγος mienta, así, un algo que, en el habla, en lo dicho, es puesto al descubierto como siendo aquello que es. Ser verdadero significa originariamente "descubrir" [*Entdecken*]. Pero, y siendo estrictos con la distinción heideggeriana, el ser verdadero del λόγος, lo que se descubre, no lo es por vez primera; no se trata de un primer alumbramiento por mor del λόγος ἀποφαντικός. Sino que es descubierto porque, antes, permanecía en un estado oculto, porque estaba cubierto de tal manera que no era reconocible en lo que es, estaba disimulado.

Por esto, añade el alemán,

> el contraconcepto ψευδεσθαι tampoco significa ser falso […] sino que significa confundir, por ejemplo confundir a otro, ponerle delante de aquello que él cree que se le da a ver […] Es decir, el discurso confundidor, en el hablar, pone ante lo mentado otra cosa que es algo distintos de lo aguardado y mentado […] Para marcar también en una expresión lingüística el contraconcepto de «descubrir», traducimos ψευδεσθαι como «ocultar»[108].

Con esta pareja de conceptos, a saber: "descubrir" [*Entdecken*] y "ocultar" [*Verdecken*], tiene que comprenderse ahora el pasaje que ha dado origen a la reflexión heideggeriana sobre el problema de la verdad y el lenguaje en el pensamiento del Estagirita. El λόγος que tiene la posibilidad de mostrar aquello que es en lo que es o, en su defecto, de mostrarlo en aquello que no es, es un λόγος ἀποφαντικός. Lo que distingue este modo de hablar en comparación con los otros, de un ruego o un deseo, por ejemplo, no es más que esta doble posibilidad de "descubrir" y "ocultar" aquello de lo que se habla.

Así pues, si "ser verdadero" es, originariamente, αληθευειν, "descubrir", y "ser falso" es ψευδεσθαι, "ocultar", entonces el pasaje citado del *De Int*., requiere de un ajuste y ser traducido de la siguiente forma: "que hace ver mostrando [enunciado] es sólo el hablar en el que sucede el descubrir o el ocultar"[109]. En este punto, sin embargo, Heidegger hace una

[107] *Ibid.,* pp. 110-111. / GA 21, p. 131.
[108] *Ibid.,* p. 111. / GA 21, p. 132.
[109] *Id.*

pequeña digresión o paréntesis para acotar el sentido de lo que se mienta por "suceder". Nos explica que el término alemán *vorkommen* (en español: suceder, ocurrir, darse, existir) traduce lo que en griego se dice por ὑπάρχειν, el cual puede entenderse habitualmente como *subsistir*; sentido acostumbrado que, de hecho, no está tan alejado de lo que el filósofo quiere presentar, pero mantenerlo resultaría problemático por toda la carga conceptual que conlleva. Por tanto, ὑπάρχειν no quiere decir "suceder" u "ocurrir", sino más bien un "estar en la base", un "estar dado de antemano". Heidegger así lo señala: "ὑπάρχειν tiene aquí el sentido exacto del concepto filosófico, tal como lo utiliza Aristóteles, a saber: ὑπάρχειν significa "estar dado de entrada", "yacer a la base de algo", de modo que todo lo demás es sostenido por esto que está dado de entrada"[110].

En el pasaje no se quiere dar a entender, por lo tanto, algo así como si el descubrir y el ocultar sucedieran unas veces sí y otras no; sino que es, por el contrario, algo que de suyo está dado, que sucede ya siempre en todo λόγος ἀποφαντικός. Acto seguido, el pensador de Meßkirch reajusta su traducción y escribe ahora: "que hace ver mostrando [enunciado] es sólo el hablar en el que el descubrir o el ocultar sostiene y determina la verdadera intención del habla"[111]. Y desde esta tercera traducción, la cual, vale decir, es la última en la que se readapta algún término, por lo que podemos entenderla como la más originaria, Heidegger encabalga el resto de la lectura sobre Aristóteles hacia una dirección no ya lógica, como lo hiciese la tradición, sino ontológica, tal y como se advierte hasta este momento de la investigación.

No obstante, antes de seguir explorando este camino, es preciso explicar el modo por el cual es que el λόγος tiene la posibilidad de mostrar la cosa de la que habla ya sea como ser verdadero o ser falso, o según el sentido originario: en tanto "descubierto" u "oculto". En otras palabras: ¿Cómo es que el λόγος puede ser descubridor u ocultador? ¿Cuál es la estructura propia del λόγος que encontramos en tal posibilidad suya? En virtud de dar respuesta, el filósofo alemán recurre a la estructura tradicional de σύνθεσις-διαίρεσις.

v. La estructura σύνθεσις y διαίρεσις

Como es costumbre en el modo de trabajo heideggeriano, lo primero en lo que se enfoca es en aquello que ha sido transmitido por la tradición filosófica, para luego identificar los elementos que, en ello, resultan problemáticos para entender tal o cual fenómeno (y que, curiosamente, es uno de los modos de trabajo que también pueden caracterizar a Aristóteles). Así, el § 12 de GA 21 comienza con la tematización de la estructura σύνθεσις-διαίρεσις mediante la cual, se dice, es que se explica el por qué al λόγος le es dada la posibilidad del descubrir (ser verdadero) así como del ocultar (ser falso).

Para esto, el filósofo de Friburgo nos recuerda una serie de pasajes en los que Aristóteles relaciona el ser verdadero, el descubrir, y el ser falso, el ocultar, con la σύνθεσις y διαίρεσις. En *De anima* 6, 430b 1, Heidegger nos traduce del griego τό γάρ ψεϋδος εν συνθέσει άεί: "el ocultamiento es siempre (como tal) un componer"[112]; en *Metafísica* Δ 29, 102b 31, donde leemos ό δέ ψευδής λόγος ονθενός εστιν άπλως λόγος nos traduce: "El discurso ocultador, si lo hay, nunca es un discurso no componedor acerca de algo"[113]; y otra vez en *De anima* 6,

[110] *Id.*
[111] *Id*. / GA 21, p. 133.
[112] *Ibid.,* p. 114. / GA 21, p. 136.
[113] *Id*.

430a 21, del griego έν οις δέ χαί τό ψεῦδος τό αληθές, σύνθεσίς τις ήδη νοημάτων ωσπερ εν οντων nos dice: "donde puede haber tanto ocultamiento como descubrimiento, hay algo así como una composición de lo mentado, de lo representado en las representaciones, como si fuera en cierto modo uno"[114], y en relación con esta última, continúa, ενδέχεται δέ καί διαίρεσιν φάναι πάντα, es decir: "ahora bien, también a todo se le puede llamar descomposición"[115].

¿Qué es lo que se puede concluir de todo esto? ¿La tradición filosófica no erró entonces en comprender el poder ser verdadero o ser falso a partir de la estructura de la σύνθεσις y διαίρεσις? Sabemos que resulta determinante para la lógica que lo característico de la proposición (del enunciado) sea que en ella se dé un enlazar y separar, y que esto, además, sea identificado de forma unilateral según la afirmación (κατάφασις) y la negación (άπόφασις)[116]. Es decir, que todo enlazar es afirmar y todo separar es negar. Pero esta es una determinación no menos que problemática, pues una cosa no se sigue inmediatamente de la otra. En lógica, se suele pensar que al enlazar se está afirmando; como al decir que "esta pizarra es negra" (siguiendo el ejemplo de Heidegger), en donde al ente (la pizarra) se le adjudica el ser negro, se lo enlaza, y de allí que esto se entienda como una afirmación. Se sostiene asimismo que al separar se está negando; en el ejemplo, como al decir que "esta pizarra no es negra", en donde, por el contrario, se le deniega al ente el ser negro, se lo separa, y por esto que se identifique como una negación.

En este punto, las palabras de Alejandro Vigo no podrían ser menos que acertadas. En uno de sus estudios más recientes en el que aborda, precisamente, la cuestión de la σύνθεσις y διαίρεσις aristotélica y su recepción en la fenomenología (en pensadores tales como Husserl y Heidegger), nos dice lo siguiente:

> Ha sido […] la asociación de la noción de composición con el caso del enunciado afirmativo y de la noción de división con el del enunciado negativo la que ha ocupado un papel central en la posterior recepción y continuación de la teoría aristotélica del juicio. Además del carácter destacado de dicha asociación ya en los propios textos aristotélicos, ha sido también la orientación básica de la teoría lógica en las épocas posteriores a Aristóteles, con fuerte tendencia conceptualista y logicista, lo que ha propiciado esta unilateral acentuación en la recepción del motivo de la oposición entre *sýnthesis y diaíresis*.[117]

Es decir, nuestro entendimiento al respecto de la σύνθεσις y διαίρεσις se enmarca, las más de las veces, según la mirada unilateral que hace de éstos, como leemos en palabras de Vigo, una estructura divergente. La σύνθεσις se contrapone a la διαίρεσις, por lo que se facilita la identificación de la primera con el enunciado afirmativo y, al contrario, la segunda con el enunciado negativo. Por esto se destaca la lectura fenomenológica que Heidegger realiza al respecto, ya que, y como veremos en lo que sigue, abre nuevas posibilidades de tematización

---

[114] *Id*.

[115] *Id*.

[116] *Cfr.*, Pilar Giraldi, *Heidegger. La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2014, p. 49.

[117] Alejandro Vigo, "Sýnthesis y diaíresis: un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger" en Xolocotzi, Á., Orejarena, J., & Gibu, R., *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Buenos Aires, Biblos, 2022, p. 126.

para con el Estagirita que no habían sido hasta entonces exploradas[118]; la cual —sólo adelantamos— se centra en el paso del ámbito predicativo (tradicional del λόγος ἀποφαντικός) hacia un ámbito más originario antepredicativo que lo posibilita en cuanto tal.

Ahora bien, si resumimos la postura tradicional, es decir, que la σύνθεσις corresponde con la afirmación (porque enlaza) y la διαίρεσις con la negación (porque separa), tenemos entonces que "los enunciados afirmativos son descubridores (verdaderos), los negativos ocultadores (falsos)"[119]. Sin embargo, denuncia Heidegger, las cosas serían demasiado sencillas si esto fuera realmente de esta manera, pues, añade, "Bastaría entonces con evitar todos los enunciados negativos para decir siempre la verdad"[120]. Lo cual, efectivamente, no es siquiera pensable; no tendría sentido plantearse cualquier problema porque todo lo dicho sería verdadero o falso de antemano, siempre podríamos decir la verdad (o su contrario, según se prefiera) con el simple hecho de formular una proposición afirmativa, enlazante (o negativa, separante). —¡y fin a los malentendidos! Pero la realidad, por desgracia, es más complicada.

Continuando con el análisis, Heidegger identifica que ni toda σύνθεσις implica una afirmación, ni toda διαίρεσις una negación; y ni toda afirmación es verdadera, ni toda negación es falsa. O en sus palabras, "Un enunciado descubridor puede ser afirmativo o negativo, y lo mismo uno ocultador; y un enunciado afirmativo puede ser descubridor y ocultador, y lo mismo un negativo"[121]. Este λόγος se presenta entonces ya en todo momento como un enlazar y separar, en donde éstos no se corresponden inmediatamente con una afirmación o negación, respectivamente. El λόγος ἀποφαντικός es aquel en donde sucede el descubrir y el ocultar; y, es más, esta doble posibilidad es la que sostiene la intención de aquello que se quiere decir, lo que se mantiene en la base (ὑπάρχειν) y le sirve de sostén, por lo que el descubrir y el ocultar no son "opcionales" ni "contingentes", así como tampoco pueden, además, ser pensados de forma separada (divergentes o como una estructura de opuestos, como leíamos en las palabras de Vigo). En este sentido, descubrir y ocultar están dados de entrada, como ya sabemos, pero a la vez se mueven en el ámbito del enlazar y separar.

El λόγος ἀποφαντικός se encuentra, pues, y lo descubre Heidegger, sobre la base del poder ser verdadero y ser falso, misma que se funda en la estructura σύνθεσις-διαίρεσις, pero no como elementos separados, como si de diera ora el enlazar, ora el separar, sino que se dan "a una". Así nos lo aclara el ya citado Alejandro Vigo:

> Sobre esta base, Heidegger ve esencialmente conectadas la estructura diairético-sintética, por un lado, y la diferenciación veritativa, por el otro, como características estructurales del *lógos apophantikós*: el *lógos apophantikós* es tal que, por su propia estructura, queda sujeto a la alternativa "verdadero" – "falso", y ello se funda, en

[118] *Cfr., Id.* / "En cambio, es la aparición de un tipo diferente de enfoque general dentro del ámbito de la filosofía de la lógica, como la peculiar concepción de tipo genético propia de la escuela fenomenológica, lo que hace posible que el atisbo aristotélico de la estructura diairético-sintética del enunciado predicativo […] pueda desplegar con nueva fuerza su potencial explicativo, hasta entonces casi inexplotado".

[119] Martin Heidegger, *Op. cit.,* p. 116. / GA 21, p. 138.

[120] *Id.*

[121] *Id.* / GA 21, p. 139.

> definitiva, en el carácter diairético-sintético de dicha estructura, pues la diferenciación veritativa solo se da como tal en el ámbito donde hay composición y división.[122]

Tras este rodeo —y teniendo en mente los distintos pasajes aristotélicos—, el pensador alemán recurre ahora al *De Int.*, 1, 16a 12[123] y traduce que "el ocultamiento, igual que el descubrimiento, está (siempre) en el campo del componer y el descomponer"[124]. Siendo así, la σύνθεσις-διαίρεσις no es más que "una estructura del enunciado como tal y se encuentra por consiguiente en cada enunciado, y por consiguiente también se encuentra respectivamente *antes* de la afirmación y de la negación". Por ello, el λόγος ἀποφαντικός no es, en sí mismo, ni verdadero ni falso, pero puede serlo porque él tiene la estructura σύνθεσις-διαίρεσις[125]. A la pregunta planteada de cómo es que el λόγος puede ser tanto descubridor como ocultador, de dónde le viene tal posibilidad, Heidegger responde con la estructura del enlazar y separar, misma que encontramos en el Estagirita y que ha sido, además, determinante para la formulación lógica del λόγος que hoy día encontramos.

Sin embargo, y se declara abiertamente en la lección, dicha estructura no resulta del todo satisfactoria para esclarecer el poder ser verdadero o falso de este λόγος, sino que incluso se torna aún más enigmático[126]. Lo que nos dice la estructura σύνθεσις-διαίρεσις es que se trata de eso: de una estructura, y que en ella ambos elementos se pertenecen mutuamente. Pero no explica cómo es que el λόγος ἀποφαντικός tiene la doble posibilidad de descubrir y ocultar, sino sólo que esto se funda en el enlazar y separar, y nada más. La estructura es formal, por decirlo de algún modo, de suerte que, como hemos seguido en la argumentación heideggeriana, es necesario retrotraer una vez más la problemática y preguntar, ahora, por aquello que posibilita el enlazar y el separar en cuanto tal. Para ello, y como bien leeremos en palabras de Heidegger, debemos volver la mirada hacia un ámbito previo a la pronunciación lingüística, un ámbito antepredicativo. ¿Por qué? En pocas palabras, porque para poder enlazar o separar es preciso conocer, de antemano, aquello de lo que se quiere hablar, es decir, debemos conocer de alguna manera la cosa o el ente del que se habla, debe sernos accesible y *comprensible*. En este sentido, lo que busca el pensador de Meßkirch, y consigue efectivamente a través de este trabajo de desmontaje [*Abbau*], es retrotraer la discusión lo suficiente para presentar algo así como el origen desde el cual deriva lo que conocemos como λόγος ἀποφαντικός. Podría decirse, también, que no es más que una explicación genética[127].

---

[122] Alejandro Vigo, *Op. cit.*, p. 139.

[123] Aristóteles, *De Interpretatione…* 1, 16a 12 / "pues lo verdadero y lo falso está vinculados con una composición y una separación".

[124] *Ibid.*, p. 115. / GA 21, p. 137.

[125] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Op. cit.*, pp. 88-890 / "Heidegger agrega un matiz interesante a su postura en torno al carácter *sintético* y *diairético* del enunciado, es decir, si el enunciado por sí mismo no es verdadero ni falso, pero *puede ser* verdadero *o* falso dependiendo de su relación con la verdad, se debe a que, en tanto enunciado, se mueve sobre la base que le proporciona la estructura unitaria conformada por la *síntesis* y la *diaíresis*".

[126] Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 118. / GA 21, pp. 141-142. / "Enlazar y separar son las estructuras con las que […] se aclara el enunciado, el juicio, y con esta interpretación se enredó luego de modo funesto la interpretación de los juicios analíticos y sintéticos, de modo que la confusión es grande, y la ciencia de la lógica, aparentemente terminada y segura, en el fondo no se ha puesto nada en claro".

[127] El filósofo argentino Adrián Bertollero, en su estudio *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, explora precisamente esta vía de interpretación para con la lectura heideggeriana en torno al lógos. De hecho, en el apartado "La explicación genética del enunciado" nos dice lo siguiente: "El tratamiento temático de este problema aparece en las lecciones del periodo de Marburgo en el marco del análisis

Nos detuvimos en este apartado con la intención de esclarecer, en la medida de lo posible, aquello que hace posible el ser verdadero o ser falso, lo cual nos condujo a la estructura del enlazar y separar. Pero ahora vemos que es preciso ir aún más atrás y preguntar por lo que la posibilita, esto es: ¿cómo es posible que en el λόγος pueda llevarse a cabo tanto la σύνθεσις como διαίρεσις de lo que se habla, y que por mor de ello sea puesto ya sea como ser verdadero (descubierto) o como ser falso (oculto)? La pregunta cuenta con toda la importancia dentro del despliegue de la investigación, sin duda. Pues en ello se juega la contra-tesis de que la verdad es el lugar del λόγος, y no lo contrario[128]. Otra forma de expresarlo es que la investigación tiene abandonar, mencionábamos, el ámbito lingüístico, propio de la proposición enunciativa (en la que, en este punto, no se aclara el problema) y virar hacia una dirección ya más bien ontológica[129].

El propio Heidegger lo indica al escribir que

> [se] trata de captar un fenómeno que es en sí mismo enlazar y separar y que es previo a las relaciones de expresión lingüísticas y a su atribuir y denegar, y por otra parte eso es lo que hace posible que el λόγος pueda ser verdadero o falso, descubridor u ocultador.[130]

Para ello, sin embargo, "Aristóteles rehúsa dar la información"[131] que oriente la búsqueda de dicho fenómeno. Lo cual no es, con todo, un reproche por parte de Heidegger, sobre todo en el sentido de que éste entiende que tanto el Estagirita como los griegos en general no preguntaron por tal fenómeno originario desde el que deriva la estructura proposicional del λόγος, pues, dice, quedaron anclados en su orientación al lenguaje, de la cual era imposible prescindir.

El camino que toma Heidegger en lo que resta de su lectura sobre el *De Interpretatione* retorna al fenómeno básico del λόγος ἀποφαντικός, a saber, el hacer ver, el hablar que muestra, y nos recuerda que con tal determinación se hace más preciso lo que ya Platón identificaba como la función principal del λόγος que es el δηλοῦν: el hacer ver el ente, su

---

de un término fundamental de la filosofía griega: el *lógos* […] La explicación genética del enunciado tiene que ser entendida […] como el análisis semántico que muestra cómo los juicios de la lógica clásica son un modo derivado de las relaciones semánticas puramente prácticas en las que el sujeto *(Dasein)* está envuelto en su mundo. Esta explicación aparece tratada expresamente en *Sein und Zeit* y en una lección estrechamente vinculada al periodo de gestación de esta obra. Me refiero a la *Vorlesung* del semestre de invierno de 1925-1926, titulada *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*". Véase Adrián Bertollero, *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 121.

[128] *Cfr.*, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FEC, 1998, p. 70. / "Es preciso mostrar que las dos formas de la proposición [enlazantes y "separantes"] responden a una única estructura, porque así se salva el presupuesto de que el lugar de la verdad es previo a la afirmación y la negación. De esta manera, el problema de la verdad se retrotrae a un ámbito anterior al juicio y se pone de manifestó que el descubrir es más originario que la verdad y la falsedad en la proposición".

[129] Alejandro Vigo, en su *Arqueología y Aleteología*, señala precisamente la idea de que el camino que adopta Heidegger en este punto de su lectura sobre Aristóteles es algo así como una "ontologización" de los presupuestos aristotélicos, sobre todo de la estructura σύνθεσις-διαίρεσις . De este modo lo leemos: "La clave de la interpretación heideggeriana reside en una ontologización de la estructura diairético-sintética que Aristóteles pone a la luz como constitutiva del enunciado capaz de ser "verdadero" o "falso". Véase Alejandro Vigo, *Arqueología y Aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 33-34.

[130] Martin Heidegger, *Op. cit*., p. 118. / GA 21, p. 141.

[131] *Id.*

ostentación[132]. Por esto, y tomando en cuenta que la lección impartida un año antes versaba precisamente sobre el diálogo del *Sofista*, en el cual el maestro de la Academia sentenciaba que el λόγος es ya siempre un *hablar sobre y acerca de algo*[133], o en su expresión griega: λόγος τινός[134], de lo que se trata ahora es de preguntar por el modo en que es posible ese hablar "acerca de algo". Y esto es leído por Heidegger como el abandono del ámbito predicativo (lingüístico) en pos de la experiencia previa a ello, a saber: la experiencia con el mundo, misma que se efectúa por medio de la estructura originaria del "algo como algo" [*etwas als etwas*] o "en tanto que" [*als*]. Veamos esto.

vi. La estructura "en tanto que" (*Als-Struktur*)

Como hemos señalado con insistencia, lo que Heidegger realiza en su lectura sobre el *De Interpretatione* es un trabajo fenomenológico en el que se "destruyen" o "desmontan" los elementos que han sido presupuestos, y reproducidos, por la tradición filosófica, en especial aquellos referentes al lugar de la verdad y del λόγος en el pensamiento del Estagirita. Por esto que con el análisis de la estructura propia del λόγος predicativo (σύνθεσις-διαίρεσις) desemboquemos, ahora, en la búsqueda de un ámbito anterior, y por ello más originario, en el que se ponga en claro la procedencia de dicho λόγος. En suma: se trata, pues, de *reconducir*[135] la determinación proposicional del λόγος en tanto que enunciado hacia una concepción más simple y pura del mismo, la más originaria en torno al lenguaje.

Siendo así, "Preguntamos [escribe Heidegger] por una estructura del λόγος que lo hace posible por vez primera como tal"[136], y no ya sólo en tanto que enlazar y separar, sino aquella (estructura) que lo vuelve posible en general. Y si todo λόγος —recordando lo establecido por Platón— no es otra cosa sino un hablar acerca de algo, es preciso que "ese algo" del que se predica sea puesto al descubierto de alguna manera; pues sólo si el ente es comprensible en cierta medida podemos, en un segundo momento, predicar algo del mismo (*v.gr.* "La taza de café es traslucida" implica, en efecto, un conocimiento y comprensión previo de la taza). Esto quiere decir que ya en el λόγος como enunciado el "acerca de qué" [*Worüber*] está determinado de una forma u otra, y para el filósofo de Friburgo tal accesibilidad es dada, por ejemplo, en la forma del "para qué" [*Wozu*] del ente del que se habla, esto es, en su utilidad. Heidegger así lo indica:

---

[132] *Cfr. Ibid.*, p. 119. / GA 21, p. 142. / "Aquí sólo se ha dicho de modo más preciso lo que ya fijó Platón y que, en general, respondía a la comprensión fundamental de los griegos, o la comprensión del λόγος. La función del habla es el δηλοῦν, el hacer manifiesto al ente".

[133] Así lo leemos en palabras del Extranjero en el diálogo del *Sofista* en el pasaje 262e: "Cuando hay discurso, es necesario que éste sea discurso de algo, pues, sino es de algo, es imposible". Véase Platón, *Sofista*. Intr., trad. y notas de N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

[134] *Cfr. Id.* / "Platón pregunta en el *Sofista*: ¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se siguen una a otra constituya una χοινωνία, un conjunto como conjunción? Eso obedece, dice, a que el λόγος es λόγος τινός: el discurso es discurso sobre y acerca de algo".

[135] Este movimiento de retracción de un ámbito hacia otro más originario no es más que la puesta en marcha de la reducción fenomenológica. Aunque en esta investigación no nos hemos enfocado en el aspecto metodológico, sin embargo, en este punto es más que clara la lectura fenomenológica que hace Heidegger sobre el pensamiento de Aristóteles. Para el alemán, la reducción puede bien entenderse como una *reconducción*: del ente al ser del ente, es decir, de un ámbito objetivo hacia uno fenomenológico. Véase Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000, p. 47 / "Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente".

[136] Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 119. / GA 21, p. 142.

> Pero para que pueda ser posible tal cosa como la determinación y el realce predicativo, el propio «acerca de qué» tiene que haberse hecho ya accesible […] El utensilio presente tiene que ser conocido, es decir, accesible por ejemplo en aquello para lo que sirve, en aquello como lo cual se emplea y en lo que sale al encuentro para su uso […] Este propio «para qué» es conocido y comprensible y también la propia cosa que existe para eso y como eso[137].

El tipo de *accesibilidad* que se expresa en el uso, en el para qué, nos ofrece un modo particular de conocimiento del ente, sin embargo, tal conocimiento no es de orden teórico, sino *práctico*; el ente nos es accesible porque *vivimos* la comprensibilidad de su "para qué"[138]. La taza de café me es comprensible no porque teorice sobre ella, y sí más bien porque me relaciono prácticamente en torno suyo, porque tengo un saber de la taza al tiempo de beber el café de la mañana. En este sentido, en el uso de los entes, en su "para qué", se tiene un modo particular de conocimiento de éste, un conocimiento práctico, repetimos, que para Heidegger posee un carácter privilegiado respecto al conocimiento teórico. ¿Por qué? Porque es un acceso inmediato al ente en aquello que es; la taza en tanto taza, la silla en tanto silla, el teclado en tanto teclado. Hay, pues, una *comprensión* originaria del ente por mor de esta estructura del "en tanto que" (en alemán: *als*, o "algo como algo", *etwas als etwas*) de la cual tenemos noticia en ese trato práctico o, si se prefiere, cotidiano con los entes que nos salen al encuentro en el mundo.

En este trato cotidiano con el ente o, como nombra Heidegger, "procurar" [*besorgen*], "la existencia está originalmente abierta al mundo, abierta para el mundo, que a su vez está abierto"[139], y sólo en la medida en que el ente es de este modo accesible, encontrable en lo abierto del mundo, es que posteriormente podemos hablar algo sobre él. El ente precisa de estar, primeramente, abierto al mundo para luego poder formular algún tipo de predicación o enunciado. Por esto, y como bien identifica el pensador alemán,

> Todo hablar de algo, en tanto que conducta de ser de la existencia, se fundamenta ya en ésta en tanto que abierta al mundo, es decir, trata algo que en cada caso está ya de algún modo abierto al mundo.[140]

Con esto se constata la procedencia ontológica de todo hablar, del λόγος en general. El hablar acerca de algo, en la forma del hablar predicativo, se funda en la propia existencia, en su aperturidad. De suerte que, como vemos, el λόγος que se mueve en el ámbito del enlazar y separar toma para sí, en tanto que condición de posibilidad, aquello que es abierto y comprendido en la estructura del "en tanto que", del "algo como algo"; y sólo por ello que, como tal, el λόγος tenga de suyo la posibilidad de hacer ver al ente del que habla como ser verdadero o ser falso.

---

[137] *Id.*

[138] *Ibid.*, p. 122. / GA 21, p. 146. "Este «en tanto que», a partir del cual entiendo y que tengo ya de entrada, aunque de modo atemático, en este «tener de entrada» no está concebido temáticamente, sino que yo *vivo* en la comprensión del escribir, del iluminar, del salir y entrar, y similares. Dicho más exactamente: hablando, yendo, comprendiendo, soy yo, en tanto que este moverse ya comprensivo. Mi ser en el mundo no *es* otra cosa que este moverse ya comprensivo em estos modos del ser".

[139] *Ibid.*, p. 120. / GA 21, p. 143

[140] *Id.* / GA 21, p. 144.

El λόγος ἀποφαντικός es, así, una derivación de un λόγος más simple y originario, según señalábamos, cuya función no es ya la predicación, el decir algo sobre algo, sino el de la comprensión del ente con el que se trata en cada caso: es un λόγος ἑρμηνευτικός. Este hablar es, para Heidegger, más originario en la medida en que hunde sus raíces en la aperturidad de la existencia, en el Dasein. Lo cual implica, y esto es dicho en entrelíneas, que la estructura originaria del en tanto que (*als-Struktur*) no carece de lenguaje si bien se ha indicado que ésta es antepredicativa (y prelingüística como el propio Heidegger escribe). En todo caso, y como bien acota Ángel Xolocotzi, habrá que ser cuidadosos y no comprender lo antepredicativo o prelingüístico en el sentido de una eliminación completa de todo lenguaje[141], sino sólo de aquél que se mueve en el ámbito de la predicación enunciativa, del acerca de algo.

Un paréntesis: en el marco de la analítica del Dasein, en particular en el § 33 de *Ser y tiempo*, el pensador alemán nos da una indicación por demás esclarecedora en este punto. Y como se advierte, la tematización existenciaria para con el enunciado se nutre completamente de la lectura sobre Aristóteles que estamos analizando. Leemos en el parágrafo citado:

> El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada «sin decir una sola palabra». De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación.[142]

¿Qué quiere decir esto? Se establecen varias cuestiones, pero para no extender demasiado la digresión, lo que nos interesa destacar es el hecho de que la comprensión que se efectúa a partir de la estructura del "en tanto que" no necesita ser enunciada en palabras, pero no por ello carece de lenguaje. El λόγος ἑρμηνευτικός es originario, por lo que ya en el propio trato con el ente, al sorber un trago de café de la taza, ésta es comprendida de suyo; y esto, en efecto, no requiere de ningún tipo de enunciación predicativa para que tal ente nos sea accesible, es decir, para comprenderlo en su significación. Antes bien, la estructura "en tanto que" implica, como tal, un trato comprensivo con el ente. De hecho, este tipo de trato tiene como base dicha estructura, y desde este ámbito es que se deriva toda posible predicación del λόγος ἀποφαντικός.

En suma, y en palabras de Heidegger, "este «en tanto que» no es en realidad primariamente el de la predicación *qua* predicación, sino que es previo a ella […] La predicación tiene la estructura del «en tanto que», pero de manera derivada"[143]. Con esto, el filósofo de Friburgo establece, entonces, el lugar primario y, sin duda, privilegiado que posee este λόγος antepredicativo que hemos descrito en términos hermenéuticos: en tanto λόγος ἑρμηνευτικός. Éste tiene, para Heidegger, semejante importancia porque es un modo particular de hablar desde el cual la propia existencia articula la comprensión del mundo, de los entes que le salen al paso en la ocupación cotidiana. Tal poder "articulador", como sabemos, será posteriormente desarrollado en el § 34 de *Ser y tiempo*, pero ya desde esta lección despunta

---

[141] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, México, Fontamara, 2018, p. 52. / "la remisión de Heidegger a un ámbito antepredicativo, no señala necesariamente a un ámbito antelingüístico o prelingüístico, sino más bien a aquello que se halla antes del enunciado".

[142] Martin Heidegger, *Ser y tiempo…*, § 33, p. 176. / GA 2, § 33, p. 157.

[143] Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad…*, p. 121. / GA 21, p. 145.

el hecho de que "Por medio de su comportamiento fundado en el λόγος […] el Dasein puede vincularse con el resto de los entes, comprenderlos en su conjunto y reflexionar sobre ello"[144].

Si el λόγος tiene dicha capacidad de articulación, en la que se expresa de suyo una determinada comprensión y significación del ente (en la forma del algo como algo; la taza como taza, el teclado como teclado, etc.), lo es precisamente porque, recordamos, la función primaria de todo λόγος es aquella en la que se hace patente de lo que se habla en cada caso. Por ello la remisión a Platón y su caracterización del λόγος con el vocablo δηλοῦν, en donde no se quiere dar a entender más que todo hablar es ya siempre un "hacer ver al ente", "mostrarlo", "ostentarlo". Con esto en mente, lo que le interesa escudriñar a Heidegger ahora es que la adjudicación de la απόφανσισ de forma exclusiva para con la predicación enunciativa (asertórica) resulta de igual modo problemática, ya que, según nos ha revelado el descubrimiento heideggeriano de la estructura del en tanto que, propia del λόγος de la existencia, es que todo λόγος se mueve y es posibles en la medida en que está ya sobre la base de un ámbito abierto, que es la propia constitución del ser del hombre, del Dasein. La απόφανσισ no es exclusiva de la predicación enunciativa, sino que, al encontrarse sus raíces en la existencia, tiene que comprenderse en un sentido aún más amplio al establecido por la tradición, y con ello, además, romper de lleno con la suposición de que el lugar de la verdad es el λόγος.

Así pues, con los elementos destacados hasta el momento, estamos en condiciones de esclarecer lo que, para Heidegger, es el lugar originario de la verdad y del lenguaje en el pensamiento del Estagirita. Veamos.

vii. La voz del λόγος según el habla *descubridor* de la existencia, del Dasein

Desde el comienzo del presente apartado, mencionábamos el rechazo a la tesis que hace del λόγος el lugar primario de la verdad. Lo cual derivó en la lectura, y revisión nuestra, de Heidegger para con el *De Interpretatione* de Aristóteles. En este punto, es más que claro el trabajo del alemán por retrotraer la discusión lo suficiente como para desembocar en el ámbito ontológico del que deriva. Con la introducción de la estructura del "en tanto que" nos damos por enterado, y como bien señala el ya citado Alejandro Vigo, que "el enunciado no hace, pues, sino reflejar y expresar en el plano verbal la articulación hermenéutico-comprensiva presente ya en el plano más profundo de la experiencia directa de y con el ente"[145]. Esto quiere decir, de entrada, que nuestra relación primera y originaria con el ente presupone un sentido de απόφανσισ distinto al que ha sido transmitido por la tradición, uno que no es dependiente de la enunciación predicativa, sino que la posibilita en cuanto tal. Y si ya sabemos que lo que distingue al λόγος ἀποφαντικός es la doble posibilidad de hacer ver al ente del que habla como ser verdadero o ser falso, dicho "hacer ver" no es de orden lógico, sino precisamente ontológico; asimismo, el sentido de "ser verdadero" o "ser falso" no se encuentra y se reduce sólo al hablar predicativo, sino a la cosa misma, al ente.

Por esto que Heidegger comprenda, entonces, el carácter αποφαντικός del λόγος en el sentido de una "mostración", de un hacer ver algo mediante el acto mismo de la enunciación.

---

[144] Fernando Martin De Blassi, "Aristóteles y Heidegger en torno a la función apofántica del *lógos*, *Synthesis*, 28(2), p. 5.

[145] Alejandro Vigo, *Arqueología y Aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 34.

"El λόγος es αποφαντικός, cuya posibilidad distintiva de hablar consiste en hacer ver y que […] puede traer algo a la visión; o dicho brevemente: απόφανσις significa […] mostración"[146]. Ahora bien, si el λόγος αποφαντικός se define en función del ser verdadero o ser falso, quiere decir entonces que el sentido de esa verdad o falsedad no es el de una correspondencia entre lo dicho en el enunciado, es decir, entre lo hablado en la proposición y la cosa, sino el de un "descubrimiento" u "ocultación" para con la cosa. La posibilidad de que se dé el ser verdadero o ser falso en el λόγος no encuentra su lecho en si hay o no una coincidencia de lo que se mienta en la proposición; la pregunta por la verdad no se decide mediante una suerte de confirmación entre lo que se dice y su reflejo en la realidad, en los entes del mundo. El problema de la verdad, dirá Heidegger, no es un asunto de reproducción ni de concordancia, "sino que para comprenderlo hay que orientarlo al descubrir y al ocultar"[147], y como sabemos ahora, tal cosa se dirime no en al ámbito de lo predicativo, sino en el ente mismo.

La απόφανσις es originariamente mostración, un hacer ver al ente desde éste mismo. En la experiencia cotidiana con los entes, en el trato comprensivo, experienciamos tal sentido de απόφανσις sin tener, en efecto, que pronunciar palabra alguna. "El objeto se pone al descubierto, lo que supone que se tiene ya de él un cierto conocimiento […] Todo esto no es sino un modo del cuidar (*Besorgen*) propio de un Dasein que es por su misma constitución abierto al mundo"[148]. De suerte que, según adelantábamos, la απόφανσις hunde también sus raíces en la aperturidad del Dasein. Sólo en esa medida es que puede darse, en cuanto tal, el ser verdadero o ser falso del λόγος entendido como proposición, pues deriva de un hacer ver (απόφανσις) al ente en el trato cotidiano.

Hay una correlación entre la απόφανσις y el poder ser verdadero (descubrir) y ser falso (ocultar), y, en consecuencia, sin duda, también con la verdad en cuanto tal. Sólo hasta este momento es posible aclarar aquello que dejamos en entredicho líneas arriba, a saber: que la verdad y el ser verdadero (o ser falso) son fenómenos distintos, o más bien derivados. Si Heidegger comprende el ser verdadero como descubrir y el ser falso como ocultar, lo que está postulando no es otra cosa sino su procedencia de un sentido de verdad que corresponde de mejor manera para el sentir y experienciar griego: la verdad entendida como αλήθεια. En esta noción se encierran ambas posibilidades que son características del λόγος αποφαντικός, el descubrir y el ocultar. No por nada que, como revisamos, el filósofo alemán los haya traducido así del griego αληθευειν y ψευδεσθαι, respectivamente, pues con ello se consigue acertar a un sentido más originario que si nos contentamos con la simple remisión al "ser verdadero" o "ser falso", que, si bien no es incorrecto, puede propiciar en una serie de malentendidos. Para evitarlos, Heidegger se atañe a la etimología de los conceptos. Sara Escobar nos comenta al respecto:

> Para intentar recuperar este sentido originario, acude a las consideraciones etimológicas, de las que sirve para mostrar la vinculación entre la verdad y el enunciado apofántico. Hace notar cómo tanto a-letheuein [recordemos: ser verdadero o descubrir] como alétheia son términos compuestos cuyo primer componente, la denominada "*α*-privativa", equivale a la negación del segundo que deriva, a su vez, de *lethés*, *léthe*, *lantano*, (ocultar). Etimológicamente, por tanto, *alétheia* equivale a "desocultamiento"

[146] Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*…, p. 112. / GA 21, p. 133.
[147] *Ibid.*, pp. 134-135. / GA 21, pp. 162-163.
[148] Sara Escobar, "Lógos apofántico y apertura al mundo. El carácter derivado de la verdad proposicional en Logik Die Frage Nach Der Wahrheit", *Anuario Filosófico*, XXXVII (2), 361-390, 2004, pp. 373.

> y *aletheuein* a "estar desoculto" o "desocultar". El concepto contrario, *pseudesthai*, no tiene etimológicamente el significado de "ser falso" sino de engaño, de mostrar algo como lo que no es, de "ocultar".[149]

La verdad entendida en estos términos (y que no es un simple recurso etimológico, sino una verdadera remisión al sentido más propio y originario de los mismos) se mantiene, y como constatamos, en una estrecha relación con la απόφανσις. Por esto, "El hablar que deja ver [λόγος αποφαντικός] es lo que es, en tanto que haya descubrimiento en él, el ἀληθεύειν, el ser-verdadero"[150]. O dicho sucintamente: el descubrir en tanto que ser verdadero, y que deriva a la vez la verdad entendida como αλήθεια (desocultamiento), no es otra cosa sino un modo de απόφανσις, de un hacer ver o mostrar, en este caso, al ente que comparece en el mundo.

Ahora bien, lo interesante de esta identificación es aún más notable si tomamos en consideración que la discusión en torno al pensamiento aristotélico se ha retraído lo suficiente como para encontrarnos en un ámbito ontológico, desde el cual, y como invita Heidegger, es que debe comprenderse dicha vinculación. Tanto la απόφανσις como la αλήθεια no dependen, en lo absoluto, de la enunciación predicativa para ser lo que son; al contrario, ya que todo enunciado (proposición) es posible por mor de ellas. Si hay enunciado es porque encuentra su lecho en un previo mostrar al ente (απόφανσις) ya sea como ser verdadero o ser falso, es decir, desde un desocultamiento originario, αλήθεια. El ente es arrancado de su ocultación y es, por ello, mostrado como ser verdadero; o también, puede ser encubierto (bajo la forma del engaño) y ser mostrado, así, como ser falso. Pero trátese de una u otra posibilidad, ambas de igual mérito, lo importante es que en todo momento el "valor" de verdad o falsedad recae en la cosa misma, en el ente, por lo que se habla de una *verdad ontológica*, si se quiere pensar de modo tradicional; y sólo de manera derivada lo está en la proposición, en tanto que *verdad lógica*.

Pierre Aubenque señala al respecto de esta última diferenciación, y que vale la pena traer al escrito:

> Hablar de una verdad de las cosas, es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada, o más bien dada por anticipado, en las cosas, aun suponiendo que sólo se desvela con ocasión del discurso que acerca de ellas instituimos. Hay una especie de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma, en cuya virtud en el mismo instante en que la hacemos ser mediante nuestro discurso, la hacemos ser precisamente como siendo ya antes […] La verdad «lógica» es el discurso humano mismo en cuanto que cumple su función propia, que es hablar del ser. La verdad ontológica es el ser mismo, el ser «propiamente *dicho*», o sea, en cuanto que hablamos de él, o al menos podemos hacerlo. Esto supuesto, no resulta falso percibir en la verdad «lógica», con Heidegger, un pálido reflejo de la verdad ontológica, o más bien un «olvido» de su enraizamiento en esta última.[151]

Por esto, la verdad entendida como αλήθεια, que guarda la doble posibilidad de des-ocultar y de ocultar, representa para Heidegger un sentido de verdad más originaria que aquella transmitida por la tradición, es decir, la verdad "lógica"; la cual, como sabemos, es definida

---

[149] *Ibid.*, pp. 367-368.

[150] Martin Heidegger, „Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles) (1923/24)" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* [GA 80.1], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016, p. 66. / Trad., (inédita) Ángel Xolocotzi.

[151] Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, p. 162.

en términos de adecuación y concordancia. Pues para que ésto pueda darse en cuanto tal, y siendo breves, se precisa que el ente sea puesto al descubierto en el mundo, de una verdad ontológica desde la cual derivar una verdad lógica, es decir, como proposición enunciativa.

Asimismo, es más que claro que el desocultamiento (la verdad) es antepredicativo y, al igual que el λόγος de la existencia, del en tato que, "no puede ser nada lingüístico"[152], según el sentido tradicional. Pero sí que tiene que ver y, de hecho, hunde sus raíces en la aperturidad de la existencia, del Dasein. Así nos lo indica el propio Heidegger al precisar que

> El desencubrimiento mismo –ἀληθεύειν, el ser-verdadero– es un asunto del Dasein humano. Ser-verdadero como ser-desencubridor es un comportamiento fundamental del Dasein. Pero en la medida en que el Dasein humano está determinado por el poder hablar, el habla en sí puede ser el modo de ejecución del desencubrir. [153]

¿Qué quiere decir esto? En pocas palabras, si el λόγος es desprendido del orden lógico y se lo reconduce en dirección ontológica, y se toma como una posibilidad del ser del Dasein, como un modo de comportamiento, "el *lugar* de la verdad se traslada del logos de la proposición al logos como habla descubridora […] en el desocultar del habla, las cosas se nos muestran"[154]. Retomando nuestro ejemplo, al decir "la taza de café es traslucida" no hago más que volver accesible al ente por mor del lenguaje, es un habla descubridora; en él, el ente es mostrado como siendo lo que es, "como una taza traslucida", pero si digo, al contrario, "la taza es opaca", lo que hago es mostrar de igual modo al ente, pero de forma encubierta, hay un cierto engaño o disimulo para con la taza misma, y de manera derivada en aquello que se expresa en la forma de proposición.

Con esto, nos dice el filósofo de Meßkirch, se pone en evidencia, y de forma originaria, es decir, en su constitución ontológica, lo que se define por "verdad" en el pensamiento de Aristóteles. En el apartado "a" del § 13 del curso en que nos hemos centrado, *Lógica. La pregunta de la verdad*, Heidegger nos recuerda la definición aristotélica de la verdad expuesta en *Metafisica* Γ 7, 1011 B 26[155] y traduce: "pues, hablando, hacer ver el ente como no ser o el no ente como ser es ocultamiento, pero hacer ver el ente como ser y el no ente como no ser es descubrimiento"[156]. De suerte que, a ojos de Heidegger, ya en esta definición del Estagirita el ser verdadero (descubrir) y el ser falso (ocultar) se presentan en relación no ya con el juicio o la proposición, sino con el hablar, λέγειν.

La verdad no es una relación de concordancia con lo dicho y la cosa, o entre el pensamiento y el ente, ni adecuación ni concordancia, sino que es una relación con la existencia, el Dasein, cuya posibilidad distintiva, en tanto que modo de comportamiento, es el hablar, λέγειν. Por esto que Heidegger anote al respecto:

---

[152] Luisa Paz Rodríguez Suarez, *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 55.

[153] Martin Heidegger, „Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles) (1923/24) en Vorträge (Teil 1: 1915-1932) [GA 80.1], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016, p. 68. / Trad., (inédita) Ángel Xolocotzi.

[154] Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*…, p. 84.

[155] *Cfr.,* Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, trad. T. Calvo, 1982, 1011 B 26. / "Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero". En griego, la definición reza de la siguiente manera: "τό μέν γάρ λέγειν τό δν μή εϊναι η τό μή ον εΐναι ψεῦδος, τό δέ τό ον εΐναι καί τό μή ον μή εΐναι άλτν&ές".

[156] Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*…, p. 135. / GA 21, p. 163.

> Si cabe decir en general que es [la verdad] una relación […] es, si en general cabe decirlo, la relación del Dasein en tanto que Dasein con su propio mundo, la apertura al mundo de la existencia, cuyo ser hacia el mundo mismo […] está descubierto.[157]

No obstante, y como bien añade el autor, es por demás cierto que Aristóteles mismo no sostuvo esta relación, o no al menos en los términos descritos, en los que se acierta en la constitución ontológica del problema. Pero esto no quita, sin duda, que el fenómeno de la verdad, en relación con el λόγος y, aún más específico, comprendido éste en tanto que habla, como el hablar, λέγειν, no tenga de suyo tal determinación ontológica, que encuentre sus raíces en la aperturidad del ser del Dasein.

La verdad (o la falsedad) no es en ello un producto del λόγος, sino que éste puede ser descubridor (u ocultador) porque es una posibilidad de la existencia, un modo de comportamiento del Dasein. Es decir, λόγος es mucho más que proposición, juicio o enunciado[158]. Entonces, y como anota bien Heidegger, "Lo esencial aquí es que hablar no se toma en el sentido del juicio, sino que hablar […] se toma como αποφαίνεσθαι, hacer ver al ente"[159]. De esto que el autor haya traducido λόγος como "habla" (*Rede*), pues con tal gesto se rompe, de antemano, con la determinación clásica del término griego. Siendo así, el λόγος de la existencia, que, recordamos, posee la estructura del "en tanto que", es decir, un poder articulador para con la comprensibilidad del ente, no es más que un habla descubridora. Para Heidegger, esta es la *voz* del λόγος que corresponde con la posibilidad que tiene la existencia para hacer ver al ente como ser verdadero o ser falso, y en ello se muestra el carácter "descubridor" del Dasein —pero, sin duda, no es la única voz del λόγος, así como tampoco la más próxima, pues ésta, según vimos, es aquella que se da en el habla cotidiano.

Para cerrar, si se quiere reconfigurar el lugar de la verdad y del lenguaje en el pensamiento de Aristóteles debe emprenderse la tarea, como hemos analizado, por abandonar o superar la determinación *lógica* en favor de una determinación *ontológica*, y con ello situar el problema de la verdad y del lenguaje en relación con el ser del Dasein. La voz del λόγος, en conexión con la verdad, es una habla descubridora, en él el ente es puesto, precisamente, al descubierto, es mostrado como ser verdadero o ser falso. Por esto, y como señala Heidegger,

> Si el λόγος ha de poder ser esta posibilidad en una determinada forma de realización, entonces ha de tener ya *qua* λόγος una relación con el ente. Es un modo de ser del Dasein hacia el mundo y para consigo misma.[160]

d. Un balance: Heidegger y la estancia aristotélica

Como señalamos, y ahora podremos constatar por mérito propio, la aventura del pensamiento por parte de Heidegger durante su estancia en la filosofía del Estagirita tiene una serie de secuelas por demás notables para con su propio desarrollo filosófico y conceptual. Las dos voces del λόγος que son recuperadas por el filósofo alemán, a saber: el λόγος ρητορικός y

---

[157] *Ibid.*, p. 136. / GA 21, p. 164.

[158] *Cfr.*, Pilar Giraldi, *Heidegger. La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2014, p. 48. / "Al situar el lugar de la verdad en lo ente mismo y no en la proposición, Heidegger muestra el carácter derivado de ésta. Pero una vez señalado esto, se propondrá también mostrar que el lógos es más que enunciado. Así Heidegger traduce el término lógos no como enunciado, sino como discurso o habla (*Rede*)".

[159] Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*…, p. 135. / GA 21, p. 163.

[160] *Ibid.*, pp. 139-140. / GA 21, p. 169.

ἀποφαντικός, tematizados respectivamente en la *Retórica* y *De Interpretatione* de Aristóteles en los cursos de Marburgo de 1924 y 1925/26, hacen posible la concretización y el forjamiento de la comprensión en torno a la verdad y el lenguaje que encontramos en *Ser y tiempo* de 1927[161]. Sin que por ello se quiera dar a entender que el pensamiento de Heidegger estuviera (al menos hasta ese momento) ya preconcebido en el del Estagirita, sino más bien que con tal trasfondo se comprende de mejor forma el despliegue de su filosofía; sin Aristóteles, seguramente estaríamos hablando de una historia completamente distinta en lo que atañe a lo que conocemos hoy día en tanto ontología fundamental, e incluso de lo que podríamos decir respecto al filósofo de la Selva Negra —Él mismo lo declara en una famosa sentencia del año 1923: "Mentor en la busca fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*[162].

Por un lado, la reconfiguración de la definición aristotélica: ζώον λόγον ἔχον, en donde el λόγος se comprende no ya como *ratio* y sí más bien como la doble posibilidad de hablar y de escuchar, en tanto determinantes del propio ser del hombre, posibilita precisamente la posterior incorporación del lenguaje dentro del marco de la analítica del Dasein. Por otro lado, el rastreo "genético" del λόγος ἀποφαντικός o, mejor dicho, su derivación del λόγος ἑρμηνευτικός, el cual es antepredicativo porque tiene como base la estructura "en tanto que" (*Als-Struktur*), misma que permite la articulación comprensiva del mundo y, por ello, la ulterior predicación, hacen de esta voz de la existencia el lugar en donde encuentra lugar el acontecimiento ἀποφαντικός del λόγος en tanto que "hacer mostrar lo desoculto y lo oculto". De modo que Heidegger rescata del sentido más propio de ἀπόφανσις poniéndolo en plena relación con el fenómeno de la verdad entendida como αλήθεια y, al mismo tiempo, enraizando el problema o la cuestión en la propia aperturidad del ser del Dasein.

En este sentido, podemos decir que el interés del filósofo de Meßkirch por la verdad y el lenguaje no es doble, sino que se trata de uno sólo, es decir, de un sola preocupación que los involucra, a saber: la posibilidad de que en el hablar (o escuchar) del Dasein, en tanto que ζώον λόγον ἔχον, el ente sea puesto al descubierto (o en su ocultamiento), deviniendo así en un ente que está de alguna manera en la verdad. Ya en una formulación incluso posterior al curso de *Lógica. La pregunta por la verdad*, específicamente del año 1923/24 Heidegger dicta una conferencia titulada "Dasein y ser-verdadero (Según Aristóteles)" cuyo hilo conductor es, principalmente, la *Ética Nicomáquea* aristotélica, leemos precisamente lo siguiente:

---

[161] Pecaríamos de reduccionismo si no precisamos que, en efecto, *Ser y tiempo* no es una obra *sui generis* ni fue elaborada por generación espontánea. Al contrario, pues es una suerte de síntesis del trabajo filosófico heideggeriano, sobre todo a partir de las lecciones impartidas durante su estancia en Marburgo. Así en GA 20, esto es, en el curso de 1925 titulado *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [*Prolegomena zur Geschite des Zeitbegriffs*], está presente una temprana elaboración de la "analítica del Dasein", y en donde, además, tenemos ya una muestra de la concretización de la comprensión de Heidegger en torno a la verdad y el lenguaje casi en los mismos términos que en la obra de 1927. Sin embargo, lo que no encontramos es la *formulación existenciaria* para con los mismos, lo cual sí es de total competencia al modo de tematización de *Ser y tiempo*. Por esto que, dentro de nuestra investigación, tomemos como referencia dicha obra en lo que resta del presente capítulo en miras de una comprensión medianamente global del modo más acabado en que el filósofo de Friburgo ostentaba en relación con la verdad y el lenguaje.

[162] Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008, p. 22. / GA 63, p. 5 / „*Begleiter im Suchen war der junge Luther und Vorbild Aristoteles, den jener haßte. Stöße gab Kierkegaard, und die Augen hat mir Husserl eingesetzt*."

> Lo viviente mismo [el Dasein] es desencubridor en su ser; no sólo está ahí, sino tan presente que su mundo puedo comparecer ante él […] El ἀληθεύειν pertenece a la constitución fundamental de un viviente y sus posibilidades varían según el modo de ser del viviente. Para nosotros lo ente –de la vida humana– el Dasein. Ya se [ha] revelado una determinación fundamental de este ente, el poder hablar, ser en el mundo hablando.[163]

Con este "resultado" de su incursión en la filosofía del Estagirita, así como los que hemos expuesto con mayor detalle, el pensador alemán tiene los elementos suficientes para incorporar tanto a la verdad como al lenguaje dentro del marco de la analítica del Dasein y, como tal, en el proyecto de la ontología fundamental.

Por tanto, en las páginas que nos restan exploraremos la formulación existenciaria del lenguaje y la verdad en el *opus magnum* de 1927, particular y respectivamente basándonos en los §§ 34 y 44. Con ello lograremos concluir nuestra investigación en torno al modo de comprensión de tales cuestiones durante la ontología fundamental, presentando, pues, un panorama lo más global y detallado posible; y que sea, al mismo tiempo, nuestro punto de referencia para con el cambio de determinación *esencial* de la verdad y el lenguaje entrada ya la década de 1930 en el pensamiento del maestro de la Selva Negra.

[163] Martin Heidegger, „Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles) (1923/24) en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* [GA 80.1], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016, p. 70. / Trad. (inédita) Ángel Xolocotzi Yáñez.

§ 3. DASEIN, LENGUAJE Y VERDAD: LA FORMULACIÓN EXISTENCIARIA DE *SER Y TIEMPO* EN 1927

a. Dasein y lenguaje

i. El poder articulador del habla [*Rede*] en tanto existenciario

Señalamos, de la mano de Heidegger, que el Dasein es su *aperturidad* [*Erschlossenheit*], es decir, que en su ser se expresa un estar ya siempre dispuesto o consignado para con su propio ser, para el mundo del que se ocupa, los demás entes y, sobre todo, para el ser en cuanto tal. Y que por tanto se trata de un ente que, en esta diferencia característica, es el único que propiamente *existe,* pues se mantiene fuera de sí, en lo abierto (Ahí: «*Da*»). De suerte que "Será necesario, pues, sacar a la luz la constitución de este ser" y, al mismo tiempo, de precisar la constitución primaria del ser de la aperturidad"[164]. O dicho en otros términos: lo que el filósofo alemán demanda no es más que un análisis (fenomenológico a la vez que hermenéutico) de los modos en que se hace patente la aperturidad del propio Dasein. ¿Y cuáles son estos modos de apertura de los que nos habla Heidegger? La disposición afectiva o encontrarse[165] [*Befindlichkeit*], la comprensión [*Verstehen*] y el habla[166] [*Rede*]. Aunque el mismo autor señale que los dos primeros son, para él, los modos constitutivos y cooriginarios del Ahí o aperturidad del Dasein, el tercero, es decir, el habla, es sin embargo quien termina por *determinarlos* en primera y última instancia. Así lo leemos con precisión: "La disposición afectiva y el comprender están cooriginariamente determinados por el *habla*"[167].

Pero, ¿a qué se refiere con dicho carácter determinante del habla para con los otros dos; ¿quiere decir entonces que hay alguna especie de primacía o jerarquía entre los tres modos de aperturidad del ser del Dasein? Ante esto último, debemos enseguida responder negativamente. Pues "*el habla es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*"[168], por lo que sería erróneo querer achacarles algo así como un ordenamiento jerárquico entre sí, como si primero se diera la disposición afectiva, luego la comprensión y, por último, el habla. Los tres son por igual cooriginarios para con el Ahí del ente que somos en cada caso: Dasein. El estar consignado para con los abierto del mundo se muestra siempre en tanto comprendiendo posibilidades templadas de la existencia. En todo caso, lo que caracteriza al tercer elemento, el habla, y lo distingue por ello en cierta manera de los demás, es que éste se da en la forma de una "determinación articuladora" para con la disposición afectiva y el comprender.

Antes de profundizar en esto, es decir, en lo que parece ser la peculiaridad del habla en tanto que "determinación articuladora", es necesario precisar un par de cuestiones. Los tres modos de apertura que hemos señalados siguiendo la obra de 1927 no vienen *después* de la

---

[164] Martin Heidegger, *Ser y tiempo…*, p. 152. / GA 2, p. 177.

[165] *Cfr., Ibid.,* § 29., p. 153. / GA 2, p. 178. / "Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es ónticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico."

[166] En este caso, nos inclinamos por seguir la traducción de la palabra *Rede* en tanto "habla", y no ya como "discurso" según leemos en la traducción de Jorge Eduardo Rivera. Creemos que así se logra mantener lo que Heidegger quiere dar a entender con dicho término. Por tanto, todas las citas en las que se mencione *Rede* serán modificadas en la forma de "habla".

[167] Martin Heidegger, *Op., cit*, p. 153. / GA 2, p. 177.

[168] *Ibid.,* p. 179. / GA 2, p. 213.

existencia del Dasein, sino al tiempo en que ésta se realiza en su estar consignada hacia sí, hacia el mundo, los otros y el ser mismo. Sin embargo, esto no quiere decir que sean realizados por voluntad propia, pues ellos sólo *indican* el modo o la forma en que el Dasein se muestra en su existencia en tanto que aperturidad. No son ejecutados en miras de la aperturidad, sino la ejecución de ésta[169]. Por esto que, en el marco y estructura de *Ser y tiempo*, el filósofo de Friburgo los determine como "existenciarios" [*Existenzialien*]. Con este término, y siendo lo más acotados posible, se introducen todos aquellos rasgos o caracteres ontológicos de ser del Dasein, para diferenciarlos de los que refieren a las determinaciones del ser del ente que no tiene el modo de ser del Dasein, que Heidegger nombra ya más bien como "categorías" [*Kategorie*]. En este sentido, tanto la disposición afectiva como la comprensión y el habla son existenciarios porque indican precisamente esos modos concretos de la aperturidad del Dasein; muestran la forma en que el ser del Dasein está determinado existenciariamente, y con ello poder "nombrar una mera relación de ser sin una estabilidad y consistencia con base en un fundamento"[170]. En pocas palabras, los existenciarios indican, pues, el *cómo* del ser del Dasein; y en lo que respecta al cómo de su aperturidad, quienes nos dan noticia de esto son, en efecto, la disposición afectiva, la comprensión y el habla.

Ahora bien, tras esta digresión podemos terminar de responder la pregunta antes planteada. Y para reformular: ¿qué se quiere indicar conque el habla determina articuladoramente los otros dos modos de apertura del Dasein, sobre todo a sabiendas que no hay jerarquía entre ellos? Heidegger lo señala sin reparos en el § 34 de *Ser y tiempo* cuando define que "El habla es la *articulación* de la comprensibilidad [*Verständlichkeit*]"[171], es decir, el sentido que es de alguna manera aprehendido por el Dasein en su estar consignado o dispuesto al mundo, esto bajo algún estado o temple de ánimo determinado. El *sentido* es lo articulado por el habla, pues "Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio de ser del Dasein […] cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*"[172]. Pero lo comprendido en ello, aclara el autor, no es como tal el sentido, sino el ente que ha venido a la comprensión[173]. De este modo, para que un ente sea comprensible de suyo precisa entonces de un ámbito dentro del cual sea —valga la redundancia— comprendido *en tanto* que tal ente, esto es, como siendo esto o lo otro.

Por ejemplo, un proyector es comprendido *en tanto* que artefacto para presentar diapositivas y así poder dictar una lección en un salón de clase; mientras que, en otro ámbito, una sala de cine, el proyector es comprendido *en tanto* que artefacto para presentar una película en la pantalla. En ambos casos, lo que es comprendido no es el sentido, sino el ente que se comprende como "proyector" en los dos contextos o ámbitos particulares y distintos, pero que por mor de tal sentido que es adquiere tal comprensibilidad para el Dasein. El proyector es comprendido como tal, es decir, como artefacto proyectante de imágenes, porque se encuentra en un determinado horizonte desde el cual es dable tal comprensión del ente, y dicho horizonte es, para Heidegger, precisamente el del sentido.

---

[169] *Cfr.*, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FEC, 1998, p. 195. / "El habla, como el encontrarse y el comprender, es uno de los *modos de apertura* del Dasein. Por tanto, comparte con éstos las características de orden formal de los que hacen ser tales. Los modos de apertura no son posteriores respecto de la existencia, sino su ejercicio mismo".

[170] Ángel Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*…, p. 48.

[171] Martin Heidegger, *Op., cit.*, p. 179. / GA 2, p. 214.

[172] *Ibid.*, p. 170. / GA 2, p. 201.

[173] *Id.* / "Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser."

En el § 32, en donde se aborda debidamente el otro existenciario de la tercia antes mencionada, la comprensión, leemos en palabras de Heidegger: "Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo […] *Sentido es el horizonte*"[174] desde el cual el ente intramundano, el proyector o cualquier otro, puede ser comprendido de suyo; como siendo "un proyector para la clase" o un "proyector de películas en el cine", pero siempre comprendido en tato que algo determinado —incluso la "indeterminabilidad" sería un modo concreto de comprensión del ente. Y si recordamos lo dicho en nuestra revisión en torno a la lectura heideggeriana del *De Interpretatione,* lo que acabos de señalar no es más que una resonancia directa para con la *Als Struktur* del λόγος ἑρμηνευτικός, esto es, aquella estructura que permite propiamente el trato comprensivo con el mundo por parte del Dasein. Así lo leemos en el § 12 del curso de 1925/26 (*Lógica. La pregunta por la verdad*)

> Esta estructura del «en tanto que» [*Als Struktur*] determina nuestro ser hacia el mundo, y en una amplia medida también nuestro ser para con nosotros mismos. A su vez, este significar sólo es posible como modo fundamental de nuestro ser gracias a que nuestra existencia es ella misma una existencia comprensiva.[175]

Posteriormente, ya en la arquitectura de *Ser y tiempo,* este carácter comprensivo del ser del Dasein queda expresado en términos "existenciarios", como un modo de aperturidad del ente que somos. Por esto, no es errado afirmar, en pocas palabras, que el λόγος ἑρμηνευτικός, cuya estructura es el "en tanto que", es reformulado en la obra de 1927 como el existenciario del "habla" [*Rede*].

La articulación del habla puede ser bien pensada como una suerte de verticalidad; es decir, en tanto lo erguido de la aperturidad del Dasein[176]. El habla posee un poder articulador porque sostiene lo abierto por la disposición afectiva y la comprensión, y tal sostén articular permite, como tal, el trato comprensivo con el mundo. Y si el sentido es, según nos indicó Heidegger, el ámbito dentro del cual algo puede ser comprensible, y si en cada comportamiento cotidiano el Dasein está comprendiendo el ente del que se ocupa, quiere decir entonces que "La comprensibilidad ya está siempre articulada"[177] por el habla de alguna manera; si no sería imposible habérselas con lo abierto del mundo. Si el habla es el modo de apertura que determina al resto, la disposición afectiva y el comprender, lo es precisamente por semejante poder articulador que, como vemos en tal diferencia con los otros dos existenciarios, posee, digamos, una primacía solamente formal[178]. Pues lo que hace el habla no es sobreponerse por encima de la comprensión afectiva, no llega *después* para entonces articular la comprensibilidad, sino *antes*. El habla es ya una articulación vertical para con aquello que en la comprensión afectiva se muestra en su horizontalidad: el sentido.

Lo que hace el filósofo de Friburgo al pensar el habla en tales términos existenciarios no es otra cosa sino recuperar el sentido originario del λόγος precisamente en tanto que hablar,

---

[174] *Id.*

[175] Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*…, p. 124. / GA 21, p. 149.

[176] *Cfr.,* Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *Op. cit.*, pp. 198. / "Para explicar la posición del habla en relación con los otros modos de apertura nos valemos de un modelo gráfico: la verticalidad. El habla es lo que en el encontrarse, el comprender y la explicación hay de erguido".

[177] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, p. 179. / GA 2, pp. 213-214.

[178] *Cfr.,* Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *Op., cit.*, pp. 199. / "Lo propio del habla […] es articular. Esto es, estructurar un conjunto: también puede entenderse como un modo de ordenar o unificar. A esta función, se suyo formal, se añade la nota también formal de lo articulado."

λέγειν, y en donde λέγειν guarda un sentido griego harto arcaico de *congregar* o *reunir*[179]. Y es en este sentido por lo que el habla es articulación, pues *congrega* lo abierto del ser del Dasein; lo *reunido* o, podemos decir también, lo *coligado* es el todo de la comprensibilidad, el todo de significaciones que señalará Heidegger.

ii. La diferencia entre habla [*Rede*] y lenguaje [*Sprache*]

Por esto, y en palabras del pensador alemán,

> La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como habla*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones le brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.[180]

Heidegger sigue estableciendo, tal y como también vimos en el curso de 1925/26, un ámbito antepredicativo para con el λόγος (esto es: como habla, *Rede*) y su relación con el ser del Dasein; un ámbito previo el cual permite justamente toda posible predicación y enunciado. Sólo que ahora se muestra de forma mucho más clara y precisa, sobre todo a partir de la distinción que encontramos en el mismo § 34 de *Ser y tiempo* entre «habla» [*Rede*] y «lenguaje» [*Sprache*], y en donde leemos rotundamente: "La exteriorización del habla es el lenguaje"[181]. Con esta distinción, el pensador consigue evitar, en opinión de Ángel Xolocotzi, "la posibilidad de atribuir a la analítica existenciaria del Dasein un campo ajeno al lenguaje"[182]. Pues si bien el habla no es propiamente lingüístico, no por ello se quiere presumir que el Dasein carezca de lenguaje. Por el contrario, ya que, y como Heidegger confiesa, si hasta el momento el fenómeno del lenguaje había pasado desapercibido, "deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existenciaria de la aperturidad del Dasein"[183].

Antes de toda enunciación, antes de toda predicación, antes de cualquier "poner en palabras", el habla [*Rede*] ya ha articulado la comprensibilidad y, por tanto, el sentido de aquello que es entonces exteriorizado en palabras. El habla, como existenciario, es antepredicativo (y en este sentido prelingüístico) pero precisamente en esa medida es que posibilita el lenguaje en cuanto tal. Lo que es "puesto afuera" del habla queda, en *Ser y tiempo,* determinado como lenguaje, y aquí Heidegger está pensado sobre todo en las palabras [*Worte*] en tanto que modo distinguido del "poner al exterior" lo articulado por el habla. Ya desde la anterior cita larga lo leemos: la comprensibilidad que es articulada por el habla viene a la palabra, y no al revés. Por ejemplo, para poder enunciar que "la camisa es negra" o que "el día es caluroso", se precisa previamente de una articulación en la que tales palabras tengan sentido, y en donde lo articulado, el sentido, se encuentre o surja a partir del trato comprensivo (y templado) del Dasein para con el ente que se predica. Y esto, de nuevo, no es otra cosa sino la aludida distinción entre el papel *apofántico* y *hermenéutico* por parte del λόγος, cuya comprensión ontológica muestra al primero como una "derivación" del segundo.

---

[179] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, pp. 179-180. / GA 2, p. 214.
[180] *Ibid.,* p. 180. / GA 2, p. 214.
[181] *Id.*
[182] Ángel Xolocotzi, *Op., cit.,* p. 52.
[183] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, p. 179. / GA 2, p. 214.

Pero que ahora en el marco de la obra de 1927 se describen en los términos de un "cómo apofántico" y un "cómo hermenéutico"[184].

En todo caso, y como señala Palo Martínez, lo fundamental de la distinción heideggeriana entre habla y lenguaje radica en lo siguiente:

> La forma *"S* es *P"* del enunciado simple equivale a la presentación de "algo como algo", a la manifestación de un sujeto a la luz del rasgo o propiedad destacado por el predicado, y es ese enlace entre uno y otro donde se produce el decir enunciativo […] Cualquier aserción enunciativa [esto es: el lenguaje] presupone necesariamente el ya manifiesto de aquello sobre lo cual se enuncia algo, patencia que sería el resultado de una *articulación previa* al "cómo apofántico" pero por lo general inexpresa y, según Heidegger, velada por esa misma articulación proposicional [esto es: el habla].[185]

Así pues, el habla es condición de posibilidad para que haya lenguaje, o más exactamente: "*El fundamento ontológico-existenciario del lenguaje es el habla*"[186]. Aunque es cierto que en nuestros análisis anteriores la distinción entre habla y lenguaje había pasado por alto, y hemos usado casi inequívocamente ambos términos. Sin embargo, no es erróneo que hayamos procedido de esta manera. Dado que no podemos pensar el fenómeno en cuestión sin tomar en consideración el aspecto ontológico del mismo, el habla [*Rede*], y el óntico, el lenguaje [*Sprache*], según lo establecido por Heidegger en *Ser y tiempo*. Esto implica de suyo que el habla es mucho más abarcador que el lenguaje, dado que éste es determinado como "Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser mundano […] El lenguaje puede desarticularse en palabra-cosas que-están-ahí"[187], y para que las palabras tengan unidad entre sí y, en todo caso, un "sentido", necesitan entonces de la previa articulación por parte del habla. El lenguaje es dependiente del habla, pero no al contrario; por eso su fundamento ontológico es el lenguaje.

Paloma Martínez escribe en otro momento:

> la noción de habla excede a la de lenguaje desde el momento en que alude al anclaje de ese decir sonoro en el atemático andar con las cosas en que acontece, a su raigambre en las diversas prácticas o conductas en las que tal andar cobra concreción[188].

El habla articula la comprensibilidad del ser-en-el-mundo del Dasein, y en tal poder articulador puede prescindir por completo de palabras, de lenguaje escrito o hablado. Pero no por ello el Dasein se encuentra desprovisto de lenguaje, sino que tanto la sonoridad o el poner por escrito son, dentro del trajín cotidiano de la vida del Dasein, momentos específicos de la exteriorización de lo que ya ha sido articulado por el habla. El habla guarda consigo toda posibilidad de lenguaje. La aperturidad del ser del Dasein no puede por ello quedar

---

[184] *Cfr., Ibid.,* p. 177. / GA 2, p. 210. "De este modo, el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El «en cuanto» originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (ερμηνεία) será llamado «en cuanto» *hermenéutico*-existencial, a diferencia del «en cuanto» *apofántico* del enunciado.

[185] Paloma Martínez Matías, "Hablar en silencio, decir lo indecible: Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger", *Diánoia*, 53(61), 2008, p. 118.

[186] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, p. 179. / GA 2, p. 213.

[187] *Ibid.,* p. 180. / GA 2, p. 114.

[188] Paloma Martínez Matías, *Op., cit.,* p. 121.

cerrada si es que pensamos que el único modo exteriorizar el habla son las palabras, ya sean escritas o habladas. Hay otros modos en los que, incluso, el Dasein hace aún más patente su determinación con el habla, a saber: el escuchar y el callar[189].

iii. Sobre el escuchar y el callar

En torno al escuchar ya hemos indicado un par de cuestiones al tiempo en que nos detuvimos en la lectura heideggeriana sobre la *Retórica* de Aristóteles. Ahora bien, Heidegger despliega, en líneas generales, la misma idea que en el curso de 1924, esto es, que el escuchar es una posibilidad fundamental del ser del Dasein en tanto que ente que habla y discurre en el mundo, y es precisamente la posibilidad del más propio estar-con-los-otros mediante el habla. De este modo lo leemos en el § 34 de *Ser y tiempo*:

> El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo.[190]

El estar abierto al otro desde la escucha implica de suyo una articulación de la comprensibilidad, pues la voz del otro Dasein jamás aparece como meras emisiones sonoras e inconexas, sino como algo que el Dasein comprende y, precisamente por ello, puede así estar de acuerdo o en desacuerdo[191]. Incluso prescindiendo de la existencia del otro, el Dasein continúa articulando la comprensibilidad en la posibilidad del escuchar el mundo que le rodea y del que siempre se ocupa. Por eso, indica Heidegger, "Nunca oímos «primeramente» ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante"[192]. En estas experiencias del vivir cotidiano se ejemplifica y se constata sobre todo el hecho fenomenológico de que "El Dasein escucha porque comprende"[193], y lo hace porque en el escuchar se muestra ya de suyo una articulación de sentido. Aunque nadie esté efectivamente hablando conmigo, en una charla, por ejemplo, aun así hay una escucha interna en la que me pregunto sobre los quehaceres faltantes del día o si estoy a tiempo para llegar a la facultad, o simplemente quejándome por el día caluroso. En todo ello, el escuchar se presenta como constitutivo del habla[194] y, por ende, siendo un modo de apertura del Dasein, como un estar abierto a los otros y a sí mismo.

El callar, por su parte, también es una muestra del poder articulador del habla. Y al igual que el escuchar, sólo quien ya comprende puede callar, y hacerlo, además, con mucha más propiedad y atención. Heidegger así lo refiere:

> El que en un diálogo guarda silencio puede «dar a entender», es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan palabras. No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la

[189] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, p. 180. / GA 2, p. 214.
[190] *Ibid.,* p. 182. / GA 2, p. 217.
[191] *Id.*
[192] *Id.*
[193] *Id.*
[194] *Id.*

> comprensión. Al contrario: el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incomprensión de la trivialidad.[195]

El poder callar es una posibilidad destacada y fundamental del habla. Se trata de una posibilidad en la que se consigue una articulación del sentido primaria y, de alguna manera, privilegiada en tanto que habilita "una verdadera y rica aperturidad de sí mismo"[196]. La articulación comprensiva del poder callar se impone como *silencio*, siendo entonces un ámbito indispensable tanto para poder escuchar así como para hablar con los otros (y con uno mismo). Por lo tanto, y en palabras de Heidegger: "El silencio, en cuanto modo de discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar unos con los otros"[197].

El silencio habla, y en ocasiones lo hace con mayor pasión, comprensibilidad y sentido que un torrente incesante de palabras. Por ejemplo, cuando la persona amada está frente a nosotros y nos hundimos en una sola mirada, de pronto y sorpresivamente las palabras faltan para poder expresar todo lo que en nuestro amor acontece, y lo que queda es así un hablar silencioso o callado en el que, sin embargo, se está diciendo mucho más que en cualquier tratado sobre el amor. El Dasein articula así lo abierto en la disposición afectiva y la comprensión de modo por demás sobresaliente en el silencio, esto es, en el poder callar. Pues "para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir"[198], y esto puede adquirir, según vemos, la forma de un hablar callado. Y como bien señala en este punto Ángel Xolocotzi: "Este modo de hablar puede surgir de modo buscado o nos sobreviene en la cotidianidad […] cuando se escapa la palabra, cuando uno la tiene «en la punta de la lengua», cuando uno no encuentra palabras o «no tiene palabras»"[199]. En cada una de estas situaciones, el poder callar del Dasein impera en tanto modo destacado del poder articulador del habla y, a la vez, se establece la prioridad de éste sobre el lenguaje dentro del marco de análisis de *Ser y tiempo*.

Además, lo que se deja entrever al introducirse la posibilidad del escuchar y, sobre todo, del callar, es la importancia del *silencio* dentro de la comprensión heideggeriana en torno al habla y el lenguaje. La cual, no obstante, no es pensada en todo su alcance y radicalidad sino hasta entrada la década de 1930[200], pues en las lecciones impartidas durante los primeros años de dicha década, el silencio no es ya determinado y entendido sólo como una posibilidad destacada del habla del Dasein, según los términos recién descritos. Antes bien, el silencio es tematizado en tanto la *esencia* del propio lenguaje [*Sprache*], como siendo origen y fundamento. Con lo cual, en efecto, se supera la formulación existenciaria que hemos desarrollado en las últimas páginas[201]. Sin embargo, dejemos por el momento esta idea sobre

---

[195] *Ibid*., p. 183. / GA 2, p. 218.
[196] *Id.* / GA 2, p. 219.
[197] *Id.*
[198] *Id.*
[199] Ángel Xolocotzi, *Op., cit.,* pp. 55-56.
[200] *Cfr.,* Paloma Martínez Matías, Op., cit., p. 113. / "Aproximadamente a partir de mediados de la década de los treinta, el silencio o el callar comienzan a perfilarse en la obra heideggeriana como origen y fundamento del habla."
[201] *Cfr.,* Martin Heidegger, „Vom Wesen der Sprache" en *Sein und Wahrheit* [GA 36/37], Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2001, pp. 109-110. / " [La] posibilidad de callar es el origen del lenguaje. Obsérvese que con esta proposición paso decisivamente de lo dicho en *Ser y tiempo*, §34, página 164 y siguientes. Allí, el

la mesa, pero que sirva de premisa en vista del camino por seguir en el próximo capítulo de la investigación.

En suma, el habla es un existenciario porque es parte fundamental de la trama ontológica del Dasein, y no así una suerte de "facultad" o "capacidad" que es el modo generalísimo según se comprendió el papel del λόγος en la metafísica tradicional. No obstante, lo importante aún de tal determinación clásica respecto al λόγος y que debe mantenerse es el hecho de que ya desde antiguo el Dasein se muestra siempre como un ente que habla, siendo tal hablar no otra cosa sino el reflejo más fiel de la esencia de dicho ente. De allí que Heidegger se pregunte, aunque de un modo bastante retórico: ¿Será un azar que los griegos, cuya existencia cotidiana tomaba predominantemente la forma de diálogo […] hayan determinado la esencia del hombre, en la interpretación prefilosófica y filosófica del Dasein como ζώον λόγον ἔχον?"[202]. Con todo lo dicho hasta ahora, es por demás claro y constatable que no se trata de ningún fruto del azar o arbitrariedad por parte de los griegos, sino de la determinación fundamental para con el ser del Dasein; y que en la arquitectura de *Ser y tiempo* encontramos formulada como un "existenciario" por parte del pensador de la Selva Negra.

b. Dasein y verdad

i. El fenómeno de la verdad en el marco de la ontología fundamental

Desde una perspectiva harto tradicional para con el quehacer del pensar filosófico, sin duda que podemos establecer que, en el fondo, lo que se quiere no es más que "decir verdad" sobre algún respecto del mundo; esto es, acerca de lo que *es*, y que creemos estar en condiciones de expresar algo sobre ello con cierto grado de verdad. La filosofía, en este sentido, "ha asociado desde antaño la verdad con el ser"[203]. Con tales palabras da inicio el § 44 de *Ser y tiempo* por parte de Heidegger —y que es el parágrafo, como indicamos, en el que se trata explícitamente el problema de la verdad [*Wahrheit*]. Y aunque sea, en efecto, una asociación por demás antaña y, tal vez en nuestros días, demasiado inocente, no quiere decir sin embargo que debamos superarla y dejarla en el olvido en miras de una nueva reconfiguración de la tarea de la filosofía. Pues esto sólo es posible si se logra, en primer lugar, una comprensión suficientemente cabal para con dicha relación: verdad y ser.

No es casual entonces que desde los albores mismos del pensar filosófico —y aún no en su posterior máscara metafísica—, en particular en el legado fragmentario parmenídeo, se

---

lenguaje fue efectivamente puesto en relación esencial con el guardar silencio; el punto de partida para una concepción suficientemente originaria de la esencia, en oposición a la "filosofía del lenguaje" que ha reinado hasta ahora. Y sin embargo, no vi lo que realmente tiene que seguirse de este punto de partida: callar no es sólo una posibilidad ulterior del discurso, sino que el discurso y el lenguaje surgen del callar. En los últimos años, he vuelto a analizar estas relaciones y a trabajarlas." / „*Das Schweigenkönnen ist der Ursprung der Sprache. Notabene: Mit diesem Satz gehe ich wesentlich hinaus über das in »Sein und Zeit« § 34, S. 164 ff. Gesagte. Dort wurde zwar Sprache in wesentlichen Zusammenhang mit dem Schweigen gebracht, auch der Ansatz für eine hinreichend ursprüngliche Fassung des Wesens der Sprache gegenüber der bislang herrschenden »Sprachphilosophie« festgelegt, aber doch nicht das Eigentliche gesehen, was im notwendigen Gefolge dieses Ansatzes liegen muß: Schweigen letztlich als Möglichkeit des Redens; aber nicht Rede und Sprache als entspringend aus dem Schweigen. In den letzten Jahren bin ich diesen Zusammenhängen nachgegangen und habe sie ausgearbeitet.*"

[202] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*…, pp. 183-184. / GA 2, p. 219.

[203] *Ibid.,* p. 239. / GA 2, p. 282.

postule por vez primera la vinculación entre verdad y ser. Heidegger nos recuerda el contenido del tercer fragmento del *Poema* del filósofo eleno: το γαρ αυτό νοείν εστίν τε και είναι, y que podemos leer en nuestra lengua de la siguiente manera: "Pues lo mismo es a la vez pensar y ser"[204]. Con semejante sentencia se destinó por completo, a ojos del autor, el despliegue filosófico hasta nuestros días; en donde se presupone una identificación entre el ser (είναι) y su comprensión por medio del pensar (νοείν), y cuya manifestación no es otra cosa sino la verdad (αλήθεια).

Por esto, y parafraseando lo dicho por Heidegger, Aristóteles es de la consideración de que los filósofos desde entonces tuvieron que asumir la encomienda parmenídea y encabalgar así sus esfuerzos en lo que él mismo denomina en la *Metafísica* como "un «filosofar» acerca de la «verdad», o también como un […] hacer-ver mostrativo que apunta a la «verdad» y se mueve dentro de su ámbito"[205]. En efecto, pues harto conocido es que, para el Estagirita, la filosofía es precisamente eso: *conocimiento (o ciencia) de la verdad* —en palabras propias de Aristóteles en el pasaje 993b 20 de la *Metafísica*: "es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la Verdad»"[206], que es la traducción para el griego: έπιστήμη τις τής άληθείας.

Si concedemos y, sobre todo, nos asumimos en el marco de tal estado de cosas, es decir, la originaria conexión entre ser, verdad y filosofía, entonces "el fenómeno de la verdad entra en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental"[207]. Desde luego, pues la pregunta por el sentido del ser no puede ser repensada allende al problema mismo de la verdad. Sólo a partir de una comprensión más o menos precisa en torno a la verdad es que se puede, posteriormente, encaminar con mayor trasfondo y profundidad la investigación en torno al ser según el proyecto de la ontología fundamental. En otras palabras, si "ser y verdad «son» cooriginarios"[208], tal y como se postula desde el pensamiento de Parménides, la repetición de la pregunta por el ser, a través de la analítica del Dasein, debe cuestionarse al respecto de lo que se nombra y se entiende por *verdad*, y no conformarse simplemente con una concepción heredada y, por ello, ingenua de la misma.

De este modo lo señala Heidegger:

> Pero entonces, ¿no tendría que comparecer este fenómeno [la verdad] también en la etapa preparatoria del análisis fundamental de la analítica del Dasein? ¿En qué conexión óntico-ontológica está la «verdad» con el Dasein y con esa determinación óntica que nosotros llamamos comprensión del ser? ¿Es posible mostrar, a partir de la comprensión del ser, la razón por la cual el ser va necesariamente junto con la verdad, y ésta con aquél? Son preguntas que no se pueden soslayar […] Para tal fin no será suficiente resumir los resultados anteriores análisis, sino que la investigación deberá tomar un nuevo punto de partida.[209]

Es decir, se debe abordar primero el concepto tradicional de verdad que ha reinado desde el albor mismo de la metafísica occidental, sobre todo en el ámbito por demás regio de la lógica, a saber. la verdad en tanto *adaequatio*. Y poner al descubierto su procedencia ontológica (y por ende su carácter derivado) y de este modo reconducir la comprensión hacia lo que para

---

[204] Parménides, *Poema*, Intr., trad. y notas de Joaquín Llansó, Madrid, Akal, 2008, Fragmento 3, p. 36.
[205] Martin Heidegger, *Op., cit.*, p. 230. / GA 2, p. 282.
[206] Aristóteles, *Metafísica*, Intr., trad. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1982, 993b 20.
[207] Martin Heidegger, *Op., cit.*, p. 230. / GA 2, p. 282.
[208] *Ibid.*, p. 245. / GA 2, p. 304.
[209] Martin Heidegger, *Op., cit.*, pp. 230-231. / GA 2, p. 283.

el filósofo de Meßkirch es el sentido originario de la verdad en tanto αλήθεια; y en especial en su íntima relación con la aperturidad del Dasein[210], para con ello finalmente poder reformular el fenómeno de la verdad en términos existenciarios.

ii. El concepto tradicional de la verdad, la *adaequatio*

Heidegger parte de lo planteado un año antes en el citado curso de Marburgo de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, y muestra, de igual modo, la invalidez de la tesis que hace del λόγος el lugar de la verdad, en el sentido de concordancia o adecuación, y que tal tesis, además, la postulase Aristóteles por primera vez en la historia de la filosofía. Destinando con ello, sobre todo a partir de la reformulación en el pensamiento de Santo Tomás, lo que es, hasta el momento, la comprensión dominante para con la verdad ya en la forma concreta de *adaequatio*. De este modo lo leemos en el § 44 de *Ser y tiempo*:

> Aristóteles dice: παθήματα της ψυχής των πραγμάτων όμοιώματα, las «vivencias» del alma, los νοήματα («representaciones»), son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* […] Tomás de Aquino […] por su parte usa también los términos de *correspondencia y conveniencia* para expresar la *adaequatio*.[211]

Sin duda, el concepto tradicional de verdad que se estipula desde el pensamiento del Doctor Angelicus tiene, en sí mismo, tanto su razón de ser así como su funcionabilidad dentro del ámbito no ya sólo filosófico, sino también dentro de la vida cotidiana y otro tipo de saberes. En efecto, la verdad en tanto *adecuación* entre lo pensado y la cosa "funciona" sin mayores inconvenientes; y se trata, por lo demás, de una determinación del todo "válida" en torno a la verdad, por redundante que suene. Sin embargo, el problema yace en pretender hacer de la *adaequatio* la única y originaria concepción para con la verdad. Sin contar, además, que para Heidegger "la caracterización de la verdad como «concordancia», *adaequatio*, ὁμοίωσις, es muy general y vacía"[212] —y tal vez en la misma medida por ello tan funcional y aplicable.

Las cosas se complican si se acepta sin más que la verdad es ya sólo lo que "concuerda" entre el pensamiento y la cosa, pues ¿qué es precisamente lo que en dicha verdad encuentra una adecuación; ¿en qué sentido se dice que algo concuerda, y qué significa, al final, la concordancia misma? Leemos en el parágrafo referido: "La concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de una relación de algo con algo. Toda concordancia, y por ende también la «verdad», es una relación. Pero no toda relación es concordancia"[213]. Por ejemplo, el pan y la mantequilla desde luego que están en relación, una que encuentra sentido especialmente al momento del desayuno, pero no quiere decir que concuerden; es decir, la relación entre el pan y la mantequilla no tiene la forma de una *convenientia* que se exige para con la definición tradicional de la verdad. Se tienen que considerar, entonces, también los

---

[210] *Cfr., Ibid.,* p. 231. / GA 2, p. 283. / "El análisis partirá del *concepto tradicional de verdad* y procurará poner al descubierto sus fundamentos ontológicos […] Desde esos fundamentos se tornará visible el fenómeno originario de la verdad. A partir del fenómeno *originario* de la verdad será posible mostrar el *carácter derivado* del concepto tradicional de verdad."

[211] *Id.* / GA 2, p. 284.

[212] *Ibid.,* p. 232. / GA 2, p. 285.

[213] *Id.*

elementos o miembros que conforman la relación, ya que si bien en el ejemplo las dos cosas son del mismo tipo, ni siquiera eso garantiza que dicha relación adquiera la forma de una adecuación. En todo caso, lo que necesita es que en aquello que se dice en tanto verdad haya algo así como un "dejar sentado" algo respecto a algo.

Por tanto, escribe Heidegger, "La «concordancia» tiene el carácter relacional de un «tal-como»"[214], y en donde el conocimiento (*intellectus*) da o muestra la cosa (*res*) según el modo en que ella misma es[215]. La verdad como *adaequatio* ocurre, pues, cuando la concordancia entre el conocimiento y la cosa poseen el carácter (relacional) de un "tal-como", es decir, cuando algo es *juzgado* como siendo esto o aquello. Por lo tanto, "lo que está en relación de concordancia es el contenido ideal del juicio y, por ende, esta relación afecta a la conexión entre el contenido ideal del juicio la cosa real, como aquello *acerca de lo cual* se juzga"[216]. Empero, ¿cómo se está efectivamente seguros de que tal contenido ideal del juicio concuerda del todo con la cosa acerca de la que se juzga; es decir, ¿cómo se garantiza la *adaequatio*?

En este punto del análisis, el filósofo alemán introduce el problema de la autoacreditación como modo en el que la verdad se hace explícita fenoménicamente. O en propias palabras del autor: "La autoacreditación le da al conocimiento la seguridad de estar en la verdad. Por consiguiente, la relación de concordancia se volverá visible dentro del contexto fenoménico de la evidenciación"[217]. Retomando nuestro ejemplo, un juicio verdadero como el de «el pan está cubierto de mantequilla» queda evidenciado y, en la misma medida, acreditado en su carácter "verdadero" sólo y cuando la cosa, en tanto aquello sobre lo que se juzga, se muestra como siendo efectivamente eso, es decir: un pan cubierto de mantequilla. En este sentido, "El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es […] Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente"[218]. Por lo que la acreditación del conocimiento alcanza evidencia al tiempo en que la cosa se *muestra* como siendo lo que es, en su mismidad; lo cual implica, de suyo, que todo el peso de la acreditación del enunciado verdadero recae en el ente o la cosa misma de la que se emite un determinado juicio[219]. En pocas palabras, el concepto tradicional de la verdad acontece cuando la *adaequatio* queda acreditada por medio de una evidencia mostrativa del ente que es juzgado en cada caso.

Sin embargo, con esto se modifica la comprensión habitual y acostumbrada de la verdad en los términos de concordancia entre el pensamiento y la cosa. Pues si la adecuación se consuma sólo y mientras el ente es mostrado como siento tal cual es, en su sí mismo mediante el enunciado, entonces:

> Lo que se evidencia no es una concordancia del conocer y el objeto […] Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra *como el mismo*. *Comprobación* significa lo siguiente:

---

[214] *Id.* / GA 2, p. 286.

[215] *Cfr., Id.* / GA 2, p. 286. / "¿Con qué respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la res? […] el conocimiento debe, ciertamente, «dar» la cosa tal como ella es."

[216] *Ibid.*, p. 233. / GA 2, pp. 286-287.

[217] *Ibid.*, p. 234. / GA 2, p. 288.

[218] *Id.*

[219] *Cfr., Id.* / GA 2, p. 288-289. / "En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde juega la comprobación. 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*."

> *mostrarse del ente en mismidad*. La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse del ente.[220]

Lo que está en juego en el concepto tradicional para con la verdad no es primariamente la concordancia entre *intellectus* y *res*, sino un momento previo y crucial en donde el ente o la cosa es puesta en su evidenciación en tanto "estar al descubierto". La *adaequatio* sólo es posible sobre la base de una mostración del ente; sin ésta, el enunciado es incapaz de descubrir al ente y, en consecuencia, enunciar determinado juicio al respecto. Por esto, el "ser verdadero" del enunciado no significa primariamente en la comprensión de la verdad algo así como una concordancia o adecuación, sino el "descubrimiento" mismo del ente en aquello que es. El enunciado tiene, pues, el sentido de "«hacer ver» (ἀπόφανσις) al ente en su estar el descubierto"[221] —y que no es un resultado ajeno dentro del marco de la investigación, pues lo conocemos desde nuestra revisión de lectura heideggeriana en torno al *De Interpretatione* de Aristóteles, sólo que ahora es sintetizado, por decir, en el desarrollo del § 44 de *Ser y tiempo*. Es decir, y volviendo al ejemplo, lo que hace el enunciado «el pan está cubierto de mantequilla» no es mentar, primeramente, una concordancia entre el contenido ideal del juicio y el ente real acerca del que se enuncia, sino "hacer ver" al ente como puesto al descubierto en dicho estado: "el pan cubierto de mantequilla".

Así pues, y como sentencia el filósofo alemán: "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 el objeto"[222]. Y si la tiene, lo es sólo de forma derivada, pues para que haya adecuación se precisa, antes, de un ámbito abierto en el cual el ente comparezca y pueda ser mostrado, mediante el enunciado, en su estar-descubierto. De suerte que podemos hablar entonces de un ámbito teórico para con la verdad, en su determinación adecuativa y de concordancia, que es modo regio de la verdad en sentido lógico, y otro ámbito que es, más bien, de carácter pre-teorético, y que por tal virtud funge como condición de posibilidad para que algo así como la adecuación pueda darse fenoménicamente en el mundo[223]. Con ello, nos dice Heidegger, estamos en condiciones para dirigirnos hacia una concepción más originaria de la verdad, una en la que se pondrá de manifiesto que "el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del ser-en-el-mundo"[224], esto es, por mor de la constitución fundamental del ser del Dasein: la aperturidad.

iii. La aperturidad del Dasein y el fenómeno originario de la verdad, la αλήθεια

Para Heidegger, como vemos, lo que conocemos por verdad [en alemán: *Wahrheit*] no encuentra en la *adaequatio* su sentido primario y, por ende, originario. Sino que tal determinación termina incluso ofuscando el ámbito mismo desde el cual encabalgar la

---

[220] *Ibid.*, pp. 234-335 / GA 2, p. 289.
[221] *Id.*
[222] *Id.*
[223] *Cfr.*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de ser y tiempo*. *Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997, p. 87. "El descubrir del enunciado, en cuanto descubrir teorético, es una modificación del descubrir pre-teorético propio de comportamientos del ahí-ser [Dasein] respecto del ente intramundano."
[224] Martin Heidegger, *Op., cit.*, p. 235. / GA 2, p. 290.

investigación. En el concepto tradicional de verdad ya no resuena lo que para los griegos representaba el fenómeno mismo de lo verdadero, a saber: la αλήθεια. Por ello, "ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor"[225], y no ya algo así como concordancia o adecuación. Desde esta perspectiva, lo que hace el enunciado, y esto lo sabemos desde nuestra incursión en la lectura heideggeriana sobre Aristóteles, es mostrar al ente no ya en tanto "verdadero" o "falso" (dicho esto en términos tradicionales) sino en el modo de un descubrir [*Entdecken*] o encubrir [*Verdecken*] respectivamente —y eso no es más que el papel del λόγος ἀποφαντικός.

El filósofo alemán, y último asistente personal de Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann presenta la siguiente síntesis al respecto de lo comentado, y que resulta por demás clarificadora:

> «Mostrar» [*Aufzeigen*] es la traducción interpretativa del ἀποφαίνεσθαι del λόγος ἀποφαντικός aristotélico, mientras que «descubrir» [*Entdecken*] traduce interpretativamente el ἀληθεύειν que se opone al ψευδεσθαι, traducido a su vez interpretativamente por Heidegger como «encubrir» [*Verdecken*].[226]

Ambos términos (descubrir y encubrir) reflejan de mejor manera lo que en la palabra griega se quiere mentar por αλήθεια. Pues sin duda ya desde que contamos con la traducción latina de *veritas*, y en nuestra palabra "verdad", el fenómeno de la verdad en cuanto mostración del ente en su estar descubierto (o en su ocultación) se pierde por completo. Heidegger es por demás consciente de ello. Y si recordamos la interpretación sobre el Περὶ Ἑρμηνείας, lo que se ha impuesto como el lugar de la verdad, el λόγος en tanto que enunciado, no es más que una derivación de un λόγος más originario: lo que denominamos, de la mano del filósofo alemán, como ἑρμηνευτικός; mismo que hunde sus raíces en el ser del Dasein. Por tanto, si en tal λόγος es en donde acontece una primera mostración de lo ente, antes de toda predicación y que, de hecho, es la condición de posibilidad para la misma, "al λόγος le es inherente la no-ocultación, la α-λήθεια"[227].

En la construcción de *Ser y tiempo*, la comprensión tanto de la verdad y del lenguaje gira alrededor del sentido originario y bien entendido, en opinión de Heidegger, del λόγος ἀποφαντικός. Lo que se ha olvidado a lo largo de la metafísica tradicional es la relación del papel descubridor (o encubridor) del λόγος, pero no ya en los términos habituales de verdad y falsedad, sino en su procedencia originaria con la αλήθεια. Pues "La traducción de este vocablo por la palabra «verdad» y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teoréticas de esta expresión, encubren el sentido de la comprensión prefilosófica que subyacía para los griegos «como cosa obvia» en el uso del término αλήθεια"[228]. Así que para poder "preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein"[229], como lo exhorta el filósofo alemán, la traducción para con la palabra αλήθεια no puede seguir perpetuando el sentido tradicional de "verdad", sino más bien el de *desocultamiento* [*Unverborgenheit*], en el sentido concreto de un no-ocultamiento de lo ente, su descubrimiento [*Entdeckung*], con lo cual se mantiene, sin duda, la sintonía con la traducción de ἀληθεύειν y ψευδεσθαι en los términos respectivos de "descubrir" y "encubrir".

---

[225] *Id.*
[226] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Op., cit.,* p. 85.
[227] Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 236. / GA 2, p. 291.
[228] *Id.*
[229] *Id.*

Con esto, dice Heidegger, se consigue una *apropiación originaria*[230] [*ursprüngliche Aneignung*] de la tradición filosófica griega de donde surge la experiencia de la αλήθεια, la cual, como leímos, no procede del orden teórico, sino del trato más habitual y cotidiano que tenían los griegos para con el mundo. Lo que se hace al traducir αλήθεια por "desocultamiento" no es simplemente un ajuste de cuentas etimológico, acaso mostrar con precisión que el fenómeno la verdad "surge del análisis de aquellos comportamientos del Dasein que solemos llamar en primera instancia verdaderos"[231]. Por esto, el fenómeno originario de la verdad, que ahora se aclara en el sentido de desocultamiento, no yace en primer lugar en el descubrimiento predicativo del Dasein, en el enunciado —ya que se trataría sólo de uno de los tantos comportamiento que poseen el carácter descubridor, y no ya así el más originario tal y como se postulase durante la tradición. Si se necesita, pues, que el ente esté previamente descubierto para entonces poder emitir algún enunciado judicativo, tal descubrimiento tiene que ser de igual manera originario. Por lo que no puede encontrarse más que en la propia constitución ontológica del Dasein, a saber: su *aperturidad*.

Leemos así en palabras de Heidegger:

> Ser-verdadero, en tanto ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein […] *Los fundamentos ontológicos-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad*. Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto. Son «verdaderos» en un segundo sentido. Primeramente «verdadero», es decir, descubridor, es el Dasein […] por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad.[232]

La verdad en tanto desocultamiento se da en función de la apertura del Dasein; su carácter esencialmente abierto se muestra entontes como la condición de posibilidad para que los entes sean de alguna manera descubiertos. Si el Dasein no estuviese "iluminado", es decir, siendo él mismo en el claro [*Lichtung*], los entes del mundo no podrían comparecer ni en la luz ni tampoco en la oscuridad[233]; lo cual, por supuesto, imposibilitaría cualquier comportamiento descubridor y, como tal, el desocultamiento, la verdad. Sin embargo, y como bien acota el ya citado von Herrmann, "La Apertura no es sólo el estar-descerrado [*Aufgeschlossenheit*], el despejamiento [*Lichtung*] del mundo, sino Apertura del ser-en-el-mundo del ahí-ser en su totalidad"[234]. De esto que el Dasein sea, fundamental y existenciariamente, el ente descubridor por excelencia, y lo es no por alguna especie de facultad suya, o por algún acto de la voluntad. El Dasein es primordialmente verdadero, en cuanto que ser descubridor, porque en la urdimbre ontológica de su ser se muestra el fenómeno más originario de la verdad. La aperturidad del ser-en-el-mundo no es otra cosas

---

[230] *Cfr., Id.* / "La definición de la verdad que hemos propuesto no es un *repudio* de la tradición, sino su *apropiación* originaria y lo será más claramente aún si se logra demostrar qué y cómo la teoría filosófica tenía que llegar a la idea de la concordancia en virtud del fenómeno originario de la verdad."

[231] *Id.*

[232] *Ibid.*, pp. 236-237. / GA 2, pp. 291-292.

[233] *Cfr., Ibid.*, p. 152. / GA 2, p. 177. / "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 él 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."

[234] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Op., cit.*, p. 88.

sino el desocultamiento originario, la verdad que de mejor manera corresponde con la experiencia de la αλήθεια en el pensar griego.

Para el autor, entonces, sólo desde tal ámbito originario es posible y encuentra sentido hablar de algo así como, por ejemplo, una verdad en la forma tradicional de la *adaequatio*. La aperturidad del ser del Dasein, su no estar cerrado, es en donde encuentra lugar la verdad más originaria: el desocultamiento, αλήθεια.

iv. El Dasein *es* en la verdad, ¿y en la no-verdad?

Heidegger llega así a la siguiente conclusión, leemos en el citado § 44 de *Ser y tiempo*: "En tanto que el Dasein *es* esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente verdadero. *El Dasein es en la verdad*"[235]. Prioritariamente es el Dasein un ente descubridor, pues, como tal, se trata de uno de sus modos de comportamiento en el mundo. Porque el Dasein es en la apertura, lo es también en la verdad; es él quien, ya sea de un modo u otro, termina por "arrancar" al ente del encubrimiento, de traerlo al ámbito de lo abierto, de lo claro: *Lichtung*. Por lo que no se quiere indicar que el Dasein esté de alguna manera implicado en todas y cada una de las "verdades" del mundo, pero sí que, al ser él mismo su Ahí, mantiene una cooriginaria relación con la verdad. O dicho más tajante: "*Hay verdad sólo en cuanto y mientras el* Dasein *es*"[236]. Que no es lo mismo que decir que el Dasein *es* la verdad; acaso, como hemos señalado, que es *en* la verdad porque ontológicamente está determinado y constituido por la aperturidad.

Si bien depende del Dasein que el ente sea puesto al descubierto, nos estaríamos engañando si pensamos que en todo momento el comportamiento de dicho ente sea verdadero en ese sentido, como ser descubridor y, por ello, en la verdad. En todo caso, y ateniéndonos a la procedencia griega de la palabra αλήθεια, la pregunta por la esencia de la verdad tiene que considerar no ya sólo el ámbito abierto, sino también aquello que pertenece, más bien, al ámbito de lo cerrado. El Dasein *encubre* en la misma medida en que *descubre* al ente intramundano, lo cual, para el pensador alemán, no significa que el Dasein se encuentre simplemente en la falsedad, pues tal término es ya un vicio de la tradición cuando se quiere comprender la contraparte de lo que se dice por "versad". Sino que el Dasein está, asimismo, en la no-verdad [*Un-wahrheit*]. Así queda indicado por Heidegger:

> El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición "El Dasein está en la verdad" implica cooriginariamente que "el Dasein está en la no-verdad". Pero tan sólo en la medida en que con el Dasein está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda […] encubierto (oculto) o disimulado[237].

Que el Dasein esté, también, en la no-verdad, no es lo mismo que decir que se encuentre en la falsedad, pues, además de lo dicho, la "falsedad" se ha comprendido como si fuera lo "contrario" a la verdad, cuando lo más acertado es decir que la no-verdad pertenece a la propia esencia de la verdad. Se trata de las dos caras de una misma moneda: la verdad en tanto α-λήθεια.

---

[235] Martin Heidegger, *Op., cit*., p. 237. / GA 2, p. 292.
[236] *Ibid.*, p. 242. / GA 2, p. 299.
[237] *Ibid.*, p. 238. / GA 2, p. 294.

Sabemos, por los análisis de *Ser y tiempo*, que la caída [*Verfallen*] no es otra cosa sino la estructura ontológica esencial del Dasein característica del vivir cotidiano, misma que, en tanto estructura de su propio ser, no es algo así como una propiedad que ora la tenga, durante unos días, ora no la tenga. "La caída […] conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días"[238], por lo que el Dasein suele comportarse, las más de las veces, de manera encubridora para con el ente que le sale al paso. Pero no en el sentido de que lo ente sea "desaparecido" o algo por el estilo, sino que el ente sigue estando puesto al descubierto, mostrado en lo que es, sólo que disimulado o como siendo otra cosa de la que en "verdad" es[239]. Por esto, el contraconcepto para verdad no es el de falsedad, sino que para traducir ψευδεσθαι es mejor seguir los distintos sentidos de lo que habitualmente mentamos por lo "seudónimo", es decir, precisamente como algo que se hace pasar por otra cosa —Heidegger, como ya lo hemos señalado, lo traduce por encubrir [*Verdecken*], y que conserva el mismo sentido de mostrar algún ente como siendo la apariencia de algo más, como un sucedáneo.

El Dasein se comporta cooriginariamente con lo ente según el modo del descubrir o, en su caso, del encubrir. Y como el estado de caída es el que irremisiblemente domina la existencia cotidiana, el día a día, "De ahí que el Dasein tenga también la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, *en lucha contra* la apariencia y la disimulación"[240]. Además, esto implica, en todo caso, que la mayor parte del tiempo el Dasein es ya más bien en la no-verdad, pues sus comportamientos cotidianos se ven gobernados por el mandato de lo que se suele hacer, del uno [*das Man*], de la impropiedad de la existencia. En dicha situación, sin embargo, no se derrumba la tesis heideggeriana de que el fenómeno más originario de la verdad más tiene lugar en la aperturidad de tal ente. Acaso se modifica o termina por resaltarse, como mencionamos, la contracara de la propia verdad; con lo cual tendríamos un vistazo para con la esencia de la verdad entendida según semejante fenómeno bivalente, es decir, como desocultamiento y ocultamiento cooriginarios[241].

Como bien escribe von Herrmann:

> Tal como el más originario fenómeno de la verdad es la Apertura, el fenómeno más originario de la no-verdad es la Apertura en su modalidad de (relativa) cerrazón […] Pero, puesto que la Apertura originaria (verdad) sólo se alcanza mediante una relación descerradora respecto de la modalidad de Apertura que es la cerrazón, tal cerrazón, en tanto que es el fenómeno más originario de la no-verdad, no es sin embargo lo contrario de la verdad (Apertura), que como tal haya de excluirse de la esencia de la verdad, sino que pertenece él mismo a la esencia plena de la verdad.[242]

La cerrazón [*Verschlossenheit*] del ser del Dasein no es un defecto para con su constitución ontológica, sino que es parte esencial de la misma. En ella, lo que se patenta no es más que la tendencia por demás habitual y acostumbrada del Dasein por comportarse en su ser-en-el-

---

[238] *Ibid.,* p. 197. / GA 2, p. 238.

[239] *Cfr., Ibid.,* p. 238. / GA 2, P. 294. / "El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado. El ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra pero en el modo de la apariencia."

[240] *Id.*

[241] Jaime Echarri, *Fenómeno y verdad en Heidegger,* Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 28. / "No se puede subrayar más […] que la verdad, desde su raíz más original en la esencia del Dasein, se realiza dinámicamente entre contrarios".

[242] Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Op., cit.,* p. 89.

mundo de manera cadente o ruinosa para consigo mismo —sin que esto tenga, por supuesto, un sentido valorativo, ya sea de orden moral o ético; pues es más bien ontológico. Por esto, y como Heidegger nos recuerda trayendo lo dicho en el ya referido poema de Parménides, si el Dasein está, de igual manera, cooriginariamente tanto en la verdad como en la no verdad, que son los dos caminos que la diosa le presenta al pensador de Elea, "El camino del desencubrimiento [es decir, el de la verdad] sólo se alcanza en el κρίνειν λόγω, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos"[243]. Dicho trabajo sólo es posible en la medida en que el Dasein posee en sí mismo, esto es, en su constitución ontológica, una vinculación existenciaria con la verdad y, a la par, con la no-verdad. Por un lado, la relación es de *apertura*; y por el otro lado, la relación es de *cerrazón* o *clausura*.

El énfasis que le otorga el filósofo de Friburgo a la verdad desde la perspectiva del desocultamiento, es decir, lo abierto de la αλήθεια, durante todo el entramado de *Ser y tiempo* es notoriamente mayor que al de la no-verdad, que representa no ya el ámbito de lo abierto, sino de lo cerrado respecto de la esencia de la verdad. Sin embargo, esto es reformulado o, mejor dicho, redireccionado en los inicios de los años 30, particularmente desde la conferencia titulada "De la esencia de la verdad" en la que, *grosso modo*, hay una preocupación mucho más pronunciada para con la no-verdad. Es más, la pregunta por la esencia de la verdad, nos dice Heidegger, debe enfocarse en la no-verdad en tanto que origen de la misma, como el ámbito más antiguo y auténtico desde el que es posible el desocultamiento, la verdad[244]. En ello, además, el Dasein se piensa ahora como un ente fundamentalmente *insistente* porque aquello que lo caracteriza históricamente no es al acierto, sino más bien el *errar* [*irren*][245]. Pero esto, en efecto, ya es parte del propio viraje [*Kehre*] para con la determinación esencial de la verdad a la que nos estamos encaminando en este punto de la investigación.

[243] Martin Heidegger, *Op., cit*., p. 239. / GA 2, p. 295.

[244] *Cfr.*, Martin Heidegger, "De la esencia de la verdad" en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 164. / GA 9, p. 193. / "El encubrimiento [la no-verdad] le impide a la αλήθεια desencubrir y tampoco le permite ser todavía στέρησις (privación), sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad."

[245] *Cfr., Ibid.*, p. 166. / GA 9, p. 196. / "El hombre entregado a la más próxima accesibilidad de lo ente es insistente […] Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a la otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que le llamamos el errar. El hombre anda errante [*Der Mensch irrt*]. No es que el hombre caiga en el errar. Si está siempre sujeto a dicho errar es porque, ex-sistiento, in-siste y, de este modo, ya está en el errar […] el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico."

CAPÍTULO SEGUNDO

VERDAD, NO-VERDAD Y ESENCIA: LA REFLEXIÓN DE HEIDEGGER EN LOS INICIOS DE LOS AÑOS 30

Si el despertar y el acuñamiento de la palabra αλήθεια no permanece encomendado a una mera casualidad […] y no es un asunto superficial, si realmente está hablando de una acometida, entonces, para comprenderlo, tenemos que ponernos a nosotros mismos ante y contra el enemigo. La visión actuante de la esencia de la verdad como no-ocultamiento sólo puede conseguirse si preguntamos por la no-verdad.

Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*[246]

PREÁMBULO

Sin duda, los primeros años de la década de 1930 representan un punto de inflexión para con el pensamiento del maestro de la Selva Negra. Como es por todos harto conocido, o al menos para los interesados en el pensamiento de Heidegger, tales años se enmarcan en la así nombrada por el propio autor como *Kehre*, es decir: el viraje de la ontología fundamental hacia el pensar histórico del ser [*seinsgeschichtliches Denken*] o simplemente pensar ontohistórico.

De hecho, sabemos que desde el año 1932, y en palabras de Heidegger, todo su trabajo previo ha devenido no menos que extraño y se ha cubierto de arbustos y matorrales, como aquellos que cubren un viejo camino sin recorrer. Lo leemos en una anotación de los *Cuadernos negros*:

> Hoy, en marzo de 1932, estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esa producción anterior de escritos […] Extraña como un camino que ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando, llenándose de hierbas y matorrales […] Desde luego que hasta hoy nadie ha comprendido este camino; nadie ha avanzado ni ha retrocedido por él; es decir, nadie ha intentado rechazarlo.[247]

Lo cual adquiere pleno sentido precisamente porque un año antes, es decir, en 1931, él mismo siente dentro de sí una suerte de transformación; no ya únicamente personal, sino también para con su modo de proceder filosófico y hasta en el uso del lenguaje empleado hasta el momento. Así lo expresa en una carta fechada el día 11 de octubre a su esposa Elfride:

> Siento con intensidad creciente que una lenta transformación se opera en mí, hasta en la manera de trabajar, de preguntar y de decir. Si soy capaz de avanzar lentamente, sin ser engañado por nada, entonces es que un gran destino, en el que creo y que me llena de confianza, rige todo lo que ocurre.[248]

Por esto, es decir, debido al nulo o escaso avance y comprensión respecto de lo planteado en la ontología fundamental, particularmente, así como por la propia transformación filosófica

[246] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007, p. 126. / GA 34, p. 127.
[247] Martin Heidegger, *Reflexiones II-IV. Cuadernos Negros (1931-1938)*, Madrid, Trotta, 2018, p. 24. / GA 94, p. 20.
[248] Martin Heidegger, *"¡Alma mía!" Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 184.

del autor, es que los primeros años de la década del 30 son cruciales y, con todo derecho, fundamentales para comprender el propio despliegue del pensamiento de Heidegger.

¿Pero cómo aproximarnos hacia dicha dirección; ¿qué hilo conductor seguir en miras de una comprensión lo suficientemente abarcante del propio giro heideggeriano, de la *Kehre*? Ya lo hemos indicado con anterioridad. Para ello, nos ceñiremos al cambio de determinación esencial para con la verdad y el lenguaje durante los inicios de los años 30. Y podemos aprovechar este espacio para mencionar un par de indicaciones en miras del camino por recorrer en lo que sigue. La primera de ellas es el propio giro para con la pregunta directriz del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el ser, la cual durante estos primeros años pasa de ser la pregunta por el sentido del ser y, en su lugar, se plantea entonces la pregunta por la verdad del ser[249]. Que no se trata de un simple cambio de orden terminológico por parte del filósofo, o de una pregunta completamente diferente y con la cual se pretenda algo así como dejar atrás o suprimir el trabajo previo a la misma. Sino que se habla precisamente de un giro o viraje para con lo preguntado. Es un cambio de dirección o, si se quiere, de orientación pero siempre dentro del mismo camino: la pregunta por el ser.

Nos hallamos con la "radicalización" de lo preguntado, a saber: del *sentido* a la *verdad* del ser. ¿Pero qué se gana con esto; ¿en dónde reside tal radicalidad del preguntar? Sólo para dejar apuntalada la indicación, lo que se pretende con ello no es más que pensar "la verdad del ser como "fundamento" de una posición fundamental transformada e histórica"[250]. O en breve: de un pensar ontohistórico. Y para lograrlo, en efecto, se necesita de un énfasis en la pregunta no ya sólo de lo que comúnmente se mienta por "lo verdadero", sino de aquello que, como tal, posibilita toda verdad: la *esencia* de la verdad.

La segunda es, y en estrecha relación con lo anterior, que dicho cambio implica, a la vez, una preocupación no ya por el *sentido* —como es por demás evidente en *Ser y tiempo*—, sino más bien por el *acontecimiento* de la verdad misma[251]. Se habla de una meditación de carácter histórico sobre la verdad, pero no historiográfico. Por esto el interés por la "parábola de la caverna" de Platón, pues, *grosso modo*, en ella lo que se narra no es más que el acontecer de la transformación de la verdad en términos de "corrección" de la mirada, en cuanto ὀρθότης, lo cual destinó el cauce de la filosofía occidental.

Con ello, desde luego, podemos entrever y anticipar lo que ya en los años de redacción de los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* se piensa en los términos de una fundación de la verdad del ser[252], y como tal la propuesta por pensar al ser de manera histórica, como

---

[249] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *Fundamento y Abismo*, México, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011, pp. 109. / "La cuestión del ser, entendida desde su planteamiento inicial en "Ser y tiempo" como pregunta por el "sentido del ser" es pensada ahora como la pregunta por la "verdad del Ser".

[250] Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* [GA 80.1], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016, p. 428. / trad. Inédita de Ángel Xolocotzi. / Todas las traducciones de las distintas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad" [*Vom Wesen der Wahrheit*] contenidas en el citado volumen de la *Gesamtausgabe* fueron elaboradas por él.

[251] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, "Mito, parábola y diálogo. Aspectos interpretativos en la lectura heideggeriana de Platón" en *La interpretación alemana de Platón*¸ México, Bonita Artigas-UNAM, 2019, p. 228. / "El guiño apunta hacia aquello que puede ser comprendido, pero Heidegger acota que lo que es comprendido no es el sentido, como se pensaba en la ontología fundamental, sino el acontecimiento (*Geschehen*)."

[252] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía (Acerca del evento*), Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 280. / GA 65, p. 348. / "La verdad es lo verdadero primero, y a saber aclarando-ocultando, del ser [Seyn]. La esencia de la verdad se encuentra en esenciarse como lo verdadero del ser [Seyn] y de este modo hacerse origen para el abrigo de lo verdadero en el ente."

señalamos. Pero dejémoslo sólo como indicaciones de lo que se quiere evidenciar al cierre de la investigación en curso.

En el presente Capítulo abordaremos exclusivamente la pregunta por la esencia de la verdad de la cual el filósofo de Meßkirch se preocupa con notable insistencia durante los inicios de los años 30 —dejando así para otro momento (Capítulo Tercero) la pregunta por la esencia del lenguaje. Primero (§ 4) revisaremos las distintas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad" (GA 80.1), y posteriormente (§ 5) la lectura que hace Heidegger sobre "la parábola de la caverna" en la Πολιτεία de Platón contenida en el curso friburgués de igual nombre *De la esencia de la verdad* (GA 34), así como en la conferencia "La doctrina platónica de la verdad" (GA 9). Así tendremos un panorama lo suficientemente logrado para con el cambio de comprensión por parte Heidegger en torno a la *esencia* de la verdad.

§ 4. EL «MISTERIO» DE LA VERDAD (Y LA NO-VERDAD) EN LA CONFERENCIA "DE LA ESENCIA DE LA VERDAD" DE 1930[253]

a. Sobre las distintas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad"

Resulta indispensable detenernos con el fin de acotar y, con ello, comprender el hecho por demás interesante de que, hoy en día, contamos con distintas versiones de una misma conferencia por parte de Heidegger: "De la esencia de la verdad" [*Vom Wesen der Wahrheit*]. Pues hasta no hace muchos años, la única versión que conocíamos era la contenida en GA 9, *Hitos* [*Wegmarken*] publicado en su idioma original en el año de 1976 (y posteriormente traducido al español por parte de Helena Cortés y Arturo Leyte en el 2000). Sin embargo, con la publicación en el 2016 del volumen 80.1 de la obra integral —así como de otros volúmenes—, el panorama en torno a la vida y obra del pensador de la Selva Negra se ha visto ampliado en demasía. Los estudios heideggerianos se han nutrido de una serie de descubrimientos que permiten profundizar y terminar de hilar problemáticas que, años antes, resultaban difíciles de comprender del todo por la propia falta de documentación, así como todo lo relacionado con el harto sonado "caso Heidegger". Digamos que la discusión se ha complejizado para bien.

En una reciente publicación, Ángel Xolocotzi escribe al respecto:

> en los últimos años, la obra integral (*Gesamtausgabe*), los epistolarios (*Briefausgabe*), los documentos variopintos y el acceso a archivos han configurado otro nivel no sólo de los intentos biográficos en torno a Heidegger, sino también de la amplitud y profundidad respecto de lo pensado a lo largo de su vida. No ha sido indiferente descubrir las diversas versiones de conferencias como "El origen de la obra de arte", "De la esencia de la verdad" o "La proposición del fundamento" así como los contextos de cada publicación (GA 80.1, 80.2 y 91).[254]

En lo que atañe a la primera de tales publicaciones mencionadas, GA 80.1, nos permitimos desglosar brevemente los lugares y momentos para con las cuatro versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad". La primera fue dictada el 14 de julio de 1930 en la ciudad de Karlsruhe, por motivo del Día de la Patria de Baden-Wurtemberg; la segunda el 18 de octubre en Bremen; la tercera se leyó en dos ciudades, Marburgo y Friburgo, el día 5 y el día 11 de diciembre respectivamente; el trabajo de redacción de la cuarta conferencia se llevó a cabo en el año de 1934 y tuvo posteriormente una revisión en Pentecostés de 1940. La última versión que tenemos, la compilada en *Hitos* y que representa entonces técnicamente la quinta, remite al año de 1943. En términos de redacción y estilo, únicamente la tercera versión sufre

[253] Como se acotará con mayor detalle en el primer apartado del presente parágrafo, tenemos cuatro versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad" (aunque en realidad son cinco), que van desde el año de 1930 hasta la última revisión en 1943, mismas que fueron dictadas en distintos recintos durante esta década. Sin embargo, lo que se pregunta en torno a la esencia de la verdad fue sostenido, en su gran mayoría, en cada una de las versiones, "conservando [nos dice Heidegger] el enfoque, la posición fundamental y la estructura". Por lo que, y debido a que la primera elaboración de la conferencia data del año 1930, decidimos entonces mantener esa referencia respecto al año indicada en el título —sin contar, por supuesto, una también importante cuestión de estilo.

[254] Ángel Xolocotzi, *La salvación de Heidegger: la apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, 2023, p. 15.

un cambio en lo que respecta al título, y esto porque se leyó ante el estudiantado evangélico-teológico de Marburgo. Por lo que el autor la renombró de la siguiente manera: "Filosofar y creer (La esencia de la verdad)" [*Philosophieren und Glauben (Das Wesen der Wahrheit)*]. Fuera de eso —y que tiene su razón de ser solamente por el contexto en que se dictó, pues el contenido se mantiene casi en su mayoría como el propio subtítulo nos lo revela—, todas las conferencias versan sobre la misma cuestión.

Asimismo, resulta interesante la justificación que ofrece Heidegger al respecto. Leemos al comienzo de la tercera versión:

> La tarea de la conferencia se indica con el título "Filosofar y creer". El título dice lo que hay que tratar, del filosofar y creer, entonces no de filosofía y teología. El subtítulo indica cómo se llevará a cabo la tarea. No hablamos "de" filosofar, no "de" creer, no "de" la relación de ambos, sino que filosofamos al preguntar por la esencia de la verdad […] El título dice que la fe y la relación con ella debe pertenecer como lo silenciado para el filosofar. Eso sólo puede seguir siendo cierto si decimos algo al mismo tiempo filosofando sobre algo diferente […] Debe tratarse de la *esencia* de la verdad.[255]

Hablamos así de más de una década en la que Heidegger se pregunta constantemente por la esencia de la verdad —por más que el autor se viese congregado para hablar sobre alguna otra cuestión. Para él, lo que impera en esos años es, de forma notable, la pregunta por la verdad. Esto no es fortuito.

La preocupación heideggeriana por la verdad podemos rastrearla desde su lectura en torno al pensamiento de Aristóteles durante los años 20[256], en particular sobre el ser-verdadero y la posterior tematización de la verdad entendida según el sentido griego de αλήθεια, que luego termina desembocando, ya en el marco de *Ser y tiempo*, en la formulación existenciaria de la verdad que conocemos y analizamos en el Capítulo Primero de la investigación. No obstante, la notable insistencia que vemos reflejada en las distintas versiones de la conferencia por parte del pensador alemán desde el comienzo de la década del 30 se inserta en un esfuerzo por radicalizar lo conseguido previamente. Es decir, preguntarse no ya sólo por el ser-verdadero, sino por lo que posibilita todo posible ser-verdadero: la esencia de la verdad.

Pero, ¿por qué desplegar esta pregunta durante más de una década y, además, hacerlo por medio de la reelaboración de una misma conferencia? La respuesta no es del todo evidente, o no al menos en un primer momento. Pero con la ampliación del conocimiento que tenemos sobre la obra y vida de Heidegger, desde las recientes publicaciones de la *Gesamtausgabe*, como dijimos, podemos bosquejar una posible respuesta que dé algo de claridad al respecto. Tomando como referencia lo dicho por el ya citado Ángel Xolocotzi en su texto *La salvación de Heidegger*, las versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad" pueden ser comprendidas entonces como una muestra temprana de lo que en la década siguiente el autor interpreta sobre su propio quehacer filosófico en términos de oficio artesanal [*Handwerk*] y de taller [*Werkstatt*][257]. Para Heidegger, y sobre todo en el periodo de la prohibición docente,

---

[255] Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)*…, p. 379. [Tercera versión]

[256] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, "La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal" en *Estudios de Filosofía* N° 61, 2020, p. 132. / "Lo planteado en las lecciones, seminarios y conferencias sobre Aristóteles en torno al ser-verdadero atraviesa las exposiciones de *Ser y tiempo* y es retomado de forma radical a finales de la década de los 20 mediante las diversas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad"."

[257] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *La salvación de* Heidegger…, pp. 118-119. / "En una anotación de 1946 en sus *Cuadernos negros* tematiza […] su forma de trabajo a partir de la "obra", la cual es aprehendida en términos de

la filosofía encuentra un nicho mucho más rico y fructífero en espacios en los que el pensar es desplegado como si se tratase precisamente de un oficio artesanal[258]; y en donde se permitan, al tratarse de un taller, los errores, fracasos, extravíos, meros intentos y, por ende, múltiples reelaboraciones de una misma cuestión o, como es el caso que nos atañe, de una misma pregunta.

Las distintas versiones que encontramos de la conferencia mencionada son, pues, el resultado de un trabajo artesanal por parte del filósofo de Friburgo. Es el oficio del pensar al que se dedicó por poco más de una década; una ejercitación en la que se pretende seguir un camino medianamente seguro cuyo sedero (o senderos) traslade hacia la comprensión de la esencia de la verdad, o al menos en el que la pregunta por su esencia sea despertada para ser pensada en todo su alcance. Pues "Sin el versado trabajo artesanal no hay un despertar del pensamiento"[259], escribe Heidegger en un anotación del año 1946 de sus *Cuadernos negros*. Y es un buena síntesis de lo que encontramos efectivamente a lo largo de las en realidad cinco versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad".

Lo tematizado en ellas se puede dividir, a la vez, en dos rubros. Por un lado, las que plantean el problema en cuestión (la primera, cuarta y quinta versión) y, por el otro lado, las que en medio de toda la tematización se presentan más notablemente como esos intentos por desplegar la diferencia en entre lo que Heidegger nombra como la "potenciación de la esencia" y la "potenciación originaria de la esencia" (la segunda y tercera versión)[260]. Sin embargo, repetimos, en todas se mantiene una ordenación similar, un hilo conductor que podemos identificar para darles una unidad para con lo pensado en ellas.

De suerte que en el presente parágrafo no nos detendremos en las vicisitudes y cambios internos para con todas y cada una de las versiones de la conferencia —a menos que sea estrictamente necesario, desde luego. En su lugar, nos inclinamos mejor por perseguir la estructura de la misma y comprenderla en lo que, según nuestro modo de ver, se presenta constante en dicho intento por comprender o hacer despertar la pregunta por le esencia de la verdad. No obstante, es importante no dejar caer en el olvido todo el trasfondo de la conferencia, pues sin duda que nos ofrece un panorama mucho más vasto al tiempo de entender el trabajo y, sobre todo, la insistencia por parte del filósofo de Meßkirch en torno a la verdad desde los primeros años de la década de 1930. Sin contar además con lo crucial de tales ejercicios e intentos dentro del ensamble de lo que posteriormente hallamos en el pensar histórico del ser, la *Kehre*.

---

oficio artesanal (Handwerk) que se despliega en un *taller (Werkstatt)* […] El *oficio artesanal* que en realidad se convierte en el *oficio del pensar* permite a Heidegger una articulación a partir de ejercicios."

[258] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte, 1942-1948)* [GA 97], Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 2015, p. 76. / "Oficio artesanal - del pensar. Su taller es discreto, luminoso y humilde en el hogar del hombre habilidoso." / „*Handwerk - des Denkens. Seine Werkstatt steht unscheinbar, hell und einfach im Wohnen des geschicklichen Menschen*." (Traducción propia)

[259] *Ibid.,* p. 72. / „*Ohne das geübte Handwerk ist kein Erwachen des Denkens*." (Traducción propia)

[260] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, "La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal" en *Estudios de Filosofía* N° 61, 2020, p. 132. / "Se trata de al menos cinco versiones que pueden dividirse en dos grupos: aquellas que plantean el inicio y final del asunto, es decir, las versiones primera, cuarta y quinta; y, por otro lado, aquellas que constituyen el taller e intentos (fallidos) de despliegue de la cuestión, es decir, las versiones segunda y tercera."

b. La pregunta por la *esencia* de la verdad

Heidegger destaca el hecho de que se hable de "verdad" en variopintos contextos y según perspectivas por demás desiguales entre sí. Desde el más incuestionado sentido común hasta la teoría científica más vanguardista, pasando por el uso cotidiano, escolar, laborar, económico, religioso, o el que fuese, en todos esos ámbitos se tratan de distintas verdades particulares, mismas que funcionan perfectamente y son, de hecho, útiles. Hay, pues, incontables pareceres de la verdad. No obstante, acota el autor, "La pregunta por la esencia deja todo esto de lado y mira sólo una cosa: lo que caracteriza a toda "verdad" en general como verdad"[261]. Es decir, lo que se mantiene en el punto de mira de la pregunta por la verdad, que se despliega a través de las distintas versiones de la conferencia, no es más que eso que constituye radical y originariamente no sólo a ésta o aquélla verdad en sentido concreto, sino a toda verdad.

"Se va a hablar de la esencia de la verdad"[262], leemos al comienzo de casi todas las versiones de la conferencia. Por lo que queda sólo indicado, junto a lo anterior, aunque quizá no de forma tan tajante o del todo definido, lo que el pensador alemán comprende en este caso por "esencia", a saber: como aquello que caracteriza, constitutiva y originariamente, a la verdad en general, es decir, como lo primero que la hace ser lo que es, lo que en ella, en la verdad, "campa"[263] por encima de cualquier otra determinación. La esencia de la verdad no es una posición estática, sino dinámica para con la misma. O puesto de otro modo, la esencia —no sólo de la verdad— campa en cuanto se sobrepone y, así, abarca por completo lo que se encuentra en su dominio, determinándolo o constituyéndolo originariamente en lo que es. La esencia, nos dice Heidegger, "se entiende aquí como el fundamento de la posibilidad interna de aquello que de entrada y en general se acepta como conocido"[264].

Por ende, y si el contexto de la conferencia es el de hablar sobre la esencia de la verdad, lo primero que el filósofo de Friburgo pone en cuestión no es otra cosa sino precisamente eso que, desde la mirada más habitual y conocida, se entiende y comparte desde antaño por "verdad", es decir: el concepto tradicional de verdad como coincidencia, la *adaequatio*. No se puede adelantar el camino preguntando por la esencia de la verdad directamente y sin tener un suelo lo suficientemente firme como para poner en marcha semejante empresa. Sino que es menester, antes, preguntarse acerca del panorama en el que nos encontramos hoy día. ¿Y cuál es éste? Aquél en donde, nos dice Heidegger, y según el dominio del sentido común —mismo que penetra incluso en la tradición filosófica[265]—, "nos creemos seguros en aquellas

---

[261] Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge(Teil 1: 1915-1932)* …, p. 407. [Cuarta versión]

[262] *Id.*

[263] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Reflexiones II-IV…,* p. 27. / GA 94, p. 23. / "el pronunciamiento de lo ente en el ser es un acontecer fundamental en el «campar» de la verdad." / „*aber der Ausspruch des Seienden im Sein ein Grundgeschehnis im »Wesen« der Wahrheit*." / Como vemos, Heidegger quiere enfatizar el carácter dinámico para con la esencia. Por suerte, y haciendo uso de un verbo bastante antiguo y en cierto desuso, en español esto puede expresarte diciendo que la esencia de la verdad "campa". El campar de la esencia es precisamente un "imponerse", "sobresalir" o "dominar" lo que cada cosa es en general.

[264] Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)*…, p. 414.

[265] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, "La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal" en *Estudios de Filosofía*…, p. 132. / "Como sabemos tales pareceres pueden mantenerse abiertamente en el sentido común o penetrar en la propia tradición filosófica. Precisamente la concepción común de verdad indica eso: la idea de que la verdad es una adecuación entre el pensar y la cosa, o una coincidencia entre la proposición y lo mentado en ella."

multiformes "verdades" de la experiencia vital, del actuar, investigar, configurar y creer"[266]. Es decir, en lo obvio de la verdad como coincidencia que se impone hasta la fecha, pero que "nosotros mismos activamos la rebelión de lo obvio contra toda pretensión de lo digno de ser preguntado"[267], que no es más que, en este momento, la pregunta por la esencia de la verdad.

i. El concepto tradicional de la verdad

Heidegger se cuestiona por lo que se comprende habitualmente por "verdad". Para ello, y antes de pasar directamente o, más bien, desembocar en la tradición filosófica, nos muestra una situación común en la que se dice: "es una verdadera alegría colaborar en el éxito de esta tarea"[268], en el sentido concreto de que lo dicho se trata de una alegría efectivamente real y no, por ejemplo, de una alegría que se expresa por mero compromiso o formalidad, esto es: una alegría falsa —como seguramente es harto conocido por todos en ocasiones cotidianas. El mismo caso ocurre también cuando nos referimos a alguna cosa material; el autor pone el ejemplo del "oro verdadero" y del "oro falso", en donde, al igual, aquello que los distingue en última instancia no es más que el "oro verdadero" es el efectivamente real, el oro auténtico. De esta manera, regular y comúnmente "Lo verdadero es lo efectivamente *real*"[269], ya sea que se trate de algo del mundo material o no; la alegría y el oro se toman como verdaderos precisamente por su carácter "efectivamente real" [*Wirklichkeit*], y no una suerte de simulación o enmascaramiento.

Sin embargo, apunta Heidegger, el llamado "oro falso" no deja de ser una cosa efectivamente real. Si bien no es auténtico, eso no quiere decir que sea menos "real" que aquél otro; sigue siendo alguna especie de metal que se pretende hacer pasar por "oro verdadero", por lo que es, con todo derecho, algo "efectivamente real". ¿Qué pasa en este caso? En primer lugar, lo que se nos muestra es que deja de ser del todo evidente que lo verdadero pueda determinarse por medio de lo "efectivamente real", sino que parece más bien que la cuestión se dirige hacia lo que, en cada caso, se dice que es "auténtico". Heidegger escribe al respecto:

> El oro auténtico es aquel oro efectivamente real cuya realidad está en *concordancia* con eso que mentamos de antemano "propiamente" cuando decimos oro. Al revés, cuando sospechamos que un oro es falso, decimos "aquí hay algo que no concuerda". Por el contrario, cuando algo es "como corresponde", de ello decimos que concuerda. La cosa concuerda.[270]

El oro auténtico es, así, verdadero porque *concuerda* con eso que conocemos propiamente como oro; y en el caso contrario, un oro es falso porque hay algo que no anda bien con él, es decir, cuando no concuerda con las características naturales y muy bien definidas para con dicho metal precioso denominado "oro".

Del mismo modo, lo verdadero de una proposición o enunciado se consigue siempre y cuando lo mentado y la cosa se mantengan en concordancia, por ejemplo: "el oro es un metal

---

[266] Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 408. [Cuarta versión]
[267] *Id.*
[268] *Id.*
[269] *Id.*
[270] *Ibid.,* p. 409. [Cuarta versión]

precioso". Pero si no se da el caso, esto es, si en su lugar lo que se enuncia es "el oro es un gas noble", entonces ocurre que la oración no concuerda, pues hay algo mal con ella, es discordante. Por lo que se concluye que se trata no de una proposición verdadera sino más bien falsa.

Lo verdadero y, como tal, la verdad misma quedan colmados según la concordancia; en un caso, lo que coincide es la cosa y, en el otro caso, lo que coincide es el enunciado[271]. Nos hallamos con lo que en la tradición filosófica se comprende y distingue entre "verdad ontológica" y "verdad lógica". Pero en ambas "verdades", lo importante reside en la concordancia que se muestre o, en su caso, se enuncie en determinada situación particular. Así queda descrito en la cuarta versión de la conferencia:

> ¡Lo verdadero, sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante! Ser verdadero, verdad significa concordar en un doble sentido: por un lado como *concordancia* de una cosa con lo que se mienta previamente de ella y, por otro lado, como *coincidencia* de lo mentado en el enunciado con la cosa. Este doble carácter del concordar pone de manifiesto la tradicional delimitación de la verdad: veritas est adaequatio rei intellectus, la verdad es adecuación de la cosa al conocimiento, pero también, al revés, la adecuación del conocimiento a la cosa […] veritas est adaequatio intellectus ad rem.[272]

El concepto tradicional de la verdad toma prestada su determinación desde dicha definición de la *veritas*, la cual sabemos que adquiere su forma más clara en el pensamiento medieval, y en particular desde lo dicho por Santo Tomás de Aquino. La estancia medieval lo que hace no es otra cosa sino certificar lo verdadero, por así decirlo, por mor de la correspondencia última y, sobre todo, fundamental con Dios, el *intellectus divinus*[273]. Escribe el autor: "La veritas como adaequatio rei (creande) ad intellectus (divinum) da la garantía para la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). Veritas mienta en esencia la convenientia, la coincidencia [Übereinkommen]"[274].

Heidegger encuentra dos cuestiones que son de mencionar en este "rastreo" para con el concepto tradicional de la verdad. La primera, que la determinación de ésta en tanto que coincidencia del conocimiento con lo ente, y al revés, coincidencia del ente con el conocimiento, "no sólo corresponde al saber "natural" del ser humano sobre ella, sino que ella […] ha *prevalecido* en los inicios de la filosofía occidental y se ha mantenido en (su) historia posterior —a pesar de todo"[275]. La segunda es, y en estrecha relación, que si nos desechamos por un momento de la "intromisión teológica", según palabras del propio autor,

---

[271] *Cfr., Id.,* p. 409. / "Pero […] también llamamos verdadero o falso, ante todo, a nuestros enunciados sobre lo ente, que en su especie pueden ser auténticos o inauténticos, en su realidad efectiva puedan ser así o de otra forma. Un enunciado es verdadero cuando lo que mienta y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo. Aquí también decimos que concuerda. Pero ahora no concuerda la cosa, sino la proposición."

[272] *Id.*

[273] *Cfr., Ibid.,* p. 410. [Cuarta versión] / "la fe cristiana-teológica de que las "Cosas", en lo que son y si [ellas] son, sólo lo son en la medida en que como creadas (ens creatum) corresponden a la idea previamente pensada en el intellectus divinus y con ello de acuerdo con la idea (correcta) y en este sentido son "verdaderas". Un ens creatum es también el intellectus humanus, cuya veritas consiste en la adaequatio ad rem; tal adecuación sólo es posible en la medida en que res *e* intellectus a la vez en tanto creados, de acuerdo con la idea, por ello están mutuamente dirigidos el uno al otro en la unidad del plan de la creación".

[274] *Id.*

[275] *Ibid.,* p. 332. [Primera versión]

"nos encontramos de inmediato con una antigua tradición de la filosofía, aunque no la más antigua, de acuerdo con la cual, la verdad es la coincidencia (ὁμοίωσις) de un enunciado (λόγος) con una cosa (πρᾶγμα)"[276]. Es decir, con eso que hallamos claramente en el Περὶ Ἑρμηνείας de Aristóteles.

Por lo que pareciese, en un primer momento, que el concepto tradicional de la verdad, mismo que es por demás compartido hasta nuestros días, se muestra no menos que bien justificado. Y lo está, sin duda. Es innegable que la verdad como coincidencia es válido y funciona; desde lo más banal y cotidiano hasta lo más profundo del pensamiento filosófico —sin dejar de contar por supuesto el ámbito teológico y científico. Además, posee su contrario, es decir, la no-verdad. En el caso de la verdad ontológica, la no-verdad "significa la no concordancia de lo "ente" con su esencia"[277]; y en el caso de la verdad lógica, "la no-verdad de la proposición […] es la no coincidencia del enunciado con la cosa"[278]. Con lo cual se establece, de igual modo, que la no-verdad queda delimitada por la concordancia, aunque por su defecto, esto es, como un no-concordar; si se trata del ente, adquiere la forma de la inautenticidad, pero si se trata del enunciado, entonces se habla más bien de falsedad.

Empero, y como Heidegger destaca, durante el trajín de la filosofía occidental, el de la metafísica, la pregunta por la no-verdad no encontró lugar para ser siquiera planteada, sino que, al igual que la concepción tradicional de verdad, se dio como cosa por demás obvia. Es más, si la pregunta por la esencia de la verdad es considerada, las más de las veces, no menos que un puro "Meditar […] en el juego fatuo de los pensamientos[279]", en donde no hay nada "efectivamente real", con mayor derecho la pregunta por la esencia de la no-verdad tiene que despacharse y olvidarse, o al menos así se presume en este nivel del análisis, es decir, el de la comprensión tradicional de la verdad. Así queda referido en la segunda versión de la conferencia:

> Porque la no-verdad cae a expensas del ser humando, debe ser omitida en la pregunta por la *esencia* de la verdad […] El hecho de que la pregunta por la no-verdad se omita de la pregunta por la esencia de la verdad no sólo es la opinión y la demanda del sentido común, sino que suele ser la práctica de la filosofía cuando se pregunta por la verdad.[280]

En suma, la verdad y la no-verdad se hallan determinadas por la concordancia y la no-concordancia, respectivamente. La tradición, sabemos, hizo suya esta concepción de lo que se mienta por "verdad", así como su contrario, la falsedad o inautenticidad. O puesto en otras palabras: el concepto tradicional de la verdad es, él mismo, concordante en tanto que se mantiene acorde desde antaño.

Con ello, es decir, al mostrarse la coincidencia en tanto que esencia del concepto tradicional de la verdad, se consuma el primer paso en dirección del conocimiento esencial para con la esencia de la verdad, la potenciación de la esencia [*Wesensbemächtigung*][281]. El

---

[276] *Ibid.*, p. 411. [Cuarta versión]
[277] Martin Heidegger, *Op., cit.*, p. 411. [Cuarta versión]
[278] *Id.*
[279] *Ibid.*, p. 329. [Primera versión]
[280] *Ibid.*, pp. 366-367. [Segunda versión]
[281] *Cfr.*, *Ibid.*, p. 382. [Tercera versión] / "Este es el *primer* paso en el conocimiento esencial – se indica en lo que comúnmente se entiende por verdad."

segundo paso, es el de preguntarse por la posibilidad interna de la coincidencia, lo que habilita que, en toda "verdad", haya algo así como un coincidir o concordar en cuanto tal.

ii. La posibilidad de la coincidencia

Se trate de la verdad en sentido ontológico o de la verdad en sentido lógico, en ambas se presume la coincidencia; tal es, hasta el momento, lo que conocemos como la esencia de la verdad. Por lo que se precisa dejar en claro, siguiendo el hilo conductor de la conferencia, ¿cómo es posible la coincidencia en sí misma; esto es, ¿de qué manera algo puede estar en plena concordancia? En primer lugar, seguro que el pensamiento no se adecúa con el ente según su materialidad, pues son completamente discordantes en ese sentido. Tampoco un enunciado halla coincidencia con la cosa por mor de su "igualdad" material, pero sin embargo se dice que, por ejemplo, "la taza de café es de ocho onzas" es una proposición en todo derecho verdadera —por más que el enunciado no sea nada material y, en cambio, la taza lo sea efectivamente.

Entonces, escribe Heidegger, "Adecuación no significa aquí una igualación material [dinghaft] entre cosas que son distintas. La esencia de la adecuación se determina más bien a partir del modo de aquella relación que impera entre el enunciado y la cosa"[282]. El autor identifica que lo que subyace en todo enunciado no es otra cosa sino un modo de representación de la cosa sobre la que se predica determinada cuestión. Todo enunciado es, pues, representador; es un hablar sobre la cosa en la que ésta se muestra tal y como es[283]. La taza de café, retomando el ejemplo, se halla en el mundo, pero seguramente que no se precisa que ésta se encuentre en persona, en su condición material para poder decir algo sobre ella. De suerte que lo que hace el enunciado es representarla, mostrar al ente en lo que éste es según determinado caso. O puesto en breve, "Representar mienta aquí el dejar que la cosa se presente frente a nosotros como objeto"[284].

Pero para que la cosa se presente enfrente de nosotros en tanto que objeto, y que sea de hecho un objeto en todo el sentido de la palabra, es menester que eso representado atraviese "un enfrente abierto y en ello […] permanecer en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable"[285]. Pues no olvidemos, apunta el filósofo alemán, que "enunciar" no es más que un modo de comportamiento del ser del hombre, del Dasein, y todo comportarse se presume siempre "por el hecho de que, estando en lo abierto, se sujeta en cada caso como a algo patente *en cuanto tal*"[286]. Comportarse no es más que mantenerse en lo abierto del mundo y, con ello, hacer patente lo ente en cada caso específico, pues el mantener abierto es diferente según el comportamiento y, también, según el tipo de ente del que se trate. Sin embargo, lo importante es el hecho de que todo comportamiento "se mantiene y está en lo abierto de un ámbito, dentro del cual, lo ente en cuanto aquello que es lo que es y cómo lo es, puede ser puesto y dicho expresamente"[287]. Por lo que el enunciado debe arrebatar de esto precisamente

---

[282] *Ibid.,* p. 412. [Cuarta versión]
[283] *Cfr., Id.,* p. 412. / "Lo que el enunciado representador dice de la cosa representada, lo dice tal como ésta es. El "tal – como" concierne al re-presentar y a lo re-presentado."
[284] *Ibid.,* p. 413. [Cuarta versión]
[285] *Id.*
[286] *Id.*
[287] *Id.*

la directriz que le permita representar lo ente, ya que, previo a la proposición, éste se encuentra en lo abierto y resulta patente por mor del comportamiento.

Heidegger así lo aclara:

> En tanto el enunciado sigue tal indicación, se atiene a lo ente y el decir que indica de esta forma es correcto (verdadero) y lo dicho así es lo correcto (verdadero). El enunciado tiene que tomar prestada su corrección del mantenerse abierto del comportarse; pues sólo mediante esto puede siquiera lo patente llegar a ser directriz para la adecuación re-presentadora […] El comportarse que mantiene abierto produce algo previamente dado de la directriz de todo representar.[288]

El comportarse mantiene abierto y, a la vez, vuelve patente al ente en tanto que éste o aquél ente. O en otras palabras: lo deja ser. Pero no en el sentido de desprenderse o alejarse premeditadamente del ámbito abierto de la patencia de lo ente, sino al contrario. El comportamiento es, ya siempre, un dejarse vincular con el mundo. Sólo en esta vinculación es que la coincidencia del enunciado es posible. El enunciado o la proposición no patentizan por vez primera, por así decirlo, sino que sólo re-presenta lo que, de entrada, se halla en lo abierto. Entonces la posibilidad del coincidir se funda en un modo preciso del mantener abierto y de la patencia, que es el dejar-ser [*sein lassen*] lo ente en cuanto tal; de esto debe tomar prestada la directriz para la adecuación, es decir, "la indicación de decir lo ente precisamente *así como es*"[289].

Luego de este rodeo se comprende lo dicho por Heidegger en torno a que la esencia de la adecuación se determina no por una suerte de igualdad de orden material, sino más bien por el modo de relación que hay entre el enunciado y la cosa. Pues "la referencia del enunciado representador es en cada caso la ejecución de aquella relación que originariamente y de forma respectiva se pone en movimiento como un comportamiento"[290], mismo que, ahora sabemos, no es otro sino que el dejarse vincular con lo abierto de la patencia de lo ente. O para decirlo en pocas palabras: la coincidencia es en cada caso posible porque está supeditada por la directriz del mantener abierto del comportarse, desde donde el enunciado hace suya la patencia de lo ente para re-presentarlo; y de ahí que se indique, entonces, que la proposición es verdadera.

Desembocamos, así, en el segundo paso para con el conocimiento esencial de la esencia de la verdad, a saber: la elucidación de la posibilidad de la coincidencia[291], que es el mantener abierto que patentiza y otorga, por ello, una directriz para la relación interna entre el enunciado y la cosa.

iii. Libertad y dejar-ser desocultante

De este modo, escribe el pensador alemán, "si la corrección (verdad) del enunciado sólo es posible mediante este mantener abierto del comportarse, entonces esto posibilitador tiene que

[288] *Id.*

[289] *Id.*

[290] *Id.*

[291] *Cfr., Ibid.,* p. 387. [Tercera versión] / "Más allá del primer paso, la indicación de la esencia de la verdad como coincidencia, un segundo paso ha sido completado: la *elucidación* de la posibilidad interna de la coincidencia."

valer como la esencia de la verdad, con un derecho más originario"[292]. Con ello, además, se desplaza el lugar que desde antiguo se le ha concedido a la verdad, es decir: el enunciado. La verdad (αλήθεια) no tiene como hogar primario el λόγος —como ya conocemos desde la interpretación heideggeriana sobre el Estagirita—, pues la proposición debe tomar la directriz del mantener abierto del comportamiento, que encarna un ámbito previo y, por ende, más originario.

Heidegger se plantea entonces la siguiente pregunta: "¿De dónde obtiene el enunciado representador la indicación de atenerse al objeto y concordar de acuerdo con la corrección […] ¿Cómo puede ocurrir algo así como el rendimiento de lo dado previamente de una directriz y la instrucción para concordar?"[293]. Sabemos, por el momento, que tal cosa es dada por el mantener abierto del comportamiento, que otorga la indicación y la directriz respecto de la patencia del ente. No obstante, para darse todo posible modo de atenerse o vincularse con el ente, es preciso que, antes, haya algo patente con lo cual el propio comportarse pueda siquiera vincularse; y además, debe quedar de alguna manera posibilitado libremente para dejarse vincular[294]. Esto es lo dado previamente: el dejarse vincular en lo abierto de la patencia de lo ente —que impera antes de toda adjudicación proposicional por medio del enunciado representador.

O en otros términos, el patentizar y el dejarse vincular son característicos de todo modo de comportamiento, pero, según se aclara, éste tienen que darse libremente. Por lo que, para Heidegger, aquello que posibilita la coincidencia en el comportarse representador del enunciado, lo que habitualmente se entiende por la esencia de la verdad, yace más bien en la libertad. Leemos así en la cuarta versión de la conferencia:

> Sólo de forma que esto dado previamente ya se haya dado libremente en lo abierto para algo patente que impera desde ahí y que vincula todo representar. El darse libremente para una directriz vinculante sólo es posible como ser-libre para lo patente en lo abierto. Tal ser-libre señala la esencia de la verdad, hasta ahora [im]pensada. El mantener abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la corrección, se funda en la libertad. *La esencia de la verdad es la libertad*.[295]

Es una tesis por demás peculiar y que, sin duda, puede sonar desconcertante en un primer momento. El mismo Heidegger lo reconoce[296]. Con todo, lo cierto es que "para poder llevar a cabo una acción y con ello también la acción del enunciador representador, y más la del asentir o disentir respecto de una "verdad", el que actúa debe ser, en efecto, libre"[297]. Todo comportamiento tiene que ser libre, estar determinado por un dejarse vincular con la patencia

---

[292] *Ibid.*, p. 413. [Cuarta versión]

[293] *Ibid.*, p. 414.

[294] *Cfr., Ibid.*, p. 355. [Segunda versión] / "Porque, ¿de qué otra manera algo vinculante como tal debería poder comparecer – a menos que previamente [haya] llegado a ser patente? En primer lugar, el comportamiento debe tener algo patente ante sí, de modo que sea determinante para él. Así, a su vez, el dejarse-vincular se funda en un patentizar. Sin embargo, esto corresponde tan esencialmente tan esencialmente al comportamiento como tal."

[295] *Ibid.*, p. 414. [Cuarta versión]

[296] *Cfr., Id.* / "En el concepto de la libertad no pensamos la verdad y mucho menos su esencia. La proposición, la esencia de la vedad (es decir, la corrección del enunciado) es la libertad, debe parecer extraña."

[297] *Id.*

de lo ente en lo abierto del mundo; allí, en dicho ámbito abierto, debe prosperar la aclaración sobre la libertad en tanto que esencia de la verdad.

Negativamente —como Jaime Echarri nos invita a considerar inicialmente[298]—, la "libertad" no se entiende en este contexto como si se quisiera dejar caer la verdad en el ámbito de la arbitrariedad del ser humano. La libertad no es el mero despliegue del criterio humano; la posibilidad burda de poder elegir entre hacer o no hacer. El sentido común, nos dice Heidegger, las más de las veces así la comprende, esto es, como una propiedad por demás bien comprendida del ser humano, en la que se juega el poder de decisión sobre el estado de cosas del mundo[299]. O también, como si el ser-libre significase llanamente no estar vinculado con nada, y tener, por ello y según se suele decir, "carta libre" para poder actuar de la forma que mejor se considere pertinente en cada situación en particular. El problema en esto, por decirlo así, es que al continuar perpetuando semejante consideración, entonces pareciese obvio que "la esencia de la libertad no requiere ni tolera más preguntas y lo que sea el ser humano, eso lo sabe cualquiera"[300]. Pues todo parece consumado y comprendido desde hace tiempo por todos —en gran parte, este es uno de los mayores peligros del sentido común para el filósofo de Friburgo, a saber: el poner punto final al despliegue del preguntar.

En resumen, y como leemos en la versión de la conferencia, "La libertad no es lo que el sentido común conoce como libertad – el capricho a veces emergente de poder hace o no hacer. La libertad tampoco es el comienzo de una serie de eventos"[301]. Con ello, negativamente sabemos lo que *no* es la libertad en la tesis heideggeriana de que ésta es la esencia de la verdad. Por lo que preguntamos: ¿qué es ahora, en un sentido *positivo*, aquello que se quiere dar a entender por *libertad*?

Positivamente, en la libertad se experimenta un dejarse vincular para con la patencia en lo abierto; lo cual implica, entre otras cosas, no pretender desprenderse de cualquier tipo de relación o atamiento para entonces poder "actuar libremente". En la libertad se posibilita toda clase de vinculación con lo abierto del mundo, la patencia. Y es más, la libertad es, en sí misma, el dejar-ser del ente en sentido más propio. Así lo leemos en palabras de Heidegger:

> La libertad se define de entrada como la libertad para lo patente en lo abierto […] Lo patente, a lo que se adecua en cuanto correcto un enunciado representador, es aquel ente siempre abierto en un comportarse que se mantiene abierto. La libertad para lo patente en lo abierto deja que lo ente en cada caso sea lo ente que es. La libertad se devela ahora como el dejar-ser lo ente.[302]

De este modo, el enunciado es re-presentador o, mejor dicho, puede serlo porque de entrada, es decir, ya siempre, el ente es patente por la libertad que impera en todo comportarse. La coincidencia del enunciado o de la proposición (o del juicio), aquello nombrado como "verdadero", encuentra cabida en dicho ámbito abierto en la patencia de lo ente por mor del dejar-ser de la libertad.

---

[298] *Cfr.,* Jaime Echarri, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 37. "*Negativamente*, esa «libertad» no significa «el capricho del hombre», que elige esto o aquello, ni «la arbitrariedad de esa «caña vacilante», que sería el hombre."

[299] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 365. [Segunda versión] / "La libertad no es lo que el sentido común conoce como libertad – el capricho emergente de poder hacer o no hacer."

[300] *Ibid.*, p. 415. [Cuarta versión]

[301] *Ibid..*, p. 365. [Segunda versión]

[302] *Ibid.,* p. 416. [Cuarta versión]

No obstante, ¿cómo entender con propiedad el sentido del "dejar-ser" para con la libertad que nos propone Heidegger? Normalmente, apunta el autor, se comprende el "dejar-ser" como si se tratara de un gesto privativo o de abstención al tiempo de llevar a cabo determinada tarea[303]. Así como la libertad se concibe como una suerte de desvinculación, del mismo modo el dejar que algo sea "significa que ya no lo tocamos y ya no vamos más allá […] el dejar-ser tiene el sentido negativo de pasar por alto, renunciar a algo, de la indiferencia e incluso de la omisión"[304]. Pero si se quiere continuar en la disputa contra el sentido común y de la obviedad —lo cual influye en los terrenos mismos de la tradición filosófica—, es preciso deshacernos de semejante modo de comprensión al respecto de la libertad y del dejar-ser que impera en la misma.

Dejar que algo sea no es, por decirlo así, despreocuparse o encogerse de hombros. Cuando nos preocupamos por un amigo en un momento de crisis, desde luego que nos vemos en la necesidad de estar al pendiente, de cuidarle y brindarle todo nuestro apoyo y compañía. Sin embargo, esto no quiere decir que tengamos que suplantar su lugar, en el sentido de hacer todo por él. Por el contrario, lo que más queremos es que se recupere, que vuelva sobre sí y desde sí mismo con ayuda de nuestro involucramiento y preocupación. Buscamos dejarlo ser en lo que sabemos que él es antes de tener que vérselas con un momento difícil.

O en otro ejemplo, tal vez más concreto, dejar-ser tiene el sentido como cuando, en el ámbito de la bebida, dejamos que determinado licor sea lo que es; no le privamos de su propio carácter sino que lo dejamos expresarse. Un whisky puro de malta no necesita de nada más para que éste sea lo que es, habla por sí mismo, decimos. Dejar-ser mienta, pues, el permitir que el whisky se muestre en lo que es. En ambos casos, el "dejar-ser" de la libertad no es otra cosa sino un permitirle al ente (o a nuestro amigo) desplegarse plenamente en lo abierto del mundo.

Con esto en mente, leamos ahora en extenso el modo en que queda señalado en la cuarta versión de la conferencia:

> La palabra 'dejar-ser', sin embargo, no piensa en omisión e indiferencia, sino en lo contrario, quiere decir dejarse involucrar en lo ente […] Dejar-ser –esto es, dejar-ser lo ente en tanto ente– significa involucrarse en lo abierto y su apertura, dentro de la cual está todo ente y, por así decirlo, trae consigo. Esto abierto fue captado por el pensar occidental en su inicio como τὰ ἀληθέα, lo desoculto. Si traducimos ἀλήθεια por "estar-desocultado" en lugar de "verdad", entonces la tra-ducción no sólo no es "más literal", sino que contiene la exigencia de volver a pensar y pensar de otra manera el concepto habitual de "verdad" en el sentido de la corrección del enunciado, en aquello todavía no captado del desocultamiento y de la desocultación. El involucrarse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un desplegarse para mantenerse ante lo ente, de modo que éste sea patente en lo que es y cómo es, para que la adecuación representadora extraiga de él su directriz.[305]

La libertad, entendida como dejar-ser [*Seinlassen*], pone ante la mirada el sentido originario de verdad en cuando ἀλήθεια: estar-desocultado [*Unverborgenheit*]. La verdad eminente o primaria no es la verdad del enunciado, la *adaequatio*; sino que ésta no es otra cosa más que

---

[303] *Cfr., Id.* / "Habitualmente hablamos de dejar-ser, por ejemplo, cuando nos abstenemos de llevar a cabo una operación plantificada."

[304] *Id.*

[305] *Ibid.,* pp. 416-417.

únicamente una derivación o, si se quiere, un muy útil traslado (en su momento) por parte de la tradición filosófica de lo que el pensar griego concebía en la experiencia de la ἀλήθεια. Además, y contrariamente a lo que el sentido común pudiese dictar, el dejar-ser tiene todo menos "un significado negativo (ab-sehende), el de abstenerse de, el de renunciar a"[306], pues implica de suyo un involucramiento o un resguardo para con lo abierto [τὰ ἀληθέα] en el mundo. Por ello, continúa Heidegger, "tomamos el dejar-ser deforma más originaria y fundamental […] dejar-ser también y precisamente allí donde […] dejemos que lo ente gane poder sobre nosotros, donde cuidamos, protegemos y salvamos lo ente como lo que quiere y debe ser"[307]. Es decir, que el ente se muestre con propiedad, puesto al descubierto en lo que dicho ente es y cómo es. O en breve: que el ente sea expuesto en su verdad, pero no en tanto que corrección con el enunciado o el *intellectus,* sino en su estar-desocultado: ἀλήθεια.

Para el pensador de Meßkirch, la esencia de la verdad es la libertad porque en ésta, en cuanto dejar-ser, acontece el desocultamiento [*Entborgenheit*] de lo ente. "Dejar-ser es por sí mismo, como tal, desocultante. En cuando el dejar-ser desoculta lo ente en cuanto ente, deja ya que otro sea vinculante en su ser"[308]. De suerte que el patentizar y dejarse-vincular característicos del comportamiento no mientan, entonces, dos fenómenos por separado, sino solamente uno, a saber: "El dejar-ser lo ente como tal, originariamente desocultante y patentizador, es desde sí el sostener frente a sí la vinculación de lo ente en su ser"[309]. Por mor del dejar-ser de la libertad, en donde acontece el desocultamiento, esto es, la verdad en cuanto ἀλήθεια, es que se posibilita la vinculación con eso abierto en el mundo, la patencia de lo ente, y no antes. De allí que leamos en una nota marginal, perteneciente a la segunda versión de la conferencia, que sólo en un ámbito abierto, en lo desoculto, "lo ente es vinculante para él [el comportarse] como lo ente – vinculante en aquello *que* es, lo ente y cómo es *en su ser*. El dejar-ser lo ente como tal no es en sí mismo otra cosa que el dejar que su ser se convierta en vinculante"[310].

Por esto, y como bien señala el ya nombrado Jaime Echarri, la libertad heideggeriana explicita un sentido de verdad en el que ocurre "una tensión bipolar de apertura o manifestación, o sea en un proceso esencialmente fenoménico, y, como tal, bipolar"[311]. Pues no sólo es el ente quien queda, por así decirlo, expuesto en lo abierto del mundo, sino a una con ello el ser del hombre; la vinculación es recíproca, ambos se hallan en el ámbito de lo abierto y, al final de cuentas, los dos terminan, a su vez, desocultados. Así, la libertad no es una propiedad del sujeto, nada del orden subjetivo, pero tampoco algo objetivo. Heidegger quiere ir más allá de las determinaciones dicotómicas, que poco ayudan al tiempo de dar luz al problema en cuestión. La libertad desvela en sí misma un ámbito abierto en donde tanto el ente como el hombre se encuentran expuestos en una correlación insuperable. Y es más, en la libertad comprendida según lo aquí tematizado, como el originario dejar-ser lo ente, el ser humano es propiamente ex–sistente, en el sentido concreto de estar literalmente expuesto en lo abierto (Da-sein), en lo desoculto; siendo él mismo un ente colocado en dicha intemperie,

[306] *Ibid.*, p. 363. [Segunda versión]
[307] *Id.*
[308] *Id.*
[309] *Ibid.*, p. 364.
[310] *Ibid.*, p. 365.
[311] Jaime Echarri, *Op., cit.*, p. 37.

es decir, descubierto para con lo ente, en dónde es posible toda vinculación y comportamiento[312].

De este modo queda indicado en palabras de Heidegger:

> Como tal dejar-ser lo ente, la libertad es en sí misma ex–sistente; el exponerse en el desocultamiento del ente […] La libertad es ante todo […] ese involucramiento en la desocultación de lo ente como tal. El desocultamiento mismo es preservado en el involucrarse ex–sistente, mediante el cual la apertura de lo abierto es el "ahí" […] La ex–sistencia enraizada en la verdad en tanto que libertad es el estar-expuesto en el desocultamiento de lo ente como tal.[313]

En la libertad, en cuanto dejar-ser, tiene lugar el acontecimiento de la existencia del ser del hombre, el Dasein. Pero si el dejar-ser es de suyo desocultante, quiere decir que el ser humano ex–sistente, el Dasein, está él mismo en la verdad, pues se halla "expuesto al desocultamiento de lo ente como tal"[314]. Y si esto es así, entonces "La verdad y la libertad no son propiedades del ser humano […] no es portador y dueño de la libertad y de la verdad, sino que todo es al revés"[315]. El Dasein es propiamente ex–sistente en la medida en que dicha ex–sistencia está enraizada en la libertad en cuanto "esencia de la verdad que resplandece con ella en el sentido del desocultamiento de lo ente"[316].

En suma, el traslado de la esencia de la verdad hacia el ámbito abierto del dejar-ser del ente por parte de la libertad, pone en evidencia no otra cosa sino que la verdad no es originariamente la coincidencia del enunciado con la cosa[317] (o del *intellectus*; y en su planteamiento inverso), sino que "la verdad es la desocultación de lo ente, a través de la cual impera lo abierto, en lo que todo comportamiento humano y actitud se expone y por lo tanto es en la forma de la ex–sistencia"[318].

Con ello, tenemos el tercer paso dentro de la potenciación de la esencia de la verdad, es decir, la fundación de la posibilidad interna de la coincidencia, que es la libertad en cuando dejar-ser[319]. Pues solamente en ella, la libertad que se despliegue como dejar-ser lo ente, puede darse algo así como el comportamiento representador del enunciado.

c. La pregunta por la *inesencia* de la verdad

---

[312] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 365. [Segunda versión] / "En la libertad como el dejar-ser lo ente como tal consiste el acontecimiento de la existencia. Si este acontecimiento ocurre, –a la manera de tal acontecimiento– *es* lo que llamamos Da-sein."

[313] *Ibid.,* p. 417. [Cuarta versión]

[314] *Ibid.,* p. 394. [Tercera versión]

[315] *Ibid.,* p. 390.

[316] *Ibid.,* p. 394.

[317] *Cfr., Ibid.,* p. 388. / "Lo que la lógica de antaño trató de explicar como verdad de la proposición y del conocimiento (λόγος) es, en su constitución esencial, la libertad. En cada proposición, por indiferente y vacía que sea, la libertad reina como su esencia."

[318] *Ibid.,* p. 418. [Cuarta versión]

[319] *Cfr., Ibid.,* p. 359. [Segunda versión] / "La tercera etapa del conocimiento esencial es la fundación originaria del fundamento de la posibilidad interna del qué [la libertad] […] En la medida en que la esencia es enseñada como un despliegue del qué-ser, por así decirlo, de tal modo que seamos conscientes de ello en nuestro comprender, nombramos a la primera etapa del conocimiento esencia la *potenciación de la esencia* [*Wesensbemächtigung*]."

La pregunta por la esencia de la verdad aún no se halla desplegada del todo, sino que hemos completado, de la mano de la tematización heideggeriana, sólo el primer estadio para con la misma. El "resultado" hasta el momento es que la esencia de la verdad acontece en la forma del dejar-ser del ente por parte de la libertad; en donde ocurre o se explicita el sentido originario de la verdad como experiencia del estar-desocultado: la ἀλήθεια. En dicho ámbito de lo abierto, el ser humano advierte el suceder de la ex–sistencia; y si esto ocurre, entonces hablamos propiamente de Da-sein. Lo cual lía, de suyo, que tal ente *es* en la verdad. Así se supera la determinación que encasilla la verdad en el mero terreno de la lógica o de la epistemología, y que terminan relacionados al fin de cuentas, e inclusive el de la propia metafísica. Pues según sea el modo en que ocurra el dejar-ser del ente en medio de lo abierto del mundo, es decir, el desocultamiento de lo ente, la verdad, distinta será entonces la comprensión histórica que se tenga al respecto. Por esto, escribe Heidegger, "De la forma en que impera la esencia de la verdad, surgen las raras y simples decisiones de la historia"[320] — ¿podemos leer en esto ya un giño de lo que se configura precisamente durante estos años en torno al pensar histórico del ser? Sin adelantarnos demasiado, es correcto decir que se trata de una seña a favor de la *Kehre*.

Ahora bien, y como bien señala en este punto Ángel Xolocotzi, "precisamente porque a la base [de la verdad] yace el dejar-ser, ello implica la posibilidad de la no-verdad"[321]. En efecto, pues si la libertad (el dejar-ser lo ente) no es una propiedad del ser del hombre, no es una posesión suya, sino que incluso la libertad, y a una con ello la verdad, es quien lo posee, entonces el peligro de que el dejar-ser no ocurra es por demás inminente. Recordemos la caracterización de la verdad en términos "bipolares" que retomamos de Jaime Echarri, misma en la que se indicaba que no estrictamente es el hombre quien deja-ser al ente y, por ende, lo desoculta, sino que, y como si se tratase de un movimiento inverso, el hombre es "a quien el ente *se* descubre, resultando ser, por tanto, meramente […] codescubridor; y el ente no es pura y simplemente descubierto por el Dasein, sino que él *se* descubre al Dasein, resultando ser, por tanto meramente […] codescubierto"[322]. En este punto, una pregunta interesante es la de quién termina por descubrir a quién. Pues como ya tematizamos en el capítulo anterior, la perspectiva de Heidegger en el marco de la ontología fundamental, y esto dicho a grandes rasgos, se inclina más bien por la primera de las opciones, es decir, en la que el Dasein se presenta como un ente esencialmente descubridor. Sin embargo, lo que se deja ver en la conferencia "De la esencia de la verdad" es la posibilidad de desplegar la segunda alternativa, en donde el ente *se* desoculta para con el hombre; y de esto que haya, como tal, el involucramiento con lo abierto[323].

Por esto, y volviendo al punto previo, "el ser humano histórico puede también no dejarlo ser como lo ente que es y cómo es. Si es así, lo ente se encubre, se disimula; la apariencia

---

[320] *Ibid.,* p. 418. [Cuarta versión]

[321] Ángel Xolocotzi, "La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal" en *Estudios de Filosofía*…, p. 134.

[322] Jaime Echarri, *Op., cit.,* p. 40.

[323] *Cfr., Id.* / "Con todo, puede decirse que en los textos de [SuZ] parece aflorar más inequívocamente a la primera alternativa. Así p.e. subraya Heidegger que el enunciado (Aussage) es verdadero primordialmente en cuanto que: "es descubridor" (entdecken-sein); del "logos" dice, igualmente, que es verdadero primordialmente en cuanto que: "deja ver el ente en su condición de desoculto (descubierto), sacándolo de su condición de oculto" […] *Por el contrario,* aquí en WW [Vom Wesen der Wahrheit], desde que y en razón de que Heidegger ha reconducido la verdad a la "libertad", comienza ya a imponerse la segunda alternativa claramente."

toma el poder y emerge la inesencia de la verdad"[324]. El dejar-ser del ente, en cuanto libertad, también admite el caso en que ese dejar-ser no se consuma, que no se lleve a cabo, sino que se lo prive y surja entonces el no-dejar-ser al ente: la no-verdad [*Un-wahrheit*]. Pero esto no ocurre por un mero capricho del ser humano, o una suerte de descuido o despiste suyo. Por el contrario, la posibilidad de la no-verdad no es nada extraño para con la verdad, es más bien el emerger de su propia inesencia [*Un-wesen*]. De suerte que, dentro de la pregunta por la esencia de la verdad, la pregunta por la inesencia se muestra irrevocablemente necesaria. Así nos lo señala el filósofo alemán:

> La no-verdad tiene que provenir de la esencia de la verdad. Sólo porque la verdad y la no-verdad *en esencia no* son indiferentes la una a la otra, sino que se copertenecen […] La pregunta por la esencia de la verdad, por lo tanto, sólo apunta al ámbito originario de la esencia de lo preguntado cuando, a partir de una mirada previa en la esencia plena de la vedad, se incluye la meditación sobre la no-verdad en el cumplimiento de la esencia. La discusión de la inesencia no es algo que se añada posteriormente para llenar un hueco, sino el paso decisivo para el planteamiento suficiente de la pregunta por la esencia de la verdad.[325]

La admisión de la no-verdad no es una arbitrariedad del pensamiento, o un mero juego de palabras por parte de Heidegger; acaso más bien una tarea que se desprende de la misma pregunta por la esencia de la verdad. Preguntar por la esencia plena de la verdad, como leímos, implica entonces cuestionarse también por la inesencia; no tomarla como una mera negatividad al modo tradicional de entender, o como lo totalmente opuesto. La pregunta por la inesencia es más bien un querer el *cumplimiento* de la esencia de la verdad.

O en palaras de Heidegger: "Para el conocimiento esencial […] la admisión de la inesencia pertenece a la consistencia más íntima de la potenciación originaria de la esencia"[326]. En ello, lo que se busca es penetrar en todo el alcance de la propia pregunta por la esencia de la verdad. Es la superación para con los esfuerzos de la tradición filosófica en los que, según la opinión del autor, ni siquiera entraba en discusión la pregunta por la esencia de la verdad; y mucho menos por la no-verdad, la cual, sabemos, se comprende solamente como la falsedad del enunciado. Pero ahora deviene imperiosa la tarea no ya sólo por desplegar la pregunta por la esencia de la verdad, sino a la vez la pregunta por la *inesencia*, por la no-verdad. En este sentido, pues, la potenciación originaria de la esencia no es otra cosa sino "dejar a la esencia su esencialidad originaria"[327].

i. Libertad y no-dejar-ser ocultante

Heidegger se cuestiona por el modo según el cual puede captarse o aprehenderse algo así como la *inesencia* de la verdad. Para ello, no hay que prescindir de los "resultados" conseguidos hasta el momento. En la esencia de la verdad, que se caracteriza por el dejar-ser y, por ende, desocultante de la libertad, el ente queda, dijimos, patentizado como ente que es y cómo es; en cuyo acontecer (de la verdad) el hombre se comporta en la vinculación respectiva con dicho ente. Y digamos, además, que normalmente el hombre se dirige al ente

[324] Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 419. [Cuarta versión]
[325] *Id.*
[326] *Ibid.,* p. 394. [Tercera versión]
[327] *Ibid.,* p. 359. [Segunda versión]

particular o individual que es patentizado en lo abierto del mundo. Sin embargo, lo que pasa desapercibido en tal desocultamiento es, al mismo tiempo, el *ocultamiento* [*Un-entborgenheit*] de la totalidad de lo ente; totalidad en la que, paradójicamente, el propio hombre se halla siempre en cada uno de sus comportamientos, pero que no es asumida. "Pues el comportamiento respectivo no necesita (a su manera de patentizar) expresadamente *saber* de esta patencia de *lo ente en totalidad*, que *mueve* todo comportamiento"[328]. ¿Y qué es, concretamente, semejante patencia de lo ente en totalidad? Heidegger nos responde en una nota marginal: "Esta "en totalidad" – el *mundo* […] Elevado en esta "en totalidad" – que incluye al Dasein"[329].

La libertad del dejar-ser, la esencia de la verdad, no es ya sólo desocultante para con el ente, sino que termina siendo complementada por el ocultamiento de la totalidad del mismo, es decir, el mundo. La libertad admite de suyo entonces un dejar-ser ocultante o, mejor dicho, un no-dejar-ser, como ya hemos nombrado. La complementación [*Ergänzung*] mienta precisamente que la verdad, en esencia plena, no es llanamente el estar-desoculto, pues, si se piensa detenidamente, esto sólo encuentra sentido precisamente en la medida en que hay, a la vez, el estar-ocultado. La verdad y la no-verdad son cooriginarias; y de ahí que acontezcan complementariamente.

Siempre que el Dasein ex-sistente se comporta según el dejar-ser al ente, y lo desoculta como tal o cual ente singular, al mismo tiempo el no-dejar-ser ocultante se hace presente en la forma del ocultamiento de la totalidad. Heidegger lo explica de la siguiente manera en la segunda versión de la conferencia:

> Donde *está* la libertad ex-sistente, es decir, donde existe el Dasein, ahí acontece esta complementación. El "en totalidad" de lo ente, aunque esté ahí constantemente y de antemano, no puede ser *nunca* determinado por la multiplicidad de lo ente patente […] Complementariamente el dejar-ser desocultante oculta en su totalidad. En la medida en que la libertad del Dasein acontece con el dejar-ser desocultante complementante (la verdad), acontece a la vez este estar-ocultado de lo ente en totalidad, es decir, el no-estar-desocultado, la no-verdad en sentido originario.[330]

Sin embargo, el ocultamiento de la totalidad no es una consecuencia tardía o una mera derivación para con el dejar-ser desocultante. No es algo que ocurra después; más bien, el estar-ocultado de lo ente en totalidad es, en todo caso, *anterior* al propio desocultamiento del ente particular por parte del Dasein ex-sistente[331]. La totalidad no puede ser medida o identificada como el conjunto de todos y cada uno de los entes singulares; la totalidad no es el resultado de la suma de los entes. Por más que el hombre se empecine en querer dominar ese ámbito de la totalidad —y como por demás sabemos ha sido la tónica desde la modernidad—, lo cierto al fin de cuentas es que no puede ser aprehensible a través del pensamiento guiado por el cálculo y la maniobrabilidad; de ahí que, escribe Heidegger, "La totalidad impera como lo indeterminado indeterminable"[332], en donde la "indeterminación"

---

[328] *Ibid.*, p. 395. [Tercera versión]
[329] *Ibid.*, p. 369. [Segunda versión]
[330] *Id.*
[331] *Cfr.*, *Id.* / "El estar-ocultado no es una consecuencia tardía del desocultamiento en el sentido externo, que sólo con el desocultamiento de lo ente nunca todo ente es patente, sino que más bien oculta el desocultar en sí – esto es en tanto dejar-ser lo ente en su totalidad.
[332] *Id.*

no mienta algo así como una nulidad de lo ente, acaso más bien en tanto que "el ocultamiento que impera sobre lo ente como tal"[333].

Para decirlo en breve: en la esencia de la verdad, entendida como libertad ex-sistente, acaece entonces complementariamente un dejar-ser *desocultante* y, a una, un no-dejar-ser *ocultante* para con la totalidad de lo ente.

ii. El misterio [*Geheimnis*] de la ocultación de lo oculto

El estar-ocultado [*Verborgenheit*] de lo ente en totalidad mienta "la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad"[334]. Por esto, en ningún momento se habla de algo posterior o tardío para con el propio ocurrir de la verdad, acaso más bien nos hallamos con todo lo contrario. El originario despliegue de la esencia plena de la verdad comienza, por así decirlo, en la no-verdad, pues el estar-ocultado "le preserva [a la αλήθεια] lo más propio como propiedad"[335], que no es otra cosa sino la misma posibilidad del desocultamiento. El "no" de la no-verdad no tiene un carácter lógico tradicional, el de una "negación" de la verdad, la falsedad o no-rectitud [*Unrichtigkeit*], ya que esto sería caer, otra vez, en la determinación que hace de la verdad no más que una coincidencia, la verdad en cuanto rectitud del enunciado [*Richtigkeit*]. Sino más bien uno "afirmativo" en el que, como recién leímos, con su denegar o rehusamiento, que adquiere el sentido de un no-estar-desocultado, la verdad queda afirmada en lo que ella misma es, por más contraintuitivo que esto suene.

El citado Jaime Echarri escribe precisamente al respecto:

> [Ese] «no» de la «no-verdad es un *«no» positivo*, es decir un "no" que paradójicamente afirma porque remite, a su manera […] al ente. Para comprender este pensamiento sutil y no trivial de Heidegger, pensemos en la sombra de un cuerpo parcialmente luminoso. Esa sombra, en sí misma, es negativa, negación del cuerpo, en cuanto que ella misma no es el cuerpo. Pero al mismo tiempo, esa sombra es también afirmativa, afirmación del cuerpo, en cuanto que *desde sí misma y por sí misma* remite positivamente al cuerpo. En este sentido profundo, la «no-verdad» como tal está situada plenamente en el ámbito positivo (afirmativo) de la verdad, y por ello no falsea (no miente), ni es falsedad[336].

Se podría decir, incluso, que la no-verdad es, en sí misma, verdadera en cuanto que nos dirige al ocultamiento de lo ente en totalidad. Además, como se ilustra en el ejemplo del cuerpo y la sombra, hay una remisión, aunque sea indirecta, al propio ámbito del desocultamiento, de la patencia de lo ente —y no simplemente al lugar privilegiado de la lógica, que es el enunciado en su negación o falsedad.

No obstante, lo que destaca el filósofo alemán es que, *grosso modo*, en el preciso instante en que acontece el dejar-ser desocultante, la verdad, la ocultación de lo ente en totalidad es

---

[333] *Id.*
[334] *Ibid.*, p. 421. [Cuarta versión]
[335] *Id.*
[336] Jaime Echarri, *Op., cit.*, p. 49.

lo primero que termina oculto, la no-verdad[337]. Tal es una de las razones por las cuales la pregunta por la esencia de la verdad —aunque la mayor parte de las veces ni siquiera es planteada en opinión de Heidegger— pareciera que tiene que dirigirse única y exclusivamente hacia el ámbito de lo abierto, esto es, hacia el dejar-ser desocultante; ignorando aquello que, según vemos, le pertenece de suyo en la esencia plena de la verdad, el no-dejar ser ocultante, la no-verdad, lo cerrado pero que deviene en lo primero y más antiguo. Pero dicha ocultación no es un "defecto" dentro de la dinámica propia de la esencia de la verdad, como algo que debe ser corregido por parte del hombre; tal y como si ahora debiera pretender hacer de esa totalidad de lo ente un bastión siempre y en todo momento desocultado. El estar-ocultado, la no-verdad, "es más antiguo que toda patencia de este o aquel ente"[338], de suerte que, y por pura necesidad, en todo dejar-ser desocultante, la verdad, sucede una ocultación para con el estar-ocultado de lo ente en su totalidad, y esto es lo que Heidegger nombra: el *misterio* [*Geheimnis*][339].

Esta noción, la del misterio —que de entrada es por demás interesante y, quizá, un tanto desconcertante cuando se lee por primera vez—, no tiene sin embargo un sentido esotérico o algo por el estilo. El misterio no mienta lo que habitualmente se podría considerar, es decir, como algo que, hasta la fecha, aún no se ha descubierto, pero que puede serlo muy seguramente con el paso de los años. Tampoco es lo que cae simplemente en el orden de lo "inexplicable", lo que se escapa del esfuerzo de la razón y el conocimiento humano.

En este punto, cabe sin duda recuperar el siguiente pasaje correspondiente al curso que Heidegger dedica una década posterior al pensador de Elea, y en el que nos ilustra muy bien algunas características para con lo que él quiere dar a comprender por el "misterio". Escribe pues:

> Su esencia [del misterio] ha sido extraña al hombre, desde el momento en que éste explicó simplemente lo misterioso como lo inexplicado. El misterio se hace así un "residuo" que queda por explicar […] De este modo, lo misterioso es sólo lo sobrante, lo que aún no es justificado e incorporado en el círculo del proceder explicativo […] El secreto de lo misterioso es un tipo del ocultamiento […] caracterizado en virtud de la cual el misterio es algo abierto. En realidad, de buen grado hacemos mal uso de la expresión "secreto a voces" y lo aplicamos a situaciones donde no hay precisamente nada misterioso, pero donde lo que es conocido ya por todo el mundo de ninguna manera puede ser traído a lo abierto.[340]

Como vemos, "No se trata de un misterio sobre *esto* o *aquello*, sino de esto, de que *en general* el misterio impera en el Da-sein como tal"[341], y dicho misterio no es otro sino el de "la ocultación de lo oculto en la totalidad de lo ente"[342], o como podríamos decir también: el ocultamiento de lo oculto. Y precisamente por esto, la apertura al misterio no radica en su explicación, en el intento fútil por querer hacer del misterio algo conocido de suyo, lo que

---

[337] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 421. [Cuarta versión] / "En el dejar-ser desocultante y a la vez ocultante de lo ente en su totalidad acontece que la ocultación es lo primero que está oculto."
[338] *Id.*
[339] *Cfr., Id.* / "¿Y qué preserva el dejar-ser en esta referencia? Nada menos que la ocultación de lo oculto en la totalidad de lo ente en cuanto tal, es decir, el *misterio*."
[340] Martin Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 83. / GA 54, pp. 92-93.
[341] Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)*…, p. 414. [Tercera versión]
[342] *Ibid.,* p. 421. [Cuarta versión]

normalmente se dice como "hacer un descubrimiento o un hallazgo". Sino más bien la apertura adquiere la forma de una aceptación para con el ocultamiento originario de lo ente en totalidad que impera en la ex-sistencia del Dasein.

Si el misterio "revela" el ocultamiento de lo oculto, la no-verdad más antigua y genuina, podemos decir entonces que "la in-esencia propia de la verdad es el misterio"[343]. Por lo que dejar que la esencia devenga esencial, es decir, corresponder para con la encomienda que dicta la *potenciación originaria* de la esencia, no es otra cosa sino la ya mencionada "aceptación" del misterio. Heidegger lo indica en la tercera versión de la conferencia cuando escribe que "La in-esencia en la esencia no es una carencia […] Sólo para el sentido común toda in-esencia es inmediatamente inesencial"[344], cuando es, por el contrario, la in-esencia aquello más esencial en la esencia plena de la verdad. Pues al igual que el "no" de la no-verdad, el "no" de la *in*-esencia no tiene el sentido de una mera falta o privación, como si se tratase de una negación de carácter lógico para con la esencia de la verdad. En todo caso, continúa el autor en la misma versión de la conferencia, "sólo cuando admitimos la inesencia en la esencia, comprendemos toda su esencia. Y esto significa: empoderamos toda la esencialidad de la esencia apenas con la admisión de la inesencia"[345].

iii. El Dasein y la *insistente* errancia de la existencia

Ahora bien, "En tal potenciación originaria de la esencia, la esencia de la verdad se vuelve esencial de tal manera que la reconocemos. La inesencia, que impulsa la esencia […] es la actividad en la que se mueve el Dasein como ex-sistente"[346]. Se añade así una consecuencia por demás importante dentro del cambio de comprensión que Heidegger hace sobre la verdad en estos años de tránsito, a saber: que el Dasein no sólo se encuentra en la verdad, sino que, en tanto que ente ex-sistente, y de forma aún más esencial y originariamente, está también en la no-verdad. El Dasein ex-sistente oscila entre la esencia e in-esencia de la verdad, lo que hemos llamado la esencia plena. Allí, y como bien apunta Ángel Xolocotzi, "la inesencia puede ser aprehendida en un sentido propio como misterio en tanto que se mantiene en la esencia de la verdad o de forma impropia al caer en su nulidad"[347], y si esto ocurre, entonces adviene el *error* [*Irrtum*].

La libertad del Dasein ex-sistente, en cuanto dejar-ser al ente, se muestra precisamente como una relación de carácter siempre abierta al misterio, o como Heidegger dice: *resuelta* al propio misterio. "El Dasein preserva, en la medida en que ex-siste, el primer y más amplio no-desocultamiento, la no-verdad genuina"[348]. Pero puede terminar abrumado por semejante resguardo del misterio, de esa ocultación de lo oculto. De suerte tal que, durante el trajín de la vida cotidiana, "esta relación fundamental con lo ocultado se oculta a sí misma al dejarle la primacía al olvido del misterio[349]". Heidegger subraya el hecho por demás palpable en el que, normalmente, el ser humano únicamente se comporta con lo ente que le sale al encuentro en las jornadas harto repetitivas del día. Es decir, se conforma y se deleita con la pura patencia

[343] *Ibid.,* p. 396. [Tercera versión]
[344] *Id.*
[345] *Ibid.,* p. 399.
[346] *Ibid.,* pp. 373-374 . [Segunda versión]
[347] Ángel Xolocotzi, "La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal" en *Estudios de Filosofía*…, p. 136.
[348] Martin Heidegger, *Op., cit.,* p. 421. [Cuarta versión]
[349] *Ibid.,* p. 422.

de lo ente, dejando así de lado su relación con el misterio; y precipitando consecuentemente su caída en el olvido. El autor señala claramente que "El sedentarismo de lo viable es […] en sí mismo el no-dejar-imperar del estar-ocultado de lo ente en totalidad"[350], el misterio.

Si el estar-ocultado del ente en totalidad no prospera en el Dasein ex-sistente, y se lo comprende solo como una suerte de límite para con lo que puede ser efectivamente conocido, entonces "el misterio se rehúsa en el olvido [y] le deja estar al ser humano histórico en lo viable y en medio de sus haceduras"[351]. En esta situación, el Dasein no sólo se muestra como un ente ex-sistente, sino al mismo tiempo *insistente* [*insistent*]. Pues se desperdiga en la mera patencia de lo viable "según las exigencias de la época, desde lo moderno, en la banda de los "programas" y "manifiestos""[352], cuales quiera que se traten en cada caso en particular. Hoy en día, por ejemplo, podríamos identificar tales exigencias con las que dictan el *statu quo* de la agenda política y económica internacional, misma que se esparce con suma presencia, insistentemente, a través los medios de comunicación tradicionales, así como en las más nuevas e imperiosas redes de interacción digital.

Y sólo de allí, es decir, del bastión hacedero y viable de lo ente:

> el ser humano toma […] *sus medidas*, olvidando lo ente en totalidad. *Insiste* en ellos y se equivoca en las medidas; se echa de menos a sí mismo. El olvido mesurado del Dasein *insiste en* que lo ente sea accesible en su viabilidad. El ser *humano insiste*. *Existente es el Dasein del ser humano insistente*.[353]

No obstante, el misterio no desaparece simplemente con dejarlo en el olvido. Más bien, olvidar [*vergessen*] tiene el sentido de un abandonar [*verlassen*] al misterio; y no algo así como un pretender aniquilarlo o destruirlo por completo, hacer de la ocultación de lo ente en su totalidad una nada, en la más vana de sus acepciones. En la insistencia del Dasein "por la vasta masa de urgencias conocidas y emergencias identificables"[354], en donde, sin duda, termina equivocándose y su ex-sistencia se percibe errante, el misterio "Se hace valer *como olvido*; *el olvidar* en su olvido no es ya nada, sino lo más siniestro de *lo que efectúa* - ¡El *olvidar – como un no dejar que impere*!"[355]. El Dasein ex-sistente sólo puede ser insistente en la medida en que, de un modo u otro, el misterio impera ya siempre en él; pues si se da el caso en que efectivamente lo olvida, quiere decir que no lo deja imperar [*Nichtwaltenlassen*], mas no una supresión del propio misterio en cuanto tal —por esto, olvidar es un abandonar por parte del Dasein insistente el ámbito en el que reina la ocultación de lo oculto. O para ponerlo en pocas palabras, y remitiéndonos a lo dicho por Heidegger, "El misterio también impera en la existencia insistente – pero en tanto olvidado"[356].

La aprehensión del misterio en sentido impropio, como adelantábamos, es el camino que conduce hacia el error. Sin embargo, la ex-sistencia yerra porque se encuentra de antemano en el errar, pues en tanto que el misterio impera, el errar no es una consecuencia en el sentido habitual de la palabra, acaso más bien una posibilidad de la existencia, y es más, como dice nuestro autor, "pertenece a la existencia del ser humano, a la constitución interna del Dasein

[350] *Id.*
[351] *Ibid.*, p, 423.
[352] *Ibid.*, p. 397. [Tercera versión]
[353] *Ibid.*, pp. 397-398.
[354] *Ibid.*, p. 371. [Segunda versión]
[355] *Ibid.*, p. 372.
[356] *Ibid.*, p. 398. [Tercera versión]

mismo"[357]. El ser humano es insistente cuando basa sus medidas en la patencia de lo viable, y se entrega al lábil y fútil deseo por satisfacer sus necesidades tomando como medida y directriz únicamente el ámbito de lo maniobrable; y al hacerlo, termina por alejarse del misterio, lo abandona en el olvido. En este sentido, la insistencia se caracteriza por este "entregarse a lo viable y este existente apartarse del misterio"[358], que prácticamente son el mismo fenómeno para Heidegger, el cual podemos entender como un vaivén en el que se pasa de lo viable (un movimiento hacia delante) y, a la vez, se pasa de largo (un movimiento hacia atrás; o dejando atrás) el misterio. Así queda indicado en la cuarta versión de la conferencia: "Aquel entregarse y apartarse siguen […] un giro peculiar del andar de aquí para allá del Dasein. El desplazamiento del ser humano para apartarse del misterio y entregarse a lo viable, pasar de una cosa viable a la siguiente y pasar de largo por el misterio es el *errar*"[359].

En breve: el Dasein tiende así al error porque, y por razón de su propia ex-sistencia insistente, anda por allí dando vueltas, como un ente errabundo entre el pasar de una cosa a otra y el pasar de largo. Con ello, encuentra todo el sentido lo dicho por el filósofo alemán cuando escribe que "El ser humano anda errante [*Der Mensch irrt*]"[360].

Sin embargo, lo importante para Heidegger en este punto es que el errar proviene de la propia in-esencia de la verdad, pero en cuando que no asumida y, en su lugar, más bien olvidada. Asimismo, si la más antigua y genuina no-verdad deviene de esta manera en olvido, entonces la inesencia de la verdad, que es el misterio, se convierte por completo en *inesencial*. Nos encontramos, por así decirlo, con la "anti-esencia" en la esencia de la verdad, o con la "contraparte" esencial [*das wesentliche Gegenwesen*] de la misma. Leamos por último el siguiente apunte que encontramos en la tercera versión de la conferencia:

> El errar es la in-esencia de la verdad que se vuelve *inesencial*, a partir de la no-verdad impropia, es decir, la esencia de la no-verdad impropia que se aleja del misterio. Y el errar es el fundamento de la posibilidad del error. Por eso comprendemos los diferentes *modos* posibles del errar -equivocaciones, confusiones, perderse, extraviarse, etc. […] Lo que comúnmente y especialmente en filosofía se conoce como error, la falsedad del juicio, es sólo *un* modo del errar, y además el más superficial.[361]

d. La esencia plena de la verdad

Tras este segundo estadio del conocimiento esencial de la esencia, el de su *potenciación originaria*, sabemos ahora que la pregunta por la no-verdad nos conduce también de alguna manera hacia la libertad, que es la esencia de la verdad, pero en cuanto que un no-dejar-ser ocultante, en donde el estar-ocultado, la no-verdad, toma para sí una preeminencia en la medida en que posibilita el propio estar-desocultado, la verdad. O como podríamos resumir: sin el estar-ocultado no hay estar-desocultado; sin el ocultamiento no hay desocultamiento; sin la no-verdad no hay verdad; y, finalmente, sin in-esencia no hay esencia. La esencia plena incluye, en sí misma, tanto el despliegue o, como en un inicio sugerimos, el campar de la verdad (el estar desocultado) como el de la no-verdad (el estar ocultado). En este espacio o, quizá mejor dicho, en este movimiento de la esencia de la verdad el Dasein ex-sistente "está

[357] *Id.*
[358] *Id.*
[359] *Ibid.*, p. 423. [Cuarta versión]
[360] *Id.*
[361] *Ibid.*, p. 398. [Tercera versión]

sometido al imperar del misterio y, sobre todo, del apremio del errar. Él está en la necesidad de la necesitud mediante uno y lo otro"[362]. Pero debido al hecho de que el Da-sein está primordialmente en la no-verdad, la necesidad se precipita con mayor fuerza en dirección hacia el errar. Así lo indica Heidegger:

> La esencia plena de la verdad que incluye su no-esencia más propia mantiene al Dasein en la necesidad con este giro permanente del ir de un lugar a otro. El Dasein es el viraje de la necesidad […] La desocultación de lo ente como tal es en sí a la vez la ocultación de lo ente en totalidad. En la simultaneidad de la desocultación y la ocultación impera el errar. La ocultación de lo ocultado [el misterio; la inesencia] y el errar [la *inesencial* inesencia] pertenecen a la esencia inicial de la verdad.[363]

Hay así una íntima complementariedad originaria de la esencia de la verdad. Por esto, la esencia plena no es más sino esa particular y, sin duda, misteriosa interacción entre el estar-desocultado (la verdad) y el estar-ocultado (la no-verdad).

Con esto, sin duda que el filósofo de Friburgo lleva más lejos la tematización que hiciese en el marco de la ontología fundamental. El cambio de determinación esencial para con la verdad se juega precisamente al poder girar la perspectiva y tomar como directriz la pregunta por la esencia de la no-verdad. Sólo así, y según todo aquello que hemos trabajado en el presente parágrafo, se consigue efectivamente vislumbrar la esencia plena de la verdad. En este giro, además, se posibilita el camino para "reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no debería ser al mismo tiempo y, en primer lugar, la pregunta por la verdad de la esencia. Pero en el concepto de "esencia", la filosofía piensa el ser"[364]. Por lo que la pregunta por la esencia de la verdad tiene que desembocar posteriormente en la pregunta por la verdad del ser; que es un viraje ineludible y forzoso que encontramos en el ensamble del pensar ontohistórico, y hacia al cual, de hecho, nos encaminamos.

En suma, la pregunta por la esencia de la verdad, expuesta a lo largo de las distintas versiones de la conferencia "Vom Wesen der Wahrheit", nos muestra finalmente que la verdad "no es el vacío "general" de una universalidad "abstracta", sino eso único en la historia única de la desocultación del "sentido" de lo que llamamos ser y desde hace mucho tiempo acostumbramos a pensar como lo ente en su totalidad"[365].

[362] *Ibid.,* p. 425. [Cuarta versión]
[363] *Id.*
[364] *Ibid.,* p. 427.
[365] *Id.*

§ 5. HEIDEGGER Y PLATÓN, LA LECTURA EN TORNO A "LA PARÁBOLA DE LA CAVERNA" EN *LA REPÚBLICA*: CURSO EN FRIBURGO DE 1931/32

a. Heidegger y el "problema" de la lectura de la tradición

Es bien sabido que las lecturas que hace el pensador de Meßkirch para con la tradición, sobre todo de algunos autores en particular, suelen parecer forzadas o en las que se desecha parte de lo pensado, pero al mismo tiempo se toman prestados, en ocasiones sin decirlo, ciertos elementos que encajan con la propia reflexión; y que terminan siendo incorporados en la propuesta filosófica que se quiere sostener —el más claro ejemplo de esto es la lectura heideggeriana sobre Aristóteles, y a la que le dedicamos buena parte del capítulo anterior. Sin duda, una mirada descuidada para con el modo de proceder de Heidegger compartirá la opinión según la cual su lectura de la tradición no es menos que violenta y, además, filológicamente insostenible. En poca o mucha medida, los comentarios al respecto por parte del gremio, digamos más tradicional y canónico de la tradición, considera en forma peyorativa la lectura heideggeriana, y su lectura en torno a Platón no es la excepción[366].

Sin embargo, debe tenerse en plena consideración que el modo de abordaje por parte de Heidegger, y en particular de sus lecciones, no puede comprenderse en sentido habitual, sino que debe situarse en un ámbito ya más bien distinto al acostumbrado. En este punto, Ángel Xolocotzi señala precisamente que se cometería un error si se toma el trabajo de Heidegger en la forma de un camino que necesariamente conduce siempre hacia una meta; ya sea en la aclaración de algún autor o de una obra en particular[367]. En cambio, dice, de lo que se trata es más bien de seguir las lecciones como si fuesen una suerte de caminos de bosque, es decir, en tanto caminos en los que el lector (o pensador), y como sabemos bien por la inscripción que sirve de epígrafe al compendio que lleva por nombre *Holzwege*[368] (*Caminos de bosque*, o en una antigua edición argentina: *Sendas perdidas*), termina adentrándose cada vez más al tiempo de irlos recorriendo, sin que exista la posibilidad de llegar efectivamente a la salida o meta de lo pensado en tales lecciones.

---

[366] *Cfr.*, Francisco J. González, *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009, p. 2. / "De hecho, el presente estudio mostrará en varios puntos que Heidegger malinterpreta y distorsiona un texto, que ignora las pruebas en contra de su interpretación, que traduce mal, etc. En otras palabras, su lectura de Platón será a menudo criticada por motivos puramente filológicos. Sin embargo, aunque tal crítica es apropiada y necesaria, no puede ser vista como una refutación completa de la interpretación de Heidegger, por la sencilla razón de que él nunca ofrece esta interpretación como una exégesis objetiva, erudita e histórica de lo que Platón dijo." (Traducción propia)

[367] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, México, Fontamara, 2018, p. 126. / "Si integramos la idea de camino como un camino de bosque, entonces se trata de caminos que nos internan en el bosque mismo, sin salir hacia una meta. Si el bosque es el pensar, y el camino son las lecciones, entonces éstas nos internan en el pensar sin salir del mismo. Evidentemente desde una visión externa si hablamos de accidente, se asociaría como un fracaso: no se pudo llegar a la meta. No obstante, desde una visión interna, se cuestionaría de entrada la posibilidad de meta ajenas al camino mismo."

[368] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 10. / GA 5 / "«*Holz*» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque."

Lo que está en juego no es otra cosa sino de un quehacer filosófico en el que el camino jamás se termina por recorrer. Cada sendero conduce aún más profundo en el bosque; lo cual obliga al pensador, con cada cambio de dirección, con cada atajo y vereda, a tener que emprender el camino nuevamente. En este sentido, la filosofía es un incesante —y en ocasiones hasta insistente— trabajo de relectura para con la propia tradición, y consecuentemente un perpetuo e incansable replanteamiento de lo pensado en ella. Y en donde se tiene que considerar, además, la siguiente advertencia que el propio Heidegger le hace a sus estudiantes en un curso veraniego del año 1929:

> Deben entender que lo esencial a menudo no es lo que les digo aquí, sino en lo que callo. Sin embargo, yo sólo puedo callar sobre algo si hablo. Voy a dar una interpretación filosófica. En cuanto a los problemas filosóficos que encuentren, depende de ustedes.[369]

Es decir, lo realmente importante en el confrontamiento con la tradición, y es algo por demás evidente en el trabajo de Heidegger en sus lecciones durante el periodo de tránsito y en el marco del pensar ontohistórico, no es el realce de viejas y caducas ideas o interpretaciones, sino "en ser un diálogo con los pensadores. Ahí yace su carácter histórico que no debe entenderse sólo respecto del pasado. El pensar para Heidegger es un rememorar adveniente que acontece en la tradición misma"[370].

Por esto, lo que se convierte "problemático" es —muy entre comillas— precisamente el modo en que el filósofo de Friburgo aborta la lectura de la tradición. Pues la relectura heideggeriana de ésta implica de suyo una determinada concepción de la historia (*Geschichte*) en la cual el "pasado" no es meramente aquello que quedó irremediablemente atrás, sino un "pasado proyectivo" o "adveniente" en donde "lo sido" guarda en sí el destino[371] (*Geschick*) de todo "lo que es" (presente) y de "lo que está por venir" (futuro). En este sentido, la comprensión heideggeriana de la tradición no se rige por eso que los alemanes denominan como *Historie* [historiografía] y sí más bien por el sentido de la historia que se dice en la palabra *Geschichte* [historia como *acontecer*] —una distinción sutil, pero fundamental[372].

En este punto, es importante diferenciar el modo de comprensión que tiene Heidegger para con la historia tanto en el marco de la ontología fundamental, así como en los años de tránsito

---

[369] Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [GA 28], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 354. / „*Sie müssen begreifen, daß das Wesentliche oft nicht in dem liegt, was ich hier zu Ihnen rede, sondern in dem, was ich verschweige. Ich kann aber nur zu Ihnen über etwas schweigen, wenn ich zu Ihnen rede. Ich gebe hier eine philosophische Interpretation, was Ihnen dabei für philosophische Probleme aufstoßen, ist Ihre Sache*." (Traducción propia)

[370] Ángel Xolocotzi, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, México, Fontamara, 2018, p. 133.

[371] Aquí vemos la conexión entre *Geschick*, "destino", y *Geschichte*, "historia" en tanto "acontecer", *Geschehen*, y que guardan relación también con *Geschenk*, "regalo". Se trata de correlación etimológica que es recurrente en el pensamiento de Heidegger. Lo que se quiere indicar con ello es un sentido de lo "acontecido" en la historia como un "regalo" del "destino" mismo del ser. Para el filósofo alemán, la historia del ser es destinal, y desde esto se comprende, aunque muy escuetamente, el sentido que tiene para Heidegger hablar de un pensar histórico del ser, u ontohistórico.

[372] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008, pp. 36-37. / GA 45, pp. 35-36. / "Lo que nosotros llamamos la *meditación historiográfica* es algo esencialmente diferente a la consideración historiográfica […] La palabra «histórico» [*geschictlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra «historiográfico» quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación."

y consolidación en el pensar ontohistórico. Demos una breve acotación al respecto. En la ontología fundamental, y que conocemos bien según lo expuesto en el § 6 de *Ser y tiempo*[373], la confrontación con la historia se encuadra en el trabajo de "destrucción" de la historia de la ontología; y en donde la historiografía (*Historie*) no es más que una derivación de la historia (*Geschichte*). Empero, semejante acercamiento al problema de la historia no es defendido de igual manera en el pensar ontohistórico, sino que sufre a la vez una transformación ya desde los primeros años de la década del 30. En un reciente escrito, Ángel Xolocotzi nos dice que "[se] trata no ya de destruir historiográficamente las épocas de la filosofía, sino de pensar el carácter historiográfico en su totalidad"[374], que implica, en efecto, no ya un repudio de la historiografía y más bien su asimilación positiva dentro de la propia historia del acontecer del ser en cuanto tal. Pues, como leemos en *Reflexiones VIII*, "La *historiografía* lo penetra todo, de modo que incluso la meditación histórica puede volverse insegura de si ella conserva la base de su preguntar"[375]. Por lo que ya no se habla de un trabajo de *destrucción* sino de *superación* de la metafísica; y allí, un primer paso es del de retroceder lo suficiente para poder vincularse con el albor mismo de la metafísica[376] y, solamente así, volver a proyectar lo ya pensado en tal pasado, esto es, hacer del pasado el destino de lo por pensar[377].

El "problema" de la lectura de Heidegger para con la tradición no yace en una simple mirada que lo único que ve en su proceder no es más que una suerte de violencia interpretativa, o en un mero y enmarañado juego de palabras, o de procedencias etimológicas dudosas. Sino que sabe muy bien hacer de la tradición precisamente un problema filosófico, una cuestión siempre por abordar, algo que vincula y abarca por completo todo el pensamiento presente y, sobre todo, el futuro. De esto que, escriba el mismo autor, "Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación. Esto que no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto"[378]. Por tanto, podemos decir con seguridad que las lecciones de Heidegger son un trabajo de pensamiento en el cual está en juego también el modo mismo en que se *es* en cada caso histórico, es decir, el modo en que nos posicionamos y, sobre todo, respondemos de cara a la tradición. En las lecciones se pone en tela de juicio no otra cosa sino la interpelación de la historia para con nosotros mismos en tanto que seres históricos; y

---

[373] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 43. / GA 2, p. 30. / "Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción* [*Destruktion*], hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas."

[374] Ángel Xolocotzi, "La historiografía como técnica: de la destrucción de la ontología a la superación de la metafísica" en Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar, Buenos Aires, Biblos, 2020, (recuperado en versión electrónica).

[375] Martin Heidegger, *Cuadernos Negros. Relfexiones VII-XI (1938-1939)*, Madrid, Trotta, 2017, p. 103. / GA 95, p. 122.

[376] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *Op., cit.* / "Por ello, la así llamada superación de la metafísica no se refiere y no quiere decir abandonarla, sino, como lo indica el propio Heidegger: la *Überwindung* en tanto superación debe ser entendido como *Veewindung*, esto es, como vínculo con la tradición misma."

[377] Para una distinción mucho más clara y extensa para con el papel de la historia en el pensamiento de Heidegger, tanto en la ontología fundamental así como en el penar ontohistórico, véase: Ángel Xolocotzi, "La historiografía como técnica: de la destrucción de la ontología a la superación de la metafísica" en *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*, Buenos Aires, Biblos, 2020.

[378] Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008, p. 40 / GA 45, p. 40.

de nosotros depende —al igual como les exhortaba Heidegger a sus alumnos— cuál sea la forma en que se reciba y corresponda (o no) a ese pasado que nos habla en la tradición filosófica. Puesto de otro modo: el *futuro* se juega en el modo de vinculación y respuesta nuestra para con el pasado.

Pues bien, en la lectura heideggeriana de un clásico de la tradición como lo es Platón ocurre exactamente lo mismo. La interpretación en torno suyo es "problemática" en el sentido que hemos señalado, pues hace de su pensamiento precisamente un problema. Pero no se trata de una lectura en donde busca la explicitación de su pensamiento o la aclaración de un sistema filosófico, o de presentar algo así como un "platonismo" mejorado. Antes bien, lo que Heidegger quiere es tratar de pensar lo "no dicho" en el pensamiento de Platón, esto es, un esfuerzo por reflexionar sobre aquello que se mantiene aún oculto en el decir de uno de esos autores que, en ocasiones, se piensa que todo parece consumado, o en el que existe un canon inamovible que debe regir y avalar cada interpretación que se pretenda realizar al respecto.

El caso de Platón es, además, particular dentro del pensamiento de Heidegger, ya que si bien no es un filósofo al que le dedicó mucho tiempo a lo largo de su desarrollo filosófico, sin embargo hace presencia en momentos muy específicos y que, a la postre, resultaron por demás determinantes[379]. Sin entrar en mayores detalles al respecto de las razones acerca del poco espacio dedicado al mismo por parte del alemán. Pues, por ejemplo, Alejandro Vigo es insistente en resaltar el hecho de que para el propio Heidegger el pensamiento de Platón le resultaba bastante *oscuro* [*dunkel*] en comparación con el del Estagirita, quien, sabemos, sí ocupa un espacio mucho más grande en el marco de la obra heideggeriana por ser, según esta perspectiva, un filósofo ya más bien claro [*hell*]. En el curso invernal de 1924/25 así lo leemos en propias palabras del alemán cuando justifica comenzar primero con Aristóteles en una lección sobre el *Sofista* de Platón: "Nosotros queremos tomar el camino inverso, desde Aristóteles hasta Platón. Este camino no es desconocido. Sigue el viejo principio de la hermenéutica de que se debe ir de la *luz* a la *oscuridad* al momento de interpretar"[380].

Como fuese, lo hay que resaltar es el papel que ya en los años de tránsito ocupan los pensadores de la tradición, pues no se trata del mismo que tuviesen en la ontología fundamental; lo cual está en plena relación con el cambio respecto al modo de tratar a la historia que recién señalamos. Dicho sucintamente, lo que hace Heidegger es "situar" históricamente a los pensadores bajo la luz de la propia historia del acontecer del ser, y no ya tomarlos como "aliados" para el propio pensamiento, como lo fue con Aristóteles en su momento[381]. Si bien desde las lecciones tempranas encontramos la presencia de Platón, su

---

[379] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, "Mito, parábola y diálogo" en *La interpretación alemana de Platón*, México, Bonita Artigas-UNAM, 2019, p. 216. / "Comparado con el espacio que Heidegger brinda a otro filósofos, Platón no parece haber atraído al pensador alemán para dedicarle amplios comentarios o escritos; no obstante, la cercanía con Platón se mostrará precisamente en momentos cruciales que determinarán su forma de hacer filosofía y no tanto a partir la exposición y discusión de contenidos de su filosofar."

[380] Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* [GA 19], Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. 11. / „*Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. Dieser Weg ist nicht unerhört. Er folgt dem alten Satz der Hermeneutik, daß man beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll*." (Traducción propia)

[381] Alejandro Vigo, "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico" en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, p. 123. / "[T]ampoco en el caso de Aristóteles se trata ya, piensa Heidegger, de buscar en la historia precedente algo así como un "aliado" que pudiera ser alineado con el proyecto de la ontología fundamental, tal como es presentado en SZ. De lo que se trata ahora es, más bien, de reposicionar a Aristóteles [lo cual es

papel y su rol dentro del pensamiento de Heidegger se transforma en los primeros años de la década de 1930, en donde, como ya veremos, la lectura del filósofo griego "será interpretada como un guiño en el marco de la historia del ser"[382]. Lo determinante en tal acercamiento es, precisamente, lo que en dicho guiño [*Wink*] encuentra no ya sentido, sino lo que en él acontece históricamente, por lo que la atención, sin duda, no está puesta en lo que Platón dice, sino en lo que calla, pero que nos da señales o guiños para ser pensado.

Se trata de repensar lo dicho por un pensador y, en esa misma medida, proyectar lo no dicho [*Ungesagte*] en tal pasado para con el futuro. Por esto, las lecciones adquieren un carácter histórico particular durante los años de tránsito hacia el pensar ontohistórico. De este modo lo aclara el mismo Heidegger:

> Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados. 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 en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él.[383]

¿Y qué es, para Heidegger, eso que debe ser repensado dentro de la doctrina de un clásico de la filosofía como lo es efectivamente Platón; ¿qué es aquello que permanece en el ámbito de lo no dicho, en lo oculto? Así responde líneas después: "Lo que allí permanece no dicho es un giro en la determinación de la esencia de la verdad?"[384], es decir, un cambio en el que la esencia de la verdad abandona su determinación desde el ámbito originario de la αλήθεια y, en su lugar, se impone ahora el sentido de la ὀρθότης, de la "corrección" de la mirada según lo que, veremos, se narra en la "parábola de la caverna".

La importancia de dicha transformación no responde al mero hecho por tratar de "entender de mejor manera a un autor", sino al *efecto*, si se quiere pensar así, que tuvo esa transformación de la esencia de la verdad para con todo el despliegue de la filosofía occidental hasta nuestros días. Pues, como ya hemos analizado, la determinación de la verdad en tanto "corrección" o "concordancia", la *adaequatio*, es sin duda patente tanto en Aristóteles, posteriormente en la apropiación medieval hecha por Santo Tomás de Aquino, en la modernidad con Descartes, y hasta en el trabajo contemporáneo de la filosofía analítica (por más que ésta reniegue de toda procedencia de carácter metafísico o de toda herencia de esa tradición). Es una determinación que atraviesa por completo toda la historia de la metafísica, por lo que se habla entonces de una transformación *epocal*, y que, para Heidegger, merece y debe ser repensada desde su propia gestación en la filosofía de Platón[385].

---

aplicable en el caso de Platón] en el lugar que verdaderamente le corresponde desde el punto de vista ontohistórico."

[382] Ángel Xolocotzi, *Op., cit.,* p. 226.

[383] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos,* Madrid, Alianza, 2007, p. 173. / GA 9, p. 203.

[384] *Id.*

[385] Francisco J. Gonzáles, en su estudio *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, cuestiona, entre otras cosas, precisamente esta interpretación que, dice, es la preferida por los estudiosos de la obra heideggeriana. Su crítica yace en resaltar el hecho de que pareciese aventurado o apresurado afirmar que ya desde el curso *De la esencia de la verdad* de 1931/32 el pensador alemán señala una transformación para con la esencia de la verdad en la alegoría de la caverna. Sino que es algo que sólo posteriormente, es decir, en la conferencia *"La doctrina platónica de la verdad"*, se muestra de forma clara y explícita. O en pocas palabras: lo problemático es que el curso friburgués se lee desde lo dicho en una conferencia que es, por lo menos, diez años posterior; y que con

En lo que sigue, trataremos de mostrar el modo en que acontece dicho giro [*Wendung*] en la determinación de la esencia de la verdad en el pensamiento de Platón. Para ello, y como adelantamos, nos ceñiremos al análisis tanto de la lección impartida por Heidegger en el semestre de invierno de 1931/1932, titulada *De la esencia de la verdad* (apoyándonos a la vez de ciertos elementos y acotaciones de la versión del mismo curso impartido en 1933/34, contenido en GA 36/37, y de un par de cortas reflexiones preliminares de 1931 en torno a la parábola de la caverna que encontramos en GA 80.1), así como de la conferencia "La doctrina platónica de la verdad" (que si bien fue redactada en 1940, lo elaborado allí, sin duda, se nutre de lo trabajado en los mencionados cursos friburgueses), misma en la que se indica el camino por seguir: "Que dicho giro se consuma efectivamente, en qué consiste el giro y qué se fundamenta gracias a ese cambio en la esencia de la verdad se aclarará mediante una interpretación del «símil de la caverna"[386].

En suma, el presente parágrafo tiene por cometido explorar la lectura heideggeriana de la parábola de la caverna en la *República* de Platón, y de cómo en ella se da el cambio en la determinación de la *esencia* de la verdad, esto es: el paso de la αλήθεια a la ὀρθότης.

b. Sobre la imagen-sentido [*Sinnbild*] en la "parábola de la caverna"

Para Heidegger, no es de ninguna manera arbitrario que Platón hable sobre un problema tan notable como lo es la verdad haciendo uso de una parábola, sobre todo en el que es, sin duda, uno de sus diálogos más importantes y representativos dentro de la propia tradición filosófica. Al contrario, se trata de un gesto significativo, y del que se precisan un par de aclaraciones al respecto. En primer lugar, no se trata de un simple "recurso" con el que se busca ilustrar de manera más clara y accesible alguna cuestión en particular, o de una "bella" forma de escribir por parte del filósofo griego; misma que "ayuda" y tiene por cometido hacer más comprensible cierto problema filosófico que se juzga de entrada demasiado complicado y difícil de abordar de otra manera. Pues sabemos, en efecto, que es recurrente en los diálogos platónicos el uso de imágenes al tiempo de querer explicar alguna situación a quien hace de su interlocutor —baste recordar el relato de "la segunda navegación" en el *Fedón*, "el símil del sol y de la línea" de la misma *República*, los "andróginos" en uno de los discursos en torno al amor en el *Banquete*, por mencionar sólo algunos ejemplos. Por lo que no se trata de algo contingente dentro del *corpus* platónico. Las distintas imágenes que nos presenta Platón

lo que tenemos en la lección de 1931/32 no es suficiente como para afirmar algo así como una transformación de la esencia de la verdad en el pensamiento de Platón. Sin embargo, y sin pretender que el presente parágrafo sea una confrontación con la obra de Francisco J. Gonzales, por nuestra parte somos de la consideración de que la conferencia de los años 40 se nutre de lo que Heidegger había trabajado con anterioridad, y que lo que vemos en ella es, por así decirlo, una confirmación para con lo que, en el curso de 1931/32, se lee —por más tentativo o sugerente que sea— como una transformación de la esencia de la verdad, a saber: de la αλήθεια a la ὀρθότης. Véase, Francisco J. Gonzáles, *Op., cit.,* p. 112-113. "No obstante, aunque Heidegger se equivoque al encontrar una concepción de la verdad como corrección expresada en la palabra ὀρθότερον, lo importante en el presente contexto es que ni siquiera él ve en el pasaje citado, ni en el curso de 1931-32, ni en el de 1933-34, una *transformación* de la esencia de la verdad […] Sólo a medida que Heidegger se aleja de lo relatado en la parábola de la caverna para adentrarse en una consideración abstracta de las ideas y de la idea del bien, puede ofrecer apoyo a su tesis de una transformación de la verdad desde el desocultamiento a la corrección. El resultado final de esta tendencia será el ensayo de 1940, en el que la historia del ascenso y el descenso sólo se parafrasea brevemente y se abandona rápidamente en favor de una exposición sistemática de la "doctrina de la verdad" de Platón." (Traducción propia)

[386] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos,* Madrid, Alianza, 2007, p. 173. / GA 9, p. 203.

no son triviales, ni adornos de pensamiento o de escritura; si bien su aparición en los diálogos es eventual, no por ello es insignificante, pues, sin duda, sólo se encuentran en momentos muy particulares, y esto no puede dejarse en el ámbito de la mera curiosidad.

Por el contrario, el pensador alemán considera que en todo ello, es decir, en el eventual uso de imágenes, se esconde un punto clave para comprender la filosofía de Platón, a saber: que cada vez que éste quiere hablar sobre algo realmente esencial, entonces impera la necesidad por decirlo a través de una parábola o alegoría [*Gleichnis*][387], en donde lo que se muestra no es otra cosa sino precisamente una "imagen con sentido" o "imagen simbólica" [*Sinnbild*]. Además, para Heidegger es del todo evidente que Platón procede así no por insuficiencia suya, o poca destreza explicativa ni nada por el estilo, sino porque "eso obedece a una necesidad interna […] No es que todavía no se haya aclarado sobre el asunto, sino que le resulta *más que claro* que ese asunto no puede describirse ni demostrarse"[388]. El filósofo griego es así por demás consciente de que hay determinadas cuestiones que desbordan el uso del lenguaje en términos meramente proposicionales, el cual es el modo predilecto de la filosofía al tiempo de tratar de explicar tal o cual problema.

No siempre se consigue, por medio de proposiciones y demostraciones, penetrar en toda la profundidad de ciertos planteamientos, sino que terminan, incluso, excediendo al propio lenguaje convencional y ya por demás bien formulado, como lo es —o al menos es lo que se espera— el de la filosofía. Que no es una mala noticia, sino todo lo contrario. En opinión de Heidegger, "En toda auténtica filosofía hay algo frente a lo cual todo describir y demostrar zozobran y se degradan a ocupaciones hueras, por mucho que sean una ciencia brillante"[389]. Y la valía de dicha filosofía se juega precisamente en el esfuerzo por acceder hacia aquello que sobrepasa al lenguaje proposicional y tradicional que ha, sin duda, reinado a lo largo de todo el despliegue del pensamiento occidental. Si Platón nos habla de la αλήθεια en una parábola, cuya particularidad es la de mostrar una serie de imágenes con sentido, entonces sabemos que la intención del filósofo griego es prescindir del lenguaje en términos proposicionales —lo que hoy día conocemos como la *lógica* tradicional, que es en efecto rebasada— y, en su lugar, encaminarse y alcanzar lo decisivo: es decir, "esto indescriptible e indemostrable"[390], la *esencia* del desocultamiento [*Unverborgenheit*], la αλήθεια, ya que "llegar hasta ahí, todo el esfuerzo del filosofar"[391].

Lo «esencial» en el pensamiento de Platón es indecible; nos confronta no sólo con el límite del lenguaje, sino más bien con su origen, el silencio[392]. Así lo denota Heidegger en una nota marginal del curso invernal de 1931/32 cuando escribe: "Lo in-decible; silencio, lenguaje"[393]. Por lo que, y como adelantamos, con el uso de imágenes-sentido es que la esencia de la verdad será no ya demostrada, sino *mostrada* durante la narración de la parábola de la caverna. Lo que se encuentra en al ámbito de lo no-dicho por Platón es sacado y traído a la

---

[387] *Cfr.,* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 29. / GA 34, p. 19. / "Por eso obedece a una necesidad interna que, siempre que Platón quiere decir en filosofía algo último y esencial, hable en parábolas y nos ponga ante una imagen simbólica."

[388] *Id.*

[389] *Id.*

[390] *Id.*

[391] *Id.*

[392] Esta sugerencia será tratada y, se espera, comprendida de suyo posteriormente en el Capítulo Tercero, es decir, cuando nos dediquemos al esclarecimiento de la pregunta por la esencia del lenguaje. Sirva como una indicación, al menos en este momento.

[393] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 29. / GA 34, p. 19.

luz por medio de la parábola y de su imagen-sentido. Empero, lo que se precisa en dicha empresa no es la atención y comprensión de la imagen en cuanto tal, sino hacia aquello que nos dirige. La imagen-sentido no interesa por sí misma, si no la parábola dejaría de ser lo que es, y se trataría ya más bien de otra cosa, algo más cercano a lo que conocemos como representación. Pero sabemos, en efecto, que "para Platón […] no hay pensar representativo. No hay una subjetividad que funcionase […] por "imágenes" del mundo, que se situase situando y disponiendo a lo ente bajo su dominio"[394]. En cambio, lo que sucede en todo caso es que la imagen-sentido es, sin duda, algo visible para nosotros, pero no tiene la intención de llamar sobre sí misma, sino que es una imagen que tiene un "sentido" hacia algo que ella no es, pero que apunta en tal dirección

El *sentido* de la imagen-sentido es, por ello, harto literal; no implica que la imagen tenga un sentido en sí misma, que tiene que ser comprendido, sino que indica la dirección hacia lo que debe ser comprendido. La imagen-sentido, digamos, tiene la función de apuntar, señalar algo exterior[395] a la imagen que se muestra efectivamente. De este modo lo indica el filósofo de Friburgo:

> Hablamos de una «parábola» [*Gleichnis*]. Decimos también: *Sinn-Bild*, «imagen simbólica», «imagen con un sentido». Eso significa: una imagen visible, de modo que lo contemplado hace de inmediato una seña. La imagen no quiere ser considerada por sí misma: hace una *seña*, una seña hacia *el hecho de que* hay algo que *entender* en esta imagen y mediante esta imagen, y hacia *qué* sea eso. La imagen hace una seña, conduce a algo que hay que entender, es decir, hacia el ámbito de la inteligibilidad […] hacia un *sentido*, *Sinn* (de ahí: *Sinn-Bild*).[396]

Así pues, la lectura heideggeriana sobre la parábola de la caverna en la Πολιτεία de Platón no tiene el cometido de comprender la imagen que se presenta en la misma, a saber, la situación en la que se encuentran los prisioneros. Ello solamente es un guiño o seña [*Wink*] de que hay algo que debe entenderse, pero no la imagen por sí misma. La lectura de la imagen-sentido de la parábola tiene, entonces, que conducir y guiar el camino de la interpretación. Los guiños tienen que hacer visible el sentido al cual ceñirse durante el recorrido de aquello que es narrado en la parábola[397]. La interpretación de la parábola de la caverna por parte de Heidegger "no es entonces otra cosa que un hacer señas que hace ver […] Este hacer señas que nos da visiblemente una imagen, nos *conduce*: hacia aquello que ni el mero describir […] ni tampoco el demostrar prosaico […] jamás llegará a aprehender"[398]. En pocas palabras, sólo por mor del hacer señas de la parábola, y su lograda interpretación, lo no-dicho por Platón se convierte, para nosotros, de alguna manera accesible en su comprensibilidad.

---

[394] José Luis Díaz Arroyo, "Alma y παιδεία en La doctrina platónica de la verdad: Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016, p. 54.

[395] *Cfr., Id.* / "Pero si no funciona por imágenes […] sin embargo el "símil" es un "símil", es decir, digamos, es "símil de algo", apunto a un "algo" externo a él, una externidad."

[396] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 28. / GA 34, p. 18.

[397] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *Op., cit.,* p. 228. / "El hecho de hablar de parábola o imagen con sentido, enfatiza que la imagen no debe ser considerada en sí misma, sino como un *Wink*, como un guiño o una seña. El guiño apunta hacia aquello que puede ser comprendido."

[398] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 29. / GA 34, p. 19.

c. La pregunta por la esencia de la verdad, del sentido [*Sinn*] al acontecer [*Geschehen*]

No obstante —y es otro punto que debe ponerse en claro—, ¿por qué preguntarse por la esencia de la verdad según lo dicho por Platón si sabemos, y como Heidegger así lo reconoce, que desde el albor mismo de la filosofía se habla de la αλήθεια, particularmente en Heráclito y Parménides? ¿No sería acaso mejor retroceder en la historia de la filosofía hasta dichos pensadores iniciales para comprender la experiencia más originaria y fundante de la verdad entendida como αλήθεια? Sin duda, este podría resultar el camino más plausible.

El pensador de Éfeso, como es harto conocido, dictó una de las más grandes y determinantes sentencias de la filosofía en Occidente, a saber: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ[399], y que Heidegger traduce interpretivamente en la forma "El imperar de lo ente, es decir, lo ente en su ser, ama el ocultarse, le gusta ocultarse"[400]. Con ello, continúa,

> [E]stá pronunciada *la* experiencia fundamental *con* la cual, *en* la cual y *desde* la cual despertó una mirada a la esencia de la verdad como no-ocultamiento de lo ente […] Es más, tenemos que decir que esta sentencia expresa *la* experiencia fundamental y la actitud fundamental del hombre antiguo, con la que por vez primera comienza precisamente el filosofar.[401]

Desde entonces, la αλήθεια no es una vivencia como cualquier otra, no es nada que encuentre lugar en el enunciado o en la proposición, sino la experiencia fundamental del hombre que se encuentra dispuesto en su ánimo para el filosofar[402], es decir, "aquel suceso al que sólo conduce el camino (η οδός) del cual […] dice uno de los más antiguos grandes filósofos: «que discurre fuera del sendero habitual de los hombres, ρ ἀπ᾽ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (Parménides, Fragmento 1, 27)"[403]. Por lo que, en un primer vistazo, bastarían simplemente ambos fragmentos para comprender lo que se quiere decir por αλήθεια. Empero, para el filósofo de Friburgo es por demás complicado pretender vincularse con dicha experiencia fundamental del modo en que lo hicieron pensadores como Heráclito y Parménides, y no porque, dice, sus obras sean fragmentarias, sino "porque nuestra existencia es mezquina, porque ya no está a la altura de la exigencia y del poder de lo poco que nos ha llegado transmitido"[404].

---

[399] Tal sentencia suele ser traducida habitualmente como "La naturaleza ama esconderse", o en otra interpretación, la de Giorgio Colli, leemos "A la naturaleza le gusta pasar desapercibida". Veáse: Giorgio Colli, *La sabiduría griega III: Heráclito,* Madrid Trotta, 2010, frag. 14 [A 92], p. 89.

[400] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 24. / GA 34, p. 13.

[401] *Ibid.,* p. 25. / GA 34, p. 14.

[402] Recordemos que en el famoso poema de Parménides se nos narra la historia de un hombre que es conducido a la morada de una diosa que le indica el camino que debe seguir: el camino de la verdad. Dicho hombre es conducido tan lejos cuanto su ánimo (θυμός) se lo permita. Véase: Parménides, *Poema*, Madrid, Akal, frag. 1, 1-3, p. 31. / "Las yeguas, que me llevaron tan lejos cuanto mi *ánimo* querría desear, me transportaron; así, conduciéndome, me pusieron en el célebre camino de la diosa, camino que conduce hacia el ver que ilumina a través de todas las cosas."

[403] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 25. / GA 34, p. 14.

[404] *Ibid.,* p. 27. / GA 34, p. 16.

El motivo de esto, un suceso o *acontecer* en la historia del hombre que, irremisiblemente, terminó destinando la comprensión que se tiene hasta nuestros días para con la esencia de la verdad. Así lo señala Heidegger: "Un suceder y una historia a los que queremos conseguir regresar, a los que *tenemos que* conseguir regresar, si es que queremos concebir algo de la esencia de la verdad"[405]. Y es algo que, efectivamente, no encontramos en ambos pensadores mencionados (Heráclito y Parménides), pues en ellos impera la experiencia fundante de la αλήθεια, y es más, en ellos encontramos su albor mismo. Sino que debemos situarnos en una estancia intermedia, es decir, entre la verdad entendida como αλήθεια y la verdad entendida ya más bien como corrección. El acontecer al que exhorta regresar el filósofo alemán no es más que el momento en el que por vez primera ambas concepciones de la verdad se confunden y, posteriormente, termina degradándose la αλήθεια y adopta la forma de la *adaequatio*. "Este tránsito […] es un *suceso*, es más, nada menos que *el* suceso en el que el *comienzo* de la historia occidental de la filosofía emprende ya una marcha pervertida y fatídica"[406].

De este modo —y con esto se explica y justifica la remisión de Heidegger a la parábola de la caverna en *La República*—, la estancia intermedia para con la experiencia de la verdad la encontramos en lo dicho por Platón. Para Heidegger ya desde su obra la esencia de la verdad deviene ineficaz[407], con lo cual se prepara el terreno oportuno para la configuración de la esencia de la verdad en términos de corrección entre el pensamiento y la cosa, que es la versión mayormente compartida de lo que se mienta por "verdad".

Si la pregunta por la esencia de la verdad toma así en tanto que hilo conductor y como meta no la obtención de una definición sino la exposición de una historia [*Geschichte*], según lo narrado en la parábola de la caverna, "hay que prestar atención a que *lo que* hay entender no es un sentido, sino un *acontecer* [*Geschehen*]"[408]. Con ello, y como bien indica Ángel Xolocotzi, Heidegger se distancia del modo de comprensión que leemos en la ontología fundamental, en donde la pregunta directriz, sabemos, no es otra sino la pregunta por el sentido del ser; y todo el trabajo yace en situarse en el horizonte de comprensión (sentido) adecuado en miras de tal empresa, que no es otro que el horizonte del tiempo. El énfasis está puesto en el sentido, es decir, "lo que corresponde al ámbito de lo abierto, de lo claro, y a partir de ahí se entiende la verdad"[409]. En cambio, en esta lección de 1931/32 el autor encamina la investigación no ya hacia el *sentido* y sí más bien al *acontecer* de la esencia de la verdad, y sobre todo el de su transformación que hemos mencionado; lo cual, en efecto, no pertenece al ámbito de lo claro, de lo abierto, acaso sí al de lo oscuro y cerrado, que es precisamente el guiño para aquello no-dicho por el filósofo griego —de suerte que vemos en esto, una vez más, el paulatino viraje [*Kehre*] de la ontología fundamental al pensar ontohistórico desde los primeros años de la década de 1930.

Por tanto, el "hacer señas" de la parábola, la imagen-sentido, no implican algo así como un sentido que tenga que ser entendido de suyo, sino sólo "que se trata de algo que de alguna forma es comprensible. Lo que se entiende, no es nunca ello un sentido […] El sentido no es

---

[405] *Ibid.*, p. 26. / GA 34, p. 15.

[406] *Ibid.*, p. 27. / GA 34, p. 17.

[407] *Cfr., Id.* / "[En] Platón y Aristóteles podemos ver cómo, en su obra, la experiencia fundamental indicada ya ha comenzado a volverse ineficaz, de modo que la actitud fundamental expresada en el significado fundamental de la palabra αλήθεια se reconfigura, y se prepara y anuncia lo que ya hemos aducido: la versión comúnmente usual de la esencia de la verdad."

[408] *Ibid.*, pp. 28-29. / GA 34, p. 18.

[409] Ángel Xolocotzi, *Op., cit.*, p. 226.

nunca el *tema* de la comprensión"[410]. En otras palabras, lo que hay que comprender en lo dicho por Platón no es el *sentido* [*Sinn*] de la esencia de la verdad, como si se tratase de un tema como cualquier otro que pudiese ser encasillado en algún tipo de definición o proposición. Sino que el empeño de la lectura heideggeriana sobre la Πολιτεία en el curso *De la esencia de la verdad* no es otro que el de comprender el *acontecer* [*Geschehen*] del giro de la verdad, es decir, el cambio de determinación esencial: de la αλήθεια a la ὀρθότης.

d. El giro de la verdad, de la αλήθεια a la ὀρθότης: un recorrido por los cuatro estadios del acontecer de la verdad

En lo que sigue, pues, trataremos los cuatro estadios del acontecer de la verdad tal y como son interpretados por Heidegger en su lectura del libro VII de *La República* de Platón. Si bien —y esto sólo por cuestiones de exposición— el recorrido que es narrado en la parábola se dividirá en cuatro estadios, no quiere decir por ello que cada uno pueda ser comprendido en su completitud de forma aislada, como si se trataran de meros estadios o situaciones individuales, cada uno comprensible de suyo y sin tener una mutua correlación. Al contrario, pues "lo esencial no son los estadios individuales, sino las *transiciones* de uno a otro, y por tanto *toda la marcha* que consiste en estas transiciones"[411]. Por lo que si procedemos de este modo, es decir, tratando cada uno de los cuatro estadios por separado, lo hacemos sólo con la intención de resaltar, precisamente, los distintos "grados" de verdad que se muestran durante todo el recorrido, y con ello poder identificar, con mucho mejor claridad, el momento en el cual acontece el cambio en la determinación esencial de la propia verdad.

Asimismo —y debido a que no nos interesa entrar aquí en una discusión de orden filológico al respecto de la traducción del texto platónico, pues sin duda es un trabajo que supera los límites y, en particular, las pretensiones de la investigación—, nos tomaremos la libertad de transcribir un resumen lo más sustancial que nos sea posible, al comienzo de cada uno de los siguientes subapartados, de la propia traducción del filósofo alemán en la que Platón describe la imagen-sentido de cada uno de los cuatro estadios narrados en la parábola.

i. Primer estadio

Traduce Heidegger el primer estadio, es decir, el pasaje 514a – 515c del libro VII de *La República*:

> «Represéntate la imagen de hombres en una morada subterránea, con forma de caverna […] En esta morada están los hombres desde la infancia, encadenados por las piernas y el cuello. Por eso permanecen en el mismo sitio y sólo miran a lo que hay ante ellos, lo presente […] la claridad les llega desde atrás, desde un fuego que arde lejos, desde allá arriba. Pero entre el fuego y los encadenados, a sus espaldas, discurre un camino, y a lo largo de él, se ha construido un tabique, como el biombo que los titiriteros levantan delante de los espectadores, un biombo por encima del cual muestran los muñecos […] E imagina cómo a lo largo de este muro unos hombres pasan llevando todo tipo de artilugios […] y todo tipo de objetos confeccionados por hombres […]
>
> –Extraña es la imagen que presentas, y extraños los prisioneros [responde Glaucón]

[410] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 29. / GA 34, p. 18.
[411] *Ibid.,* p. 31. / GA 34, p. 21.

> –¡Iguales a nosotros los hombres! ¿Pues qué crees tú? Seres tales […] no tienen otra visión de sí mismos y de los otros que las *sombras* que el resplandor del fuego proyecta sobre la pared de la caverna que hay enfrente de ellos […] ¿Pero qué ven de los objetos que llevan los que pasan detrás de ellos? ¿No será lo mismo [es decir, sombra] Pues bien, si fueran capaces de conversar entre sí sobre lo que contemplan, eso que ven ahí, ¿no crees que lo tomarían por un ser auténtico?
>
> –Necesariamente […]
>
> –Tal y como he dicho, como lo no-oculto tales encadenados no considerarán otra cosa que las *sombras* de las cosas confeccionadas.[412]

¿Qué es lo que pasa en el primer estadio; ¿cuál es la *seña* o el *guiño* que nos indica algo sobre la esencia de la αλήθεια? Lo hemos resaltado intencionalmente con el uso de las cursivas. Platón presenta una imagen en la cual se describe la morada de unos cuantos prisioneros, y esto con la intención de ilustrar la forma precisa en que se encuentra el hombre en la mera cotidianidad, en el trajín del día a día que conforma el propio devenir de la existencia. Y como leemos, la única relación que mantienen los hombres es con las *sombras* con las cuales conviven desde la infancia. Para ellos, lo único efectivamente real y verdadero son las sombras proyectadas en la caverna; su existencia toda se encuentra, pues, inmersa en un ámbito sombrío, pero que sin embargo comprenden y sienten como su hogar, su morada. No les perturba su situación porque lo que les rodea tiene un carácter por demás familiar y acostumbrado. Las sombras de la caverna no son más que su casa, su ámbito acostumbrado y hasta cierto punto seguro. Como lo señala Heidegger: "En esa morada en forma de caverna se encuentran «en el mundo» y «en casa» y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente"[413].

Además, el filósofo alemán nos dice que "el punto de fuga" de la imagen platónica no es otra que το αληθές, lo verdadero, es decir, lo que para los prisioneros se muestra en tanto lo no-oculto, lo desocultado, a saber: *las sombras* (σκιᾶς). Se trata pues del primer guiño en miras de la esencia de la αλήθεια. Ellas, las sombras, son lo verdadero en el primer estadio, por lo que "también en esta situación el hombre tiene ya το αληθές, lo no-oculto. Platón no dice: tiene *algo* no-oculto; sino *lo* no-oculto"[414]. Lo cual es importante destacar para Heidegger en la medida en que, si bien pareciese que las sombras no son nada que pueda considerarse como verdadero —pues las sombras no subsisten por sí mismas porque son, en efecto, la sombra de…—, "ya desde su infancia y conforme a su naturaleza, el hombre está puesto ante lo no-oculto"[415], y por ello con lo que se relacionan en su morada (la caverna) es considerado, con todo derecho, como verdadero.

En este sentido, ya desde el primer estadio, aun siendo el más sombrío y lúgubre, el hombre está sin embargo en lo no-oculto, το αληθές, y se relaciona con ello (las sombras) durante cada uno de los días en que se mantiene —por fuerza ajena, por supuesto—como prisionero en la caverna. Esto quiere decir, y como bien anota Heidegger, que "De ser hombre forma parte […] estar en lo no-oculto, o como decimos: en lo verdadero, en la verdad […] Ser hombre significa, no únicamente, pero sí entre otras cosas, comportarse respecto de lo no-oculto"[416]. Los encadenados están perdidos en lo que le sale al paso sin mayores

---

[412] *Ibid.*, pp. 33-34 / GA 34, pp. 22-24. (Las cursivas son mías)

[413] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 180. / GA 9, p. 213.

[414] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad…*, p. 35. / GA 34, p. 25.

[415] *Id.*

[416] *Id.*

complicaciones; lo toman de suyo como lo efectivamente real y se ocupan, por ello, con tales sombras del mismo modo en que, nosotros, tratamos con los entes del mundo[417].

Empero, y como el propio Heidegger reconoce, ya es demasiado decir que lo que los prisioneros encuentran como lo no-oculto sean "sombras", pues ésto sólo es algo que nosotros, desde una mirada ajena y externa a la caverna, podemos identificar y conocer como tal. Los hombres en el primer estadio, digamos, "Están entregados a eso que les viene al encuentro *inmediatamente*", pero que son incapaces de reconocer que se tratan de sombras de algo. Los prisioneros están más que seguros ellas pueden existir por sí mismas, y no sospechan de modo alguno que tengan que ser producidas; es más, no pueden si quiera hacerlo por incapacidad física al encontrarse encadenados y sin posibilidad alguna de girarse sobre sí y darse cuenta de que es la luz quien produce las sombras.

Pero semejante situación es parte característica de lo narrado en el primer estadio, es decir, que "Los hombres no guarden ninguna relación con la luz, [pues] no conocen en absoluto la diferencia entre luz y oscuridad, y por eso tampoco entienden tal cosa como la sombra que (mediante la claridad[418]) es proyectada por otro cuerpo". Para ellos, sólo lo que tienen delante es lo no-oculto, mientras lo que se encuentra a sus espaldas, en efecto, representa lo oculto. Así que, escribe Heidegger, "Ser hombre significa aquí, entre otras cosas, *también*: estar en lo oculto, estar rodeado de lo oculto"[419]. Mas lo propio de los encadenados es comportarse solamente con lo no-oculto, las sombras, pues es lo único de lo que tienen conocimiento y que pueden tomar como lo real de esa su morada. Es decir, debido al no conocimiento para con la distinción entre luz y oscuridad, tampoco pueden tener noticia de algo así como una diferencia entre no-ocultamiento y ocultamiento[420]. Digamos, pues, que sólo lo abierto de la αλήθεια, como el no-ocultamiento [*Unverborgenheit*], es entonces conocido para los prisioneros, sólo con ello se vinculan —muy a pesar de que ellos, aunque sin saberlo (aún), también se encuentran en el ámbito del ocultamiento [*Verborgenheit*].

Lo que nos muestra la imagen platónica en este punto de la narración es que las sombras no son sólo aquello no-oculto para los encadenados, sino también lo ente, es decir, con lo que pueden comportarse en la cotidianidad. En este primer estadio, pues, la seña hacia la esencia de la verdad nos indica que aún mantiene la determinación originaria de la αλήθεια, ya que "lo no-oculto se considera de suyo como lo ente, τὰ ὄντα"[421]. Esto quiere decir, fundamentalmente, que aún no hay todavía nada parecido a lo que conocemos como *adaequatio*, concordancia o rectitud[422], por lo que, tal como nos ha exhortado Heidegger, debemos continuar con el tránsito hacia el segundo estadio.

---

[417] *Cfr., Id.* / "[Eso] que él tiene *ante* sí directa, inmediatamente, sin más intervención suya, tal como justamente se da. Es decir, aquí: las *sombras*."

[418] Con ello, además, se establece una importante distinción dentro de la parábola, a saber: la diferencia entre πῦρ y φῶς, la una es el *fuego* (que produce la luz) que se produce en la caverna para la proyección de las sombras; la otra, es más bien la *luz* y la *claridad* que permite precisamente que las cosas puedan ser avistadas. Por el momento, sirva la presente acotación. En los próximos estadios Heidegger volverá sobre el asunto.

[419] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 36. / GA 34, p. 26.

[420] *Cfr., Ibid.,* p. 37. / GA 37, p. 27. / "[Para] ellos no existe la diferencia entre luz y oscuridad, tampoco para ellos existe la diferencia entre no-ocultamiento y ocultamiento *en tanto que* tal diferencia."

[421] *Ibid.,* p. 38. / GA 34, p. 29.

[422] *Cfr., Ibid.,* p. 39. / GA 34, pp. 29-30. / "Se sabe [el hombre en la caverna] en su lugar, un lugar único y correcto, y no deja que se lo aparte de lo que para él es evidentemente lo ente […] eso significa ya το αληθές, y en ello no hay nada de adecuación ni de rectitud ni de coincidencia."

ii. Segundo estadio

Veamos lo que ocurre en el pasaje 515c – 515e:

> «–Examina ahora, dije, una liberación de las cadenas y una curación de la insensatez […] Investiga qué tendría que suceder necesariamente si les aconteciera lo siguiente. Que a uno se lo desencadenara y se le obligara a levantarse de pronto, a volver el cuello, a andar y a mirar hacia arriba, en dirección a la luz, pero que todo esto sólo pudiera hacerlo con *dolores*, y que a causa del *deslumbramiento* no fuera capaz de contemplar aquellas cosas cuya sombra veía antes […] ¿qué crees tú que diría él si alguien le afirmara que lo que había visto antes eran banalidades, pero que ahora está más cerca de lo ente y vuelto hacia lo que es más, de modo que está viendo más *correctamente*? Y si uno le mostrara además cada una delas cosas que pasan, y le forzara a responder a la pregunta de qué es eso [τί ἐστίν] , ¿no crees que se encontraría en dificultades para responder y consideraría que lo anteriormente avistado es más desoculto que lo ahora mostrado?
>
> –Completamente
>
> –Y si alguien le forzara incluso a mirad a la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y no se daría la vuelta y huiría a aquello que está en sus fuerzas contemplar, y no mantendría la opinión de que esto [las sombras] es de hecho más claro [más visible] que lo que se le quiere mostrar ahora?
>
> -Así es».[423]

La transición [*Übergang*] es por demás evidente en este segundo estadio: uno de los prisioneros es liberado de sus cadenas; puede volverse sobre sí y poder ver por sí mismo la luz detrás suyo que produce las sombras de las cosas. Pero esto, y como leemos, sólo a cuestas de intensos dolores, y además, es aún incapaz de percibir las cosas, pues se encuentra completamente deslumbrado por el cambio repentino y brusco de la oscuridad a la luz. El desencadenado es libre de sus cadenas, pero es como si anduviera ciego por causa del encandilamiento de la luz. En tal situación, ese hombre "consideraría que lo visto antes [las sombras] es más desoculto [más verdadero] que lo ahora mostrado, a saber, las cosas a la luz misma. De nuevo se trata [escribe Heidegger] clara y palmariamente de lo αληθές"[424].

Por lo que se habla, entonces, no ya sólo de una transición respecto al estado del hombre (de estar encadenado al no estarlo) sino también respecto a lo que se le muestra como lo no-oculto, lo verdadero. Las cosas son ahora lo que le sale al paso, están en proximidad suya, ellas representan lo no-oculto. Sin embargo, esto no quiere decir que lo anteriormente visto, las sombras, sea algo falso o una mera ilusión por parte de los entonces prisioneros. Las sombras son, como vimos en el primer estadio, también lo no-oculto. Lo que pasa en la transición es que, simplemente, ahora las cosas se muestran, digamos, en un carácter aún más desoculto; son más verdaderas porque las sombras no son otra cosa sino su propia proyección.

Así queda indicado por el filósofo alemán:

> Lo αληθές ya no nos sale al paso sólo (como sucede en el primer estadio) en general, y como lo decisivamente enfatizado, sino que ahora se habla de ἀληθεστέρα […] de aquello que es *más desoculto*. Es decir, lo desoculto puede estar *más* o *menos* desoculto. No se quiere decir un más o menos en cuanto al número […] sino según el modo, que

[423] *Ibid.,* pp. 39-40. / GA 34, pp. 30-31. (Las cursivas son mías)
[424] *Ibid.,* p. 40 / GA 34, p. 31.

> otra cosa (en cuanto tal) está más desoculta: las cosas mismas que el desencadenado que ahora gira debe ver. Es decir, el no-ocultamiento tiene grados y niveles.[425]

La transición es comparativa para con lo que en cada caso, es decir, en el primer y en el segundo estadio, se muestra como lo no-oculto. En efecto, pues cuando comparamos, por un lado, a las sombras, y por el otro lado, a las cosas, desde luego que éstas son algo aún más desoculto. Pero que las cosas sean *más* desocultas (ἀληθεστέρα, o en alemán *unverborgener*: más desoculto) que las sombras, no implica de suyo un grado más alto en tanto a la cantidad, tal y como leemos en la cita, sino que las cosas están más expuestas, su modo de "presentación" es más palpable —en un sentido harto literal, pues sin duda que jamás se podría tocar y palpar las sombras— y, por ello mismo, más entitativo que el de las otras. Así que el grado de verdad del que nos habla Heidegger, el cual implica no un rebajamiento de una verdad sobre otra, sino sólo marcar el hecho de que "No todos [los grados o niveles de verdad] tienen sin más el mismo derecho y la misma fuerza para cada verdad, y cada verdad tiene su tiempo"[426], debe estar acompañado consecuentemente con algo que sea «más» o «menos» ente, respectivamente. O dicho más puntualmente: si algo es más desoculto es porque eso que se muestra es, en sí mismo, más ente, es decir, está más expuesto y es más patente que lo previo (en este caso, las cosas respecto a las sombras)[427].

Otra transición se hace patente en el segundo estadio, a saber: no ya sólo para con la situación del hombre y lo no-oculto, sino que ésto, lo que ahora es más desoculto, es al mismo tiempo y por justa medida también "más ente" que lo primero. Como bien señala al respecto Adriana Patricia Carreño Zúñiga en su artículo titulado "Heidegger, lector de Platón: del tránsito de la *Alétheia* en el mito de la caverna", el movimiento del primer al segundo estadio "marca el tránsito de lo visto como proyección de las cosas en tanto que las sombras sobre la pared [que] cobran grados de entidad, es decir, de realidad"[428]. En ello se experimenta una escisión[429] tanto de lo no-oculto, así como de lo ente para el ahora desencadenado; las sombras por un lado y, por el otro, las cosas, compartiendo, además, la característica de que ambos elementos escindidos son en todo caso accesibles, se muestran en su modo propio de darse en la caverna[430]. En otras palabras, hay niveles para lo no-oculto y, al mismo tiempo, para lo ente, y lo que termina por dictaminarlos es, precisamente, el grado de cercanía o de alejamiento para con ello, para lo que se presenta, el cual es proporcional según sea el caso. Así lo leemos en la lección de 1931/32 cuando Heidegger dice que "el aproximarse a lo ente

---

[425] *Ibid.*, p. 41 / GA 34, p. 32.
[426] *Id.*
[427] *Cfr., Ibid.*, p. 42 / GA 34, p. 33. / "Para el que antes estaba encadenado […] las sombras (lo que se muestra directamente) son algo más verdadero, más desoculto, más claro, más presente."
[428] Adriana Patricia Carreño Zúñiga, "Heidegger, lector de Platón: del tránsito de la Alétheia en el mito de la caverna" en *Revista Filosofía* UIS, 11(2), 2012, p. 27.
[429] En este punto, la antes referida Adriana Patricia Carreño Zúñiga escribe lo siguiente que merece el espacio para traerlo a cuento: "Desde entonces se habla la lengua de Platón, el lenguaje de la bivalencia (si toda metafísica habla en el lenguaje de Platón, y a esto le llamamos hace más de veintiocho siglos *filosofía*, no tendremos por qué excusarnos si tras la lectura heideggeriana de la tradición occidental, afirmamos que la filosofía europea ha transmitido sus pensamientos bajo el dominio de la bivalencia y bajo el imperativo que ordena formarse y adaptarse a la única realidad posible, la representada tras los ingentes esfuerzos de la lógica)". Veáse: Adriana Patricia Carreño Zúñiga, *Op., cit.*, p. 27.
[430] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad…*, p. 42. / GA 34, p. 33.

guarda relación con el incremento de desocultamiento de lo ente, y a la inversa […] La proximidad y la lejanía de lo ente modifica a lo ente mismo"[431].

La transición hacia el segundo estadio, en donde se experimenta entonces un acercamiento a lo ente, a las cosas (y en la misma medida una proximidad a lo que es más desoculto, más verdadero) guarda consigo una consecuencia por demás fundamental para con el hombre que ha sido liberado de sus cadenas —y esto es un punto harto crucial para el desarrollo de la interpretación heideggeriana—, a saber: "[Que] quien […] está vuelto a lo que es más [hacia lo que es más que otra cosa, es decir, el ente auténtico] ve *más correctamente*, ὀρτὸς, ὀρθότης, aparece la «rectitud»"[432]. Esta es la *señal* más importante en miras del cambio de determinación esencial de la verdad que encontramos en el segundo estadio de la parábola. No obstante, no por la mera aparición de la "rectitud" [*Richtigkeit*] significa necesariamente que ya la verdad en tanto no-ocultamiento, αλήθεια, devenga inmediatamente en lo que conocemos como la verdad en tanto *adaequatio*. Simplemente, digamos, se trata de una primera seña a favor de tal acontecer en la historia del concepto de verdad[433].

Platón habla, pues, de ὀρθότερον βλέποι: «mirar más correctamente». Y la razón de ello, es decir, que la mirada sea más correcta que la anterior, la del encadenado, es que ahora, siendo liberado, "se *basa* en el modo respectivo de estar vuelto y de proximidad con lo ente, es decir, en el modo *como* lo ente está no-oculto en cada caso. La verdad como rectitud se basa en la verdad como no-ocultamiento"[434]. Por lo que aún se preserva el origen y el fundamento, o más bien su procedencia, del concepto tradicional de verdad, la *adaequatio*, en la verdad entendida como el desocultamiento de lo ente. Pero lo importante, y como señala Heidegger, es que en este instante se hace presente la conexión entre ambos conceptos de lo que se mienta por verdad[435]. El mirar más correcto del desencadenado aún se juega y se decide en si se encuentra más o menos próximo a lo no-oculto; y si lo pensamos según los grados, por supuesto que para quien se vuelve para las cosas, eso es un mirar más correcto que aquél, el aún prisionero, que mira únicamente las sombras proyectadas en la pared. En este sentido, las dos miradas poseen un grado de corrección, ὀρθότης, pues están sujetas a lo que en la caverna es para ellos lo no-oculto, το αληθές. Hay verdad en la mirada de los hombres de la caverna en ambos estadios, pero el peso aún recae en el nivel de desocultamiento de las cosas, y no todavía, como veremos más tarde, en la rectitud de la mirada.

Con todo, el tránsito hacia el segundo estadio se ve marcado, al final, por un fracaso, a saber: el fracaso para con la liberación del prisionero. Si bien lo que se le muestra al "liberado" es, desde luego, más desoculto y más ente, su mirada no está sin embargo dispuesta del modo correcto para poder apreciar, en todo su esplendor, a las cosas mismas. El filósofo de Friburgo nos dice al respecto:

> El resplandor del fuego deslumbra al liberado, cuyos ojos no están acostumbrados. La ceguera le impide ver el propio fuego y percibir cómo su brillo ilumina las cosas y sólo de este modo permite que ellas aparezcan. Por eso, el cegado tampoco puede llegar a captar que lo que antes veía era sólo la sombra de las cosas al resplandor de dicho fuego.

---

[431] *Id.*

[432] *Id.* / GA 34, p. 34.

[433] *Cfr., Ibid.,* p. 43. / GA 34, p. 35. / "Éste es un paso decisivo para resolver el problema de la relación de los dos conceptos de verdad."

[434] *Ibid.*, pp. 42-43. / GA 34, p. 34.

[435] *Cfr., Id.* / "Ahora vemos ya aparecer por vez primera, aunque de modo suficientemente impreciso, una *conexión* entre las dos formas esenciales (conceptos de verdad)."

> Es cierto que ahora el liberado ve algo más que sombras, pero todo en medio de una total confusión. Comparado con ésta, lo vislumbrado bajo el reflejo de ese fuego desconocido pero no visto, las sombras, tenía un contorno preciso. Puesto que esta aparente consistencia de las sombras es lo visible sin confusión, también tiene que parecerle forzosamente al liberado como lo «más desoculto».[436]

La liberación no se agota simplemente en retirar las cadenas del hombre, sino que éste debe, por decir así, asumir su nueva situación y querer vincularse con lo que ahora se le muestra como más desoculto y más ente[437]. Pero esto le causa, como leemos en la parábola, sumos dolores y molestias, por lo que, mejor, prefiere regresar a su estadio anterior, es decir, "el desencadenado quiere algo, pero lo que quiere es regresar a las cadenas […] no quiere estar él mismo implicado"[438]. El tránsito es un "no resultar" en el sentido de que el desencadenado no quiere estar en relación con el no-ocultamiento que se le presenta; su resistencia es un fracaso para que él pueda "distinguir entre las sombras y las cosas, lo no-oculto y lo no-oculto en cuanto a su no-ocultamiento *respectivo*"[439]. El segundo estadio es, pues, el acontecer de un fracaso. El desencadenado quiere alejarse de la luz, que lo encandila y le molesta la mirada, y retirarse entonces a las sombras, que son, para él, más amables y verdaderas, más desocultas y lo más ente en su situación.

Por tanto, la auténtica liberación debe seguir en la dirección contraria, la cual "viene indicada entonces por el «hacia la luz», liberarse como «ponerse hacia la luz». En el volverse a la luz, lo ente debe hacerse más ente, y lo desoculto más desoculto"[440]. Siendo así, el acontecer de la esencia de la verdad tiene que comprenderse en estrecha relación con la libertad, la luz y el comportarse del hombre para con lo ente, su modo de vinculación[441]. Sólo en la auténtica liberación se pondrá de relieve tales conexiones, pero esto es ya competencia del tercer estadio.

iii. Tercer estadio

Leemos la traducción del pasaje 515e – 516e en el que se nos narra lo siguiente:

> –Pero si uno le arrastrara con *violencia* a lo largo de la subida escabrosa y empinada que da la salida de la caverna, y no lo soltara hasta haberlo sacado a la luz del sol, ¿el arrastrado no sentiría dolores y se resistiría? Y cuando saliera a la claridad, con los ojos llenos de un resplandor, ¿no sería incapaz de ver siquiera una de las cosas que ahora se le enseñan como lo no-oculto?
>
> –No, al menos de pronto.
>
> –Pienso que necesitaría de un *acostumbramiento*, si es que ha de ver lo que hay arriba. Y […] podría contemplar de modo más fácil las sombras, y luego, en el agua, la

[436] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 185. / GA 9, p. 220.

[437] *Cfr.,* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad…*, p. 45. / GA 34, p. 36. / Por eso, retirar las cadenas no es ninguna liberación real del hombre […] Sólo cambian las circunstancias, pero no se modifica su estado interior, su querer."

[438] *Id.*

[439] *Ibid.,* pp. 45-46. / GA 34, p. 37.

[440] *Ibid.*, p. 46. / GA 34, p. 38.

[441] *Cfr., Id.* / "Con ello queda indicado que la esencia de la verdad como no-ocultamiento hay que situarla en la conexión entre libertad, luz y ente, o dicho más exactamente: el ser-libre del hombre, el «mirar a la luz» y el comportamiento respecto de lo ente."

> imagen reflejada de hombres y otras cosas, pero más tarde, a ellas mismas [las cosas]. Pero de éstas, a su vez, contemplará más fácilmente por la noche lo que se encuentre en el cielo y en la bóveda celeste misma, mirando a la claridad de las estrellas y de la luna, eso más fácilmente que durante el día, el sol y la luz.
>
> –Cierto.
>
> –Por último, pienso que estará en condiciones de mirar no sólo el reflejo del sol en el agua y en otra parte, sino al sol mismo en tanto que él mismo, en su lugar propio, y contemplarlo tal como está constituido […]
>
> –Y después, también sobre él llegará ya el resultado de que es él el que concede las horas y administra los años y todo lo que tiene su lugar visible, y que también él es el fundamento por el que es todo aquello que […] ellos ven en la caverna […]
>
> –Y qué sucedería si se acordara de la primera morada […] ¿No crees que se sentiría feliz a causa del *cambio*, pero que se lamentaría por aquellos?
>
> -Mucho.[442]

Así sucede la auténtica liberación: la salida de la caverna tras la cual el hombre se halla expuesto a la auténtica luz, a saber: el sol. De este modo lo leemos: "la auténtica liberación no es retirar las cadenas dentro de la caverna, sino subir desde la caverna hacia la luz del sol, lejos de la luz artificial en la caverna hacia el sol"[443]. La liberación, pues, no tiene que ver ni con cadenas ni con grilletes, ni siquiera con la caverna que hace de prisión según lo narrado por Platón. Acaso se habla entonces de una liberación cuando el prisionero se encuentra próximo a la luz que es más auténtica; y en este caso, al tiempo en que lo que se muestra es finalmente la luz original, la del sol. Sólo en contacto con la luz en sentido auténtico y original es que la liberación lo es de igual manera; en caso contrario, como vimos en el segundo estadio, la liberación corre el peligro de fracasar. Se trata también de otro tránsito, a saber: de la luz del fuego (πῦρ) a la luz del sol (φῶς); la una artificial, la otra original o natural.

La luz es fundamental dentro de la imagen-sentido que nos presenta el filósofo griego. Y es más, para Alberto Ciria "Las lecciones *De la esencia de la verdad* […] son una reflexión sobre la luz […] La *luz* es, pues, el centro de toda la obra"[444]. Que sin duda es cierto bajo determinada perspectiva. Sin embargo, lo importante para nosotros es, es decir, dentro del marco de la presente investigación, más bien la relación que guardan la luz y la verdad.

Regresando al punto. La liberación, se nos dice, no es menos que *violenta* (βία) para aquel que, además de ser arrastrado a través de la pronunciada pendiente de la caverna —que ya es decir mucho—, tiene que sufrir ahora el encandilamiento producido por la "luz natural", φῶς. La liberación es con todo derecho un arrancamiento del hombre, es decir, algo que le compete por completo, en donde se pone en juego su existencia toda. "Supone una conversión de todo nuestro ser, una renuncia al mundo. La ascesis más dolorosa, la del deslumbramiento, la ceguera, y los sufrimientos de todo tipo determinan nuestra esencia humana, nuestra existencia en el mundo"[445]. El costo que tiene que pagar el ahora liberado es el de una conversión para con su propio ser y su relación con lo ente, con el mundo. O si se quiere pensar de este modo, el costo por la liberación es doble y por tanto tiene que ser saldado tanto

---

[442] *Ibid.*, p. 48. / GA 34, pp. 39-40.

[443] *Ibid.*, p. 49. / GA 34, p. 41.

[444] Alberto Ciria, "La luz como Yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración. Un comentario a: Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*" en *Thémata*. *Revista de Filosofía*, n.º 50, diciembre de 2014, pp. 215-216.

[445] Adriana Patricia Carreño Zúñiga, *Op., cit.*, p. 31.

física como anímicamente. Ni siquiera con el arrastre fuera de la caverna se consigue como tal la liberación, pues si bien "El ascenso exige trabajo y esfuerzo, y depara cansancio y sufrimiento"[446], y de ahí la resistencia por parte del prisionero, "Indispensable [añade Heidegger] es la συνήθεια […] un lento *familiarizarse*, no tanto con las cosas, sino con la iluminación y la claridad misma"[447]. La auténtica liberación exige del hombre no otra cosa sino, como aludimos, una conversión completa para con su propio ser; de nada sirve el agotamiento físico si no está acompañado y si no tiene como impulso una disposición anímica que esté a la altura para semejante empresa.

Pero, ¿no es acaso algo meramente físico, es decir, tanto el ascenso hacia el exterior de la caverna así como el acostumbramiento de la mirada para con la deslumbrante luz del sol; ¿en qué sentido se dice que la liberación precisa de un costo de orden anímico? Sí y no –o más bien, ambas cosas. Desde luego que la ascensión es un gran trabajo físico que pone a prueba el cuerpo entero, tanto la forzosa y a regañadiente escalada como la paulatina familiarización de la mirada. No obstante,

> La auténtica liberación no se basa sólo en un acto de violencia, sino que exige al mismo tiempo de una perseverancia y un ánimo duradero que baste para recorrer realmente los grados particulares del familiarizarse con la luz: el ánimo que avanza a pasos largos, que puede aguardar, al que no lo afectan los reveses, que sabe que en todo auténtico devenir y crecer no se puede saltar ningún peldaño, que el ajetreo vacío es tan banal y funesto como el entusiasmo ciego.[448]

Por esto, lo que en verdad precisa de una fuerza anímica sobresaliente no es otra cosa que la συνήθεια de la mirada para con la claridad que, en la medida en que se asciende, resulta cada vez más enceguecedora, cada vez más difícil de soportar. Es un trabajo lento y gradual; no puede conseguirse de sopetón, sino sólo al final de un calvario cuyos niveles tienen que ser superados por parte de quien habrá de ser auténticamente liberado de su situación. Eso sólo se consigue si se está dispuesto, como leemos, con un "ánimo duradero", que no flaquee al primer contratiempo e infortunio que sobrevenga en el camino; pues de forma contraria, y como ya leímos en el segundo estadio, es fácil que la liberación se vea interrumpida.

La mirada debe acostumbrarse a la luz poco a poco, de manera gradual, lenta y constantemente; de lo oscuro a lo menos oscuro, luego de lo claro a lo más claro, y así hasta poder observar por fin la fuente originaria de la luz, que en este caso representa el sol en tanto que fundamento de todo lo visible, de lo que se encuentra dentro y fuera de la caverna; desde las sombras, pasando por las cosas de las que se produce su sombra, las cosas exteriores, las estrellas, hasta ser capaz de ver al sol por sí mismo y no ya sólo a través de su reflejo en el agua. De este modo lo leemos en la lección de 1931/32:

> Pero este reacostumbramiento de la mirada de lo oscuro a la claridad se realiza recorriendo diversos dominios. En un primer momento, la mirada que ama lo oscuro y las sombras busca todavía todo aquello que […] más conserva todavía una cierta afinidad con lo oscuro, aquello que tampoco aquí da las cosas mismas, sino sólo el reflejo […] Sólo desde ahí viene la mirada a las cosas mismas […] a la luz más débil, el resplandor no cegador de las estrellas y de la luna; y sólo entonces, cuando ya está familiarizado

[446] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 50. / GA 34, p. 42.
[447] *Id.*
[448] *Ibid.,* p. 51. / GA 34, p. 43.

> con ello, es capaz de contemplar las cosas de día a la luz del sol, luego la luz misma, y finalmente el sol como lo que *da* la luz […] lo que es incluso el fundamento de lo que era visible en la *caverna*.[449]

Tras el proceso de familiarización de la mirada, según los términos descritos, nos dice Heidegger que el liberado consigue para sí mismo una nueva *posición*[450], una en la que, escribe, "no quiere regresar, porque ahora percibe a fondo que toda la existencia en la caverna no es más que una sombra, que la actividad que ahí reina y la gloria que ahí se dispensa no son más que una apariencia"[451]. Sólo en este punto, una vez que no ya sólo la mirada se ve rehabituada para con la claridad, sino el propio ser de quien sale auténticamente de la caverna, es que la diferencia entre las sombras y las cosas, entre ser y apariencia, es comprensible de suyo —o al menos ahora puede serlo.

Se muestra la relación que adelantaba el filósofo alemán entre luz y libertad, y que en su mutua implicación es que se logra comprender la auténtica liberación de la caverna. El gradual acostumbramiento de la mirada por parte del desencadenado no es otra cosa sino un proceso de *vinculación* [*Bindung*] para con la luz y la claridad. Por lo que la liberación no significa algo así como un desvincularse o alejarse de todo aquello que pueda mantener sujeto al hombre de cierta manera. La liberación no es sinónimo de "inactividad" por parte del hombre, pues demanda —tal y como hemos descrito— un compromiso por demás completo, mismo que esté nutrido por una disposición física y anímica duradera. La liberación es un modo de comportamiento del ser del hombre, no tiene un carácter pasivo, sino fundamentalmente activo. La libertad tiene que asumirse y llevarse a cabo, y no sólo dejar que ocurra una vez y por todas. De esto que se hable de que el liberado, al rehabituar la mirada, adopte para sí una nueva posición o, si se quiere pensar así, un nuevo *sitio* desde el cual comportarse con lo que ahora se le presenta bajo la luz y claridad del sol, que no es más que una vinculación o un enlazarse con lo que se le presenta. Así lo leemos en la conferencia "La doctrina platónica de la verdad" cuando Heidegger señala que "El espacio libre al que ha sido trasladado el liberado 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"[452].

O puesto en breve: liberarse es un hacerse libre vinculante por parte del hombre, tanto para con la luz y claridad así como para todo aquello que, y en consecuencia, ahora resulta visible.

En este punto, la imagen-sentido que nos ofrece Platón en el tercer estadio no es sino también la seña para con el fenómeno de la libertad. En el §7 de la lección *De la esencia de la verdad* el pensador de Friburgo nos dice al respecto:

> la libertad auténtica y positiva no es un mero ser libre *de…* (apartado de…), sino ser libre *para…* (hacia…). El comportamiento con lo que *da* libertad, con lo que desbloquea (con la luz), es él mismo un *hacerse* libre. El auténtico hacerse libre es un *vincularse* que proyecta, no un mero permitir un encadenamiento, sino el "darse a sí mismo para sí mismo una vinculación", y una tal que, de entrada, permanezca vinculante, de modo que

[449] *Ibid.,* pp. 50-51. / GA 34, p. 43.
[450] *Cfr., Ibid.,* p. 50. / GA 34, p. 43. / "El así rehabituado (en su propio sí mismo), mediante semejante liberarse para la luz, es decir, mediante tal familiarizarse con y para la luz, se asegura una nueva posición."
[451] *Id.*
[452] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 185. / GA 9, p. 221.

> todo comportamiento posterior, en sus aspectos particulares, sólo gracias a ella pueda hacerse y ser un comportamiento libre.[453]

La vinculación no es caer, otra vez, en una suerte de encadenamiento, un estar dominado por tal o cual cosa. La vinculación implica de suyo un hacerse libre, un estar preparado para la vinculación. La libertad es, pues, hacerse libre en una vinculación. Lo cual sólo es posible porque el hombre ha podido rehabituar la mirada de tal manera que ahora "se haga un rayo de luz"[454], es decir, que el hombre tenga en sí mismo una mirada luminosa [*Lichtblick*] y así ser libre para ver la luz sin dolores como le ocurría en los anteriores estadios.

Sin duda, la imagen-simbólica de la auténtica liberación de la caverna guarda una serie de matices por demás interesantes, sin embargo, mantengámonos en lo dicho y preguntemos: si hacerse libre es vincularse, ¿con qué precisamente es que el hombre se vincula; ¿la luz y la claridad parecen ser una seña hacia algo más de lo que nos dice Platón, pero qué es eso exactamente? Y quizá la pregunta más importante para las intenciones de la investigación en curso: ¿en dónde queda el acontecer de la esencia de la verdad en este tercer estadio; ¿cómo es que se encuentra en conexión con la luz, la claridad y la libertad de la que hemos hablado hasta el momento?

Ser libre —que, como ya precisamos, tiene el sentido activo de hacerse libre— no es más que mirar la luz, de tener una mirada luminosa, un rayo en los ojos para poder observar la luz. El mirar rehabituante es, también, un modo de comportamiento del hombre, por lo que tal comportamiento, señala Heidegger, "me hace ser *propiamente* libre: *vincularme* a lo que deja pasar…, ganar poder mediante la vinculación, no desistir. Vinculación no es pérdida de poder, sino tomar en posesión"[455]. Lo que deja pasar, en este caso, no es otra cosa que la luz, lo que permite que las cosas (y las sombras) sean precisamente vistas en lo que son. Pero esto no quiere decir que, en cuanto tal, con lo que se termina vinculando sea propiamente la luz, pues ésta, de entrada, no es visible sino más bien aquello que lo permite, que habilita la visión a través de la difusión de su claridad.

Más bien, la luz es la imagen-sentido para con lo que Platón nombra como ἰδέα —o en plural, ἰδέας. La seña que nos hace el filósofo griego con la liberación vinculante es que el hombre, en tanto que ha rehabituado su mirada, con lo que se vincula no es más que con las ἰδέας; es decir,

> Las visiones de eso que son las cosas mismas, las εἴδη (ideas), [que] constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente singular se muestra como éste y aquél, y en cuyo mostrarse a sí mismo eso que aparece se torna por vez primera no oculto y accesible.[456]

Las ἰδέας no son —y esto lo deja bastante en claro Heidegger[457]—, nada parecido al modo de comprensión que se ha tenido sobre ellas y que, además, ha reinado en la tradición metafísica. Para el pensador alemán, las ideas han padecido un fatídico destino que se refleja en su malentendido. La "noción" (tómese la expresión con cuidado) de lo que se mienta por

---

[453] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 65. / GA 34, pp. 58-59.
[454] *Id.*
[455] *Ibid.*, p. 66. / GA 34, p. 59.
[456] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 185. / GA 9, p. 221.
[457] *Cfr.*, Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 55. / GA 34, p. 48. / "Ideas: eso es algo que hoy se ha vuelto sospechoso hace ya tiempo, y que sólo encuentra ya interés en el parloteo sobre la "ideología".

idea tiene una remisión directa para con lo que hemos tratado al respecto de la mirada del hombre fuera de la caverna, de quien ya cuenta con una familiaridad y acostumbramiento a la luz y la claridad. No son ninguna especie de "objeto" flotante del que nosotros, mortales, sólo conocemos su imperfecta copia en este mundo. En todo caso, "cuando halló las ideas, eso no era algo que Platón hubiera pergeñado en una especulación quimérica, sino lo que cada uno ve y capta cuando se comporta respecto de lo ente"[458].

Por tanto, qué sean las ἰδέας y, sobre todo, qué conexión tienen con la esencia y el giro de la verdad es algo que sólo puede dirimirse si seguimos la seña de que, de algún modo, *en* y *con* ellas, por así decirlo, el hombre puede ver las cosas, los entes.

Si con lo que se enfrenta el auténtico liberado o, mejor dicho, con lo que se las tiene que ver en la vinculación son las cosas que yacen bajo la luz y claridad del propio sol, entonces tales cosas se presentan como aún más desocultas y, a la vez, como siendo algo más que ente, o al menos si se compara con lo anteriormente visto dentro de la caverna. "Por eso, incluso al inicio de la descripción del tercer estadio se habla ya de […] "aquello que ahora recibe el nombre de no oculto […] Eso no oculto alcanzado hasta ahora es lo más desocultado de todo: τά αληθέστατα"[459]. Y aunque el filósofo griego, y como Heidegger reconoce, no usa dicha expresión, sí que al inicio del libro VI de la *República* encontramos el superlativo αληθέστατον, "lo más desoculto", desde el cual es posible comprender eso con lo que se encuentra el hombre en el tercer estadio. Pues si eso que ahora puede verse no es otra cosa que lo más desoculto, quiere decir que no se trata de algo que sea simplemente más ente, sino *otra* cosa que lo ente, a saber: las ideas[460].

Lo que se ve son las ideas, eso que es más que ente y que, de hecho, "es lo que se muestra en primer lugar en todo lo que aparece y hace accesible a lo que aparece"[461]. Pero, ¿qué son en cuanto tal, en qué sentido ellas son otra cosa que lo ente; ¿y qué quiere decir, concretamente, que el liberado sea ahora capaz de verlas; ¿qué tipo de "ver" es éste del que se habla en el tercer estadio? Según la referencia pasada, lo que se mienta por ἰδέα es aquello que, de entrada, se muestra en todo lo que se ve; lo que permite que las cosas sean vistas como siendo lo que son, como tal o cual cosa determinada. Si no hay luz en una habitación, recordando la imagen-sentido, desde luego que no podríamos ver lo que en ella se encuentre sino hasta el momento en que encendamos el apagador o hasta que nuestra mirada se acostumbre, en este caso, a la poca claridad (así como puede darse la situación contraria, es decir, que se requiera de un acostumbramiento de lo oscuro a lo claro). Sólo que ahora, lo que se nos indica es que las ideas no son la luz artificial, como la del foco de la habitación, sino la luz natural la cual permite que en cada rincón del mundo, por decirlo de este modo, podamos ver las cosas de las que nos ocupamos, con las que nos relacionamos en nuestro ser-en-el-mundo.

Así, "Lo que ahora no está oculto es lo que es visible a la luz del sol"[462], y tal cosa es posible por mor de las ideas, pues éstas permiten tanto el ver y lo visto, lo vislumbrado. Hay

---

[458] *Ibid.*, p. 58. / GA 34, p. 51.

[459] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 185. / GA 9, p. 221.

[460] *Cfr., Ibid.,* pp. 185. / GA 9, p. 221. / "Ciertamente Platón no utiliza esta fórmula en este pasaje concreto, pero sí dice expresamente τὸ αληθέστατον, lo más desocultado, en el momento de la explicación correspondiente al comienzo del libro VI de la *Politeia*."

[461] *Ibid.*, p. 186. / GA 9, p. 222.

[462] Martin Heidegger, „Höhlengleichnis" en *Vorträge (Teil 1: 1915-1932)* [GA 80.1], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016, p. 268. / „*Das nunmehr Unverborgene ist das im Licht der Sonne Sichtbare*." (Traducción propia)

una articulación entre el ver y lo visto que es habilitada precisamente por las ideas. Esto se comprende en la medida en que la esencia de éstas, en tanto que luz y claridad, "es el ser transparente, el permitir ver a través"[463]. O dicho en otras palabras: las ideas dejan pasar [*durchlassen*], pues tienen el carácter de lo permeable [*durchlässig*], y la claridad es el ámbito dentro del cual podemos ver, esto es, la visibilidad que tiene a su vez el carácter de la transparencia [*durchsichtig*]. Con ello, y como bien anota Ángel Xolocotzi, "hay entonces un sentido más originario de luz (*Licht*) que remite a *lichten*: despejar, liberar, hacer libre"[464]. De este modo, "la realización fundamental de la idea", como la nombra Heidegger, es el despejar y liberar el ámbito para la visibilidad de las cosas, de lo ente.

Cuando vemos algo —a través del dejar pasar de la idea, lo que se abre en la transparencia de la claridad—, lo que vemos es el εἶδος, el *aspecto* de las cosas. Lo visto en el ver no es otra cosa sino el εἶδος, o lo que desde antaño se ha interpretado ya sea como aspecto, figura, imagen o forma de lo ente. Sin embargo, para el pensador alemán lo que vemos en ello no es más que el ser del ente. Por eso las ideas en el tercer estadio, al ser lo más desoculto, son algo más que ente, son *otra* cosa de lo que hasta el momento el liberado conoce. Ya no se trata del ente, sino aquello que, según la tradición griega, se mienta por οὐσία. De allí que Heidegger escriba:

> Lo avistado en este ver es la ἰδέα, el εἶδος. Es decir, "idea" es la *visión* de aquello como algo que se ofrece *en tanto que* siéndolo. Estas visiones son aquello donde la cosa individual se *presenta* como tal y cual: donde está presente y *comparece*. Entre los griegos, comparecencia se dice παρουσία, o abreviadamente, οὐσία, y para los griegos, comparecencia significa *ser*. Que algo es significa: es compareciente, o mejor: comparece […] en la presencia. La visión, ἰδέα, da entonces algo *como lo cual* una cosa comparece, es decir, lo que una cosa es, su ser.[465]

Las ἰδέας no nos proveen la copia de las cosas, de los entes, pero sí que permiten que éstos se hagan presentes. Sin embargo, su modo de "dar" u "ofrecer" la patencia de los entes no ocurre tras ellas, como si fuese una suerte de producto[466]. Si tienen una "realización fundamental", como dijimos, lo es porque en su esencia, es decir, en su dejar pasar a través —y que podemos bien comprender como una esencia resplandeciente—, "[se] consuma la venida a la presencia, concretamente la venida a la presencia de aquello que sea en cada cosa un ente"[467]. En la idea alcanzamos a ver los entes con los cuales nos ocupamos por el simple hecho de que pueden ser vistos bajo su luz. Esa es su realización: resplandecer engendrando un ámbito (la claridad) en donde las cosas se muestran en tanto aquello que son.

Aún queda pendiente la pregunta sobre qué tipo de "ver" es del que se ha estado tratando hasta este momento, pues la imagen-sentido platónica no es nunca una indicación literal al respecto de lo que tiene que ser entendido, tal y como hemos constatado. En primer lugar, es preciso señalar que, en efecto, el ver con los ojos es por demás insuficiente como para poder conocer el ser de lo ente; eso que, según lo dicho, el liberado se encuentra en condiciones de

---

[463] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 62. / GA 34, p. 55.
[464] Ángel Xolocotzi, *Op., cit.,* p. 229.
[465] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 58. / GA 34, p. 51.
[466] *Cfr.,* Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 188. / GA 9, p. 225. / "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."
[467] *Id.*

ver y, se presume, también comprender de suyo. Si fuese de ese modo, la tarea de la filosofía estaría solucionada al alcance de un vistazo. Pero no es así.

En el trato cotidiano es indudable que vemos con los ojos. Los entes pueden ser vistos desde un ver puramente sensitivo. Nos ocupamos con lo ente sin preguntarnos sobre su ser, pues nos basta el trato práctico con ellos. Pero, si tal es el caso, nos estaríamos comportando como los prisioneros de la caverna, en cuya opinión lo único que efectivamente existe es lo ente (las sombras) y nada más que lo ente. Para ellos, el ser es en todo caso indiferente o, mejor dicho, algo que ni siquiera puede plantearse porque su mirada no está familiarizada con la luz y la claridad[468]. Con el ver de los ojos, en griego ὁράω, sólo podemos ver lo ente, pero jamás el ser de lo ente. Pero, ¿cómo es posible decir que vemos efectivamente este o aquél ente sin saber, de antemano, qué es eso que vemos y del cual nos estamos ocupando, pues seguro que no vemos cosas aisladas y que sólo tras una breve reflexión nos percatamos que dicho ente es, por ejemplo, una taza o un libro[469]? Por tanto, si bien con el ver corporal podemos ver los entes, pareciese que ignoramos *otro* tipo de ver desde el cual es que entendemos eso con lo que nos enfrentamos en el mundo, aquello que, dice Heidegger, nos sale al encuentro.

Si vemos y entendemos la taza en tanto que taza o el libro en tanto que libro, o cualquier otra cosa, lo hacemos porque la idea ya ha posibilitado que esa taza o libro se hagan patentes en su presencia, οὐσία. Esto no es simple y llanamente un ver a través de los ojos, sino un ver a través de lo que la propia idea habilita que sea visto, lo avistado: εἶδος. Por eso leemos:

> Entender lo que esto significa [es decir, que tal o cual ente sea lo que es], no es otra cosa que aquel ver la visión, la ἰδέα. En la idea alcanzamos a ver, vislumbramos, lo que cada ente es y cómo lo es, dicho brevemente: el ser de lo ente". Este ver la ἰδέα, Platón lo designa también como νοεῖν, percibir, o νοῦς, razón en sentido estricto: la facultad de percibir.[470]

En este sentido, el ver con los ojos debe siempre estar acompañado por un ver con el pensamiento. Una mirada no ya corporal, sino más bien una mirada del alma. Platón así lo refiere en diversos pasajes de sus diálogos; y es más, según diversos estudiosos de su obra, el filósofo griego es incluso el primero que utilizase dicha expresión: "los ojos del alma", τῶν ψυχῆς ὄμματα, para señalar precisamente eso que sólo puede ser visto con el pensamiento, las ideas[471]. El ver y lo visto se articulan porque lo que es visto en la mirada

---

[468] *Cfr.,* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 59. / GA 34, p. 52. / "Los prisioneros en la caverna ven *sólo* lo ente, sombras, y opinan que sólo *hay* lo ente. No saben nada del ser, de entender el ser. Por eso tiene que ser conducidos *lejos* de lo ente […] y ser subidos al exterior de la caverna. Tienen que hacer un *ascenso* y alejarse subiendo por encima de lo inferior, subir alejándose también del fuego en la caverna […] hacia la claridad del día, hacia la luz, hacia las ideas."

[469] *Cfr., Ibid.,* p. 58. / GA 34, pp. 51-52. / "No intuíamos nada de que, para ver este libro, esta puerta, etc., tenemos que entender ya de entrada qué significan "libro" o "puerta."

[470] *Ibid.*, pp. 58-59. / GA 34, p. 52.

[471] *Cfr.,* Murray W. Bundy, "Plato's View of the Imagination" en *Studies in Philology*, Vol. 19, No. 4, 1922, p. 367. / "Platón insiste así que la verdad es una cuestión de correcta mirada, y es el primero, que sepamos, en hablar del ojo del alma." Sobre el papel de la mirada en los diálogos de Platón también véase: Germán Osvaldo Prósperi, "Vicisitudes de la mirada. El ojo del alma y el ojo del cuerpo en la República de Platón" en *Revista Internacional de Pensamiento Político,* 11, 2016, pp. 349-368. Allí se nos dice, precisamente, que "La alegoría de la caverna es, entre otras cosas pero de manera fundamental, un adiestramiento y un direccionamiento de la mirada".

corporal sólo puede ser entendido y aprehendido de suyo por mor de un ver con el pensamiento, νοεῖν. La conjunción para con ambas miradas nos da, pues, lo vislumbrado, lo que en alemán se dice usando el verbo *Erblicken*[472]. Y como bien escribe la ya citada Adriana Patricia Carreño Zúñiga, "La idea es la visión en donde se reúne la actividad de ver y aquello que llega a ser visible al ojo […] lo visible, la imagen, la forma o la figura; y aquí es asumida como el *aspecto* […] En la idea alcanzamos a ver y vislumbrar"[473].

La imagen-sentido de la mirada rehabituada del auténticamente liberado no es más que ese "ver con el alma" del que nos habla Platón. Si el hombre tras ser liberado puede comportarse con lo ente no es sólo porque su mirada corporal, la del ojo, esté acostumbrada a la luz y la claridad, sino también, y más fundamentalmente, porque con tal acostumbramiento puede ahora "entender el ser-qué y el ser-cómo, dicho brevemente, el ser"[474]. Esto es lo que significa ver la ἰδέα en la parábola de la caverna: comprender el ser por mor de la mirada del alma, del pensamiento, de la aprehensión que se mienta en el griego νοεῖν.

Si recordamos que ya desde el segundo estadio el hombre que es liberado de sus cadenas ve *más correctamente* porque se encuentra más próximo a lo que, hasta en ese momento, se considera como lo más desoculto y lo más ente, quiere decir, en todo caso, que la mirada del auténtico liberado es incluso *aún más correcta* porque ahora puede ver las ideas. Hay así un incremento para con la corrección de la mirada a lo largo de toda la narración platónica. Según sea el grado o nivel de familiarización de la mirada en cada uno de los estadios, la corrección de la mirada incrementa o, en su defecto, disminuye. Así lo indica Heidegger cuando apunta que "de estadio en estadio surge una verdad cada vez más alta [*höhere Wahrheit*]; lo ente se vuelve más verdadero, más desoculto, no porque el hombre se familiarice con más y más cosas y sucesos individuales, no por la acumulación de cosas, sino por ver cada vez más en la propia luz"[475].

En el segundo estadio, la rectitud de la mirada "*se basa* […] en el modo *como* lo ente está no-oculto en cada caso"[476], por lo que, *grosso modo*, aún la verdad se dice respecto del ente que se muestra como no-oculto; y la rectitud es, en todo ello, algo así como una derivación, algo que viene después de la verdad en tanto que αλήθεια. Desde esa instancia se nos daba la seña acerca de la conexión y entrelazamiento que hay entre los dos conceptos de verdad, pero ahora, en el tercer estadio, podemos decir que, efectivamente, se inicia con el cambio de la esencia de la verdad en términos de corrección: ὀρθότης. Pues "Quien está vuelto a lo que es

---

[472] Alberto Ciria, traductor al español del curso "De la esencia de la verdad" de 1932/32, nos acota lo siguiente en una nota marginal: *Erblicken*, "alcanzar a ver", lo traducimos en lo sucesivo como "vislumbrar", porque este término contiene la raíz "lumbre". Heidegger emplea a veces el término separando el prefijo con un guión: *Er-blicken*. El prefijo *Er-* enfatiza el sentido transitivo del verbo indicando que en la acción referida al objeto ha llegado a su término, en este caso, por ejemplo, que algo ha sido vislumbrado del todo […] Según este sentido, cuando en el texto el término aparezca con separación del prefijo, *Er-blicken*, lo traduciremos como "engendrar vislumbrando". *Cfr.,* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad…,* p. 59.

[473] Adriana Patricia Carreño Zúñiga, *Op., cit.,* p. 33.

[474] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 59. / GA 34, p. 52.

[475] Martin Heidegger, „Höhlengleichnis" en *Vorträge*…, p. 473. / *„von Stadium zu Stadium eine stets höhere Wahrheit; das Seiende wird wahrer, unverborgener nicht dadurch, daß der Mensch immer mehr einzelne Dinge und Begebenheiten kennenlernt, nicht durch die Anhäufung von Seiendem, sondern dadurch, daß er immer eigentlicher ins Licht selbst sieht."* (Traducción propia)

[476] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, pp. 42-43. / GA 34, p. 33.

más, ve más correctamente. Este es un paso decisivo para resolver el problema de la relación de los dos conceptos de verdad"[477].

Por otra parte, en el tercer estadio "lo que *ahora* se considera lo no-oculto […] es la idea, y concretamente en plural: ideas"[478]. De suerte que, dice Heidegger, tenemos un aumento para con eso que se muestra como verdadero, pero no uno tal en el que pueda haber todavía algo más verdadero. No es un incremento más dentro de los que hemos señalado, sino del "nivel supremo" [*höchsten Stufe*] en donde nos encontramos con eso que es puro no-ocultamiento. Así queda referido en la lección: "Las ideas son lo más desoculto, lo no-oculto de suyo, lo originariamente no-oculto, en la medida en que, en ellas, surge el no-ocultamiento de lo ente"[479]. Siendo así, el paso en la transición para con la determinación esencial de la verdad es más que patente. El desocultamiento de lo ente, la verdad en tanto que αλήθεια, surge de lo que para Platón representa no sólo lo más desoculto, sino aquello que es el no-ocultamiento propio. Las ideas son lo auténtica y originariamente no-oculto, lo verdadero de suyo. Se habla de eso que se describe como ἀληθινόν. Es decir, y retomando la analogía usada por Heidegger cuando algo se dice que consta sólo de madera, las ideas son precisamente aquello que sólo consta de no-ocultamiento[480].

En la misma medida, si las ideas son lo más desoculto, el grado supremo para lo no-oculto, entonces son, también, no ya simplemente lo más ente. Pues, para el filósofo de Friburgo, lo más preciso sería decir que ellas son "lo ente que es siendo *tal* como un ente sólo puede ser *siendo*: el ser"[481]. Las ideas poseen así una doble caracterización: lo más desoculto y, a la vez, lo más ente de lo ente, aquello que es más que ente: el ser. Sin embargo, las ideas no son nada en sí mismas, como si fuesen alguna suerte de objetos. Mas bien, el sentido de que sean lo más ente, lo diferente de lo ente, no es otro sino el que en ellas o, mejor dicho, a través de ellas, lo que se da es el ser. Heidegger las interpreta incluso como "las precursoras" para con la presencia de lo ente, de las cosas. En pocas palabras, las ideas ofrecen el desocultamiento (la verdad) y el ser. De este modo queda señalado en el curso de 1931/32:

> Entre todo lo no-oculto, ellas están delante, son las precursoras. Adelantándose, preparan el camino para lo otro. ¿En qué medida? Las ideas son lo más ente. Y lo más ente, lo que constituye propiamente lo ente, en su *ser*. Pero el ser […] da sólo el *paso* a lo ente. Las ideas preparan el camino. La luz hace que lo anteriormente velado ahora se haga visible. Las ideas eliminan el ocultamiento. El no-ocultamiento de lo ente surge del ser, de las ideas, del ἀληθινόν. Lo más manifiesto inaugura, lo más luminoso ilumina. Las ideas hacen surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente. Son lo *originalmente* no-oculto, el no-ocultamiento en el sentido original, es decir, en el sentido de que hacen surgir.[482]

[477] *Ibid.*, p. 43. / GA 34, p. 33.
[478] *Ibid.*, p. 70. / GA 34, p. 65.
[479] *Ibid.*, p. 72. / GA 34, p. 66.
[480] *Cfr., Id.* "Para esto, Platón emplea (no aquí, pero la mayoría de las veces) el término: ἀληθινόν. Eso no podemos reproducirlo en alemán, pero quiero aclararlo con una correspondencia: ξύλον (madera) y ξύλινον (de madera, que consta de madera). Αληθινόν es aquello no-oculto, lo que, en cierto modo, consta de por entero de no-ocultamiento, puro no-ocultamiento".
[481] *Ibid.*, p. 73. / GA 34, p. 67.
[482] *Ibid.*, p. 75. / GA 34, pp. 69-70.

Las ideas habilitan, por su carácter precursor, lo que en el tercer estadio el auténtico liberado comprende como lo más ente y lo más desoculto. Mas si el hombre que sale de la caverna puede, en este punto, comprender eso que es visto tanto por su mirada corporal así como la del pensamiento, quiere decir que se trata de otro tipo de mirada, de otro modo de ver. ¿Y cuál es este otro sentido para con el ver además de lo dicho, que se trata de la aprehensión del νοεῖν?

Si las ideas son precursoras de la verdad, de lo no-oculto, y de lo más ente, el ser, y si, además, ellas son lo avistado, entonces hablamos de "un mirar en el sentido del engendrar vislumbrando [*Er-blicken*], es decir: *mediante* el mirar y *en* el mirar; *configurar* por vez primera lo vislumbrado (la visión), configurar de antemano, pre-configurar"[483]. En efecto, pues el ver tiene que ir de la mano de lo visto, la mirada tiene que seguirle el paso al poder precursor de las ideas. Por esto que ahora, y con toda la intención, lo leamos en la lección con el prefijo separado, esto es, como *Er-blicken*, pues así se enfatiza el sentido transitivo del verbo. Además, nos dice Heidegger, "Este peculiar engendrar vislumbrando la idea […] es desencubridor"[484], por lo que tiene la posibilidad de eliminar el ocultamiento y posibilitar la verdad. Pero si la verdad está en relación con la mirada del auténticamente liberado, la cual es más correcta, quiere decir que en este punto de la narración de Platón la verdad ya no se dice del ente, sino más bien de la rectitud de la mirada.

El ver que se mantiene, por decirlo así, "enderezado" conforme a la idea tiene la posibilidad esencial de suprimir lo que se mantiene oculto; puede estar dirigido rectamente y des-montar o remover el ocultamiento, hacer surgir la verdad. El engendrar vislumbrando [*Er-blicken*] es por ello desencubridor [*entbergend*]. El pensador alemán escribe precisamente que "La esencia del no-ocultamiento es el desencubrimiento [*Entbergsamkeit*]"[485], en donde pareciese que aún resuena la procedencia del sentido de verdad en tanto αλήθεια. Sin embargo, la transformación o el cambio para con la esencia de la verdad se presume en la medida en que indica, a la vez, que "El desencubrir [*Entbergen*] es la naturaleza más interna del mirar a la luz"[486], es decir, del ver las ideas según el engendrar vislumbrando, mismo que, y según podemos sostener en la interpretación de Heidegger, se presenta en la forma de un ver más *correcto*. Lo determinante no es el estado o nivel de no-ocultamiento en que se encuentre lo ente, sino el *enderezamiento* o *corrección* de la mirada, de qué tanto o qué tan poco correcto sea el ver de las ideas.

Siendo así, pareciese que las señas que nos hace la parábola de la caverna terminan desembocando efectivamente en el *acontecer* para con el giro de la esencia de la verdad, pues "Todo depende [anota Heidegger] del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada"[487]. Pero, y es por demás cierto, esto aún no queda del todo claro, y además nos falta un último estadio por analizar. Por tanto, veamos lo que ocurre en el cuarto y último estadio. Sólo con ello tendremos la perspectiva de toda la *transición* y poder finalmente comprender tanto la liberación del hombre así como lo que tanto hemos presumido en torno a la transformación de la esencia de la verdad.

---

[483] *Ibid.*, p. 76. / GA 34, p. 71.
[484] *Ibid.*, p. 78. / GA 34, p. 73.
[485] *Id.*
[486] *Id.*
[487] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 192. / GA 9, p. 230.

iv. Cuarto estadio

Así se nos narra el último estadio. Leemos la traducción de Heidegger del pasaje 516e – 517a

> –«Pues bien, ahora piensa esto: si quien es libre de tal manera volviera a descender a la caverna y se sentara en el mismo sitio, viniendo del sol, ¿no tendría de pronto los ojos llenos de oscuridad?
>
> –Mucho.
>
> –Y si tuviera que volver a competir con los que están ahí permanentemente encadenados en el pronunciamiento de opiniones acerca de las sombras, mientras que los ojos los sigue teniendo débiles, antes de que se haya vuelto a adaptar a la oscuridad, lo que exigiría un tiempo no breve de habituamiento, ¿no quedaría ahí abajo expuesto a ser ridiculizado, y no se le diría que sólo ha ascendido para regresar con los ojos estropeados, y que no merece la pena ir arriba? Y a quien se dispusiera a liberarlos de las cadenas y conducirlos arriba, si [los encadenados] pudieran apresarlo y matarlo, ¿no lo matarían realmente?
>
> –Con toda seguridad.»[488]

No hay más ascenso para el auténticamente liberado; hay un camino de regreso a la caverna, una vuelta. Que no significa retroceder para con la nueva posición que el hombre ha adquirido hasta el momento. Al contrario, tiene que poner en marcha con su regreso no más que la confirmación de su propia libertad. La vuelta a la caverna es el aseguramiento de que, en su existencia, lo que impera es la vinculación con las ideas. El regreso no tiene el sentido de un retroceso, sino un adelantamiento para consigo mismo; es la ganancia de una mirada familiarizada con la luz y claridad de las ideas. El hombre mide sus fuerzas y su ánimo para vislumbrar engendrando, para ver las ideas, y poder así comprender el ser del ente. Con ello el liberado puede diferenciarse de los demás hombres, pues tiene una mirada esencial. O dicho brevemente, el hacerse libre se consuma al tiempo en que el hombre deviene *liberador*.

Al preguntarse por la identidad del liberador, el pensador alemán nos recuerda otro de los diálogos platónicos, específicamente el *Sofista*. En él, se nos dice que las más de las veces no es tarea fácil poder reconocer al hombre que carga consigo la encomienda por pensar al ser del ente, a saber: el filósofo. Leamos la traducción que hiciese Heidegger del pasaje 254a 8 – b 1 de dicho diálogo:

> El filósofo es a quien le importa vislumbrar el ser de lo ente, considerándolo continuamente. A causa de la claridad del lugar en el que él está, nunca es fácil de verlo. Pues la mirada de las almas de la multitud no es capaz de perseverar en el mirar a lo divino.[489]

Quien sale de la caverna, quien "está a la luz" y quien finalmente tiene que ir de vuelta y consumar así su hacerse libre, según palabras de Platón, no es otro sino que el filósofo. Su ámbito es el de la claridad, en donde puede ver las ideas y, por ende, comprender el ser. Al contrario que en el caso del sofista, quien, más bien, se escabulle "en la niebla del no ser [y]

[488] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, pp. 84-85. / GA 34, pp. 79-80.
[489] *Ibid.,* p. 87. / GA 34, p. 82.

actúa en combinación con ella"[490]. El filósofo se comporta respecto al ser; el sofista, en cambio, con el no ser.

Con todo, y según lo dicho por Platón, también "es difícil distinguirlo [al sofista] a causa de la oscuridad"[491] a la que pertenece. El sofista es difícil de identificar porque su ámbito es brumoso, nebuloso, por lo que la propia mirada no puede traspasar dicho paisaje. Sin embargo, la dificultad para distinguir al filósofo es de otra índole; ya no se trata del ver corporal, pues si se dice que se encuentra en lo claro, entonces no tendrían que haber mayores inconvenientes para poder verlo. Si el filósofo pasa desapercibido, por así decirlo, lo es porque efectivamente se mantiene en la claridad, en el ámbito de lo luminoso, el de las ideas: el ser. Pero en esto, y como ahora sabemos, el ver con los ojos es totalmente ciego. Sólo con una mirada despejada, es decir, cuando los ojos del alma están habituados para con la luz, la claridad deja de ser enceguecedora. Desafortunadamente, "Los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino"[492]. Por esto que el filósofo no suela mostrarse con facilidad para con el resto de los hombres.

Pero no es más que la consecuencia inmediata de la posición y compromiso que el filósofo debe atender, a saber: la de hacer de la filosofía un trabajo siempre continuo, algo que le compete por completo en la medida en que, en tanto liberador, ahora tiene la encomienda de *conducir* a los prisioneros y hacer que éstos dirijan su mirada hacia las ideas, aunque termine pagando con su muerte, tal y como ocurrió con Sócrates[493].

Liberar es un conducir, una παιδεία. Platón lo expresa precisamente al decir que "παιδεία significa περιαγωγή όλης της ψυχής, lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia"[494]. El acto liberador no es otro sino el de conseguir, al menos, que otro prisionero logre escapar de la caverna, y que en dicho tránsito su propia esencia termine formándose según la visión de una imagen [*Bild*]: la de las ideas. Quiere decir que el filósofo ya se ha transformado esencialmente; él ya ha sido conducido hacia el exterior de la caverna y comprende lo que significa estar volcado hacia lo que es originariamente verdadero. El filósofo como liberador es no ya sólo un formador, sino también una suerte de guardián o, si se quiere, un compañero íntimo de la propia filosofía. Pues sólo él sabe que ella no es "un simple lance de tejuelo [como escribe Platón], sino un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía"[495].

La παιδεία es así una formación [*Bildung*] del hombre sobre sí mismo, un forjarse carácter con la ayuda y la guía del liberador. Por lo que es una tarea compartida, tiene una bidireccionalidad constitutiva. La παιδεία no puede llevarse a cabo si alguno de los dos involucrados falta.

---

[490] Platón, *Sofista*, Trad., de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988, 254a 4-6.

[491] *Id.*

[492] *Id.*

[493] *Cfr., Ibid.*, p. 88. / GA 34, p. 83. / "El filósofo como liberador de los encadenados se expone al destino de la muerte en la caverna. Hay que entender bien que es el Tesino de la muerte *en la caverna* […] Evidentemente, Platón quiere recordar la muerte de Sócrates […] Que el filósofo esté expuesto a la muerte en la caverna significa que el auténtico filosofar es impotente dentro del ámbito de la obviedad imperante. Sólo en la medida en que ésta se transforma, puede apelar la filosofía."

[494] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 182. / GA 9, p. 217.

[495] Platón, *La República*, Trad. de José Manuel Pabón & Manuel Fernández-Galino, Madrid, Alianza, 2013, VII, 521c 6-9.

El filósofo tiene ojos para ver con el alma, así que se encuentra en condiciones para encaminar al prisionero en la dirección correcta, es decir, "fuera de lo que para ellos no está oculto para mostrarles arriba lo más desocultado"[496]. O como el mismo Platón describe: "no infundirle visión, sino de procurar que se corrija [ὀρθῶς] lo que, teniéndola ya, no está adonde debe ni mira adonde es menester"[497]. Pero es una tarea riesgosa. El hombre que se encuentra encadenado no comprende la imperiosa necesidad por salir; no ve en ello nada que le sea de utilidad ni beneficio. Al contrario, ya que, en poca o mucha medida, teme acabar con la vista arruinada, como pareciese ocurrir con quien pretende liberarlo; sin contar con el hecho de que, muy seguramente, desconfiará de inmediato de aquel que se presenta como su liberador. Por esto, señala Heidegger, el filósofo no pretenderá conducir a toda la muchedumbre de prisioneros, sino que "en lugar de ello, abordará enseguida a uno (o a unos pocos), lo agarrará con dureza y firmeza y tratará de arrastrarlo fuera [de la misma manera como hicieron con él en su momento], de conducirlo fuera de la caverna en una larga historia"[498].

En la filosofía se juega la propia existencia de quien se asume en tanto que liberador. Se trata de una labor con la que tiene que comprometerse de ahora en adelante, y no sólo como algo que pueda hacerse en los ratos libres; pues su posición [*Haltung*] no es estática, sino un comportamiento [*Verhalten*], es decir, tiene que mantener [*halten*] y aguardar en todo momento la encomienda que le es asignada. Así lo leemos en el siguiente pasaje del curso de 1931/32 y que merece el espacio para ser transcrito en extenso:

> La palabra griega φιλόσοφος está compuesta de σοφός y de φιλός. Un σοφός es quien entiende de algo, quien tiene conocimiento de un asunto, a saber: siempre […] φιλός es el amigo; un φιλόσοφος es un hombre cuya existencia está determinada por la φιλοσοφία, que no ejerce la «filosofía» como asunto de la «formación» general, sino para quien la filosofía es un carácter fundamental del ser del hombre […] Es decir, el filósofo es aquel que lleva en sí el apremio, la necesidad interior por entender eso que y del modo como lo ente es en general y en su conjunto […] reservarse preguntando para el preguntar por el ser y la esencia de las cosas, entender qué es lo que importa en general en lo ente, qué es lo que importa por antonomasia en el ser. Dicho brevemente: el filósofo es el amigo del ser.[499]

El filósofo no sólo asume una tarea para consigo mismo, sino también para con los otros si es que se habla de él, no sólo como un liberador y formador, sino además como un amigo, como íntimo compañero. No puede ocuparse simplemente de sí mismo. No obstante, y en opinión de Heidegger, tiene que permanecer solitario por más contradictorio que esto pueda sonar. ¿Por qué? Porque "conforme a su esencia, lo *es* […] Justamente por eso tiene que estar ahí, una y otra vez, en momentos decisivos, y no escapar. No malentenderá externamente la soledad como un retirase y un dejarse que las cosas vayan por sí mismas"[500]. Sino que entenderá de suyo que la filosofía está, desde sus albores mismos, en estrecha relación con la soledad; no verá en ello un carácter peyorativo ni nada por el estilo, acaso más bien como una particularidad esencial. Platón ya nos lo indica en otro de sus diálogos, en el pasaje 189e–190a del *Teeteto* en donde Sócrates describe lo que entiende por pensar, a saber: "un discurso

---

[496] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 186. / GA 9, p. 222.
[497] Platón, *La República*…, VII, 518d 5-7.
[498] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 90. / GA 34, p. 86.
[499] *Ibid.,* p. 87. / GA 34, p. 82.
[500] *Ibid.,* p. 90. / GA 34, p. 86.

(*lógos*) que el alma discurre consigo misma […] ése es el modo en que se me presenta el alma cuando piensa […] no hace más que dialogar […] no a otra persona o en voz alta, sino en silencio, dirigido a uno mismo"[501].

En la vuelta a la caverna se juega la tarea de quien se encuentra en camino de hacerse libre, de ser filósofo. Por lo que el cuarto estadio no es, como podría leerse en un primer momento, un simple agregado narrativo por parte de Platón. Sino que tenemos el pináculo para con el suceder del auténticamente liberado, o como nos lo indica el autor: "descender de vuelta a la caverna es, por vez primera y propiamente, la *culminación* del hacerse libre"[502]. De este modo, el volverse hacia [*Zuwendung*] la caverna no significa desandar lo ya transitado durante cada uno los estadios, por cada uno de los grados de desocultamiento y de lo ente. Es más bien el cambio de dirección [*Umwendung*] a través del cual el auténtico liberado deviene en filósofo y liberador; es el acontecer para con el sentido más propio de la esencia de la παιδεία[503].

El φιλόσοφος como liberador tiene una "mirada esencial" [*Wessenblick*]. Pues quien emprende la vuelta y cambia de dirección, según los términos descritos, entiende el ser del ente. Su mirada deviene esencial precisamente porque, en ella, se da el vislumbrar engendrando o, también, la *videncialidad* para con las ideas. Posee la posibilidad para discernir si algo es una mera sombra o en ente real, y en qué grado de no-ocultamiento se encuentra[504]. Todo esto le es harto familiar; tan conocido como algo que se ve durante cada uno de los días de la vida, como el cielo y las nubes de una tarde cualquiera. Lo que antes para él, aun siendo prisionero, representaba no otra cosa sino lo más lejano, ahora en este momento es lo más cercano: el ver de las ideas. "Con su mirada esencial, tiene ahora por vez primera la *mirada* para lo que sucede en la caverna"[505].

Y lo que sucede, leemos, es que de la verdad en tanto que no-ocultamiento, αλήθεια, pertenece, a una, originariamente el *ocultamiento*. Es algo únicamente perceptible de suyo si es que se cuenta con una mirada esencial, como la del filósofo. Parte de su tarea en el regreso es hacerles ver a los prisioneros que lo que ellos comprenden como ente, como lo no-oculto, en realidad no es más que una expresión del ocultamiento; un hacer pasar a las sombras por lo ente, disimularlo como algo que, en verdad, no es eso que se presume . En la caverna, únicamente "acontece un constante *ocultar* lo ente, y que ellos mismos, los encadenados, están arrebatados y anulados por este ocultamiento que acontece constantemente"[506]. No obstante, para los que se encuentran cautivos el no-ocultamiento se manifiesta como sombras, pero para ellos se trata de lo efectivamente real y verdadero, por más que el liberador reclame que, en ello, lo que se muestra no es más que el ocultamiento. Hay así un enfrentamiento de

---

[501] Platón, *Teeteto*, Trad. de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006, 189e–190a.

[502] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 94. / GA 34, p. 91.

[503] *Cfr.,* Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 186. / GA 9, p. 222. / "La auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es este volverse lo único que consuma la esencia de la παιδεία en tanto que cambio de dirección."

[504] *Cfr.,* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 92. / GA 34, p. 88. / "¿Qué sucede, pues? El que se ha hecho libre regresa a la caverna con la mirada para el *ser* […] ¿Qué vislumbra en general de antemano gracias a la mirada esencial? Entiende el *ser* de lo ente. Es decir, vislumbrando la idea, sabe qué forma parte de un ente y de su no-ocultamiento. Por eso puede decidir si algo es un ente, por ejemplo el sol, o sólo su imagen reflejada en el agua. Puede decidir si algo es sólo una sombra o una cosa real."

[505] *Ibid.,* p. 93. / GA 34, p. 89.

[506] *Id.*

posturas. El no-ocultamiento contra el ocultamiento: esa es la historia dentro de la caverna, la lucha interna en la que se encuentran los habitantes de la misma. Por esto, el filósofo tiene que superar el ocultamiento de alguna manera, es decir, cambiar o desdoblar el estado de cosas que impera en la caverna para sólo así hacer patente la manifestabilidad de lo ente. Podría pensarse como una superación de las sombras, en cuyo acto se alcance un ámbito claro y abierto para que lo ente se muestre en un carácter más desoculto y como siendo más ente.

Pero, sea cual sea el modo en que el liberador tenga que enfrentar esto[507], digamos que la lucha entre el no-ocultamiento y el ocultamiento pone en evidencia que

> la verdad no es sin más no-ocultamiento de lo ente, abandonando en algún lado el ocultamiento anterior, sino que la manifestabilidad de lo ente es necesariamente en sí misma superación de un ocultamiento: el ocultamiento forma parte *esencialmente* del no-ocultamiento, *como el valle de la montaña*.[508]

Los prisioneros no dan cuenta de la diferenciación entre lo no-oculto y el ocultamiento, y mucho menos comprenden que no se habla de dos fenómenos por separado, sino del único y originario acontecer esencial de la verdad en tanto αλήθεια, es decir, como una lucha por superar el ocultamiento de lo ente. No se habla de una confrontación banal, más bien acaso de la contienda originaria de la verdad, una en la que "sólo por sí misma se *proporciona* su propio enemigo y adversario, ayudándole a convertirse en su *más aguda enemistad*"[509]. La αλήθεια es en su más propia y fundamental esencia también su contraposición: el ocultamiento. No hay no-ocultamiento sin el ocultamiento, son cooriginarios, tal y como lo es el valle para con la montaña, recordando la analogía de Heidegger. En su enfrentamiento yace y se manifiesta el sentido del *alpha privativum* en el término *α*-λήθεια. Sin embargo, el no-ocultamiento y el ocultamiento no son algo así como las dos orillas de un río incomunicado. No se hallan inevitablemente separadas entre sí, sino que, y conforme a su esencia, "la verdad como desencubrimiento es el puente, o mejor dicho: *tender el puente* uno *frente* al otro"[510]. La verdad *qua* αλήθεια no es nunca una posición estática, sino que acontece en un movimiento agonal entre lo oculto y lo que se pretende poner al descubierto, como no-oculto —o viceversa, por supuesto. En pocas palabras, la esencia de la verdad, el desencubrimiento, sucede como ese "tender o construir puentes" [*Brückenschlagen*] entre el ocultamiento y el no-ocultamiento.

Con todo, y en opinión del pensador de Meßkirch, aún en este punto de lo dicho por Platón la pregunta por la esencia de la αλήθεια no está planteada en su totalidad, pues falta

---

[507] *Id.* / "Por eso, tampoco se intranquilizará si los habitantes de la caverna se ríen de él y de sus discursos, y si tratan de hacerse los superiores con fáciles objeciones en un mero hablar opinando sin ton ni son. Al contrario: se mantendrá firme y para él será importante que los encadenados le odien. Incluso pasará al ataque, se dispondrá a liberar a uno y a familiarizarlo primero con la luz en la caverna. No les discutirá a los habitantes de la caverna que ellos se comportan respecto de algo no-oculto, pero tratará de mostrarles que esto no-oculto es algo que, justamente en tanto que se muestra, es decir, en tanto que no está oculto, *no* muestra lo ente, sino que lo esconde, lo oculta."

[508] *Ibid*., p. 93. / GA 34, p. 90. / Nos encontramos con un juego de palabras cuando Heidegger dice que el ocultamiento, *Verbergung*, es parte esencial del no-ocultamiento, *Unverborgenheit*, así como el valle de la montaña: «*wie das Tal zum Berg*». La palabra *Verbergung* puede entenderse, también, como "desmontar" o, muy literalmente, "desmontañar", pues está en relación con el alemán "montaña", *Berg*. Por eso la analogía usada por el filósofo alemán.

[509] *Ibid*., p. 95. / GA 34, p. 92.

[510] *Id.*

preguntarse, sin duda, por el sentido de eso que se mienta por ocultamiento. No puede ser traducido simplemente por lo "falso", ya que, en mucha medida, sería adelantarnos demasiado en busca de su procedencia originaria[511]. Esta situación hace que Heidegger se cuestione, precisamente, si realmente Platón pensó durante la narración de la parábola de la caverna originariamente por la αλήθεια, o si acaso más bien ya desde este momento de su pensamiento lo que sucede es una degradación para con la misma. Así lo sospecha:

> La esencia de la αλήθεια no está aclarada, de modo que llegamos a la sospecha de que en Platón todavía no está, o ya no está, *originariamente* concebida […] aunque en la parábola de la caverna versa sobre la αλήθεια, no lo hace de modo que ella venga a la luz *originariamente*, en su esencia: en la nueva *posición* de *lucha* contra el κρύπτεσθαι φιλεῖ, que se dice la φύσις (del ser), es decir, contra el ocultamiento *en general*, y no sólo contra lo falso, la apariencia. Pero si esto es así, entonces en Platón ya se está perdiendo la experiencia fundamental de la que surgió la α-λήθεια. La palabra y su fuerza semántica están ya de camino hacia un empobrecimiento y una superficialización.[512]

Si tal es el caso, que en Platón, y particularmente en lo que ahora y con mayor fuerza representa lo no-dicho en la parábola de la caverna, hallamos la decadencia conceptual de la αλήθεια; y en donde, además, pareciese direccionarse la esencia de la verdad hacia otro sentido, hacia la ὀρθότης. Entonces se habla de una cuestión que podrá constatarse finalmente "sólo desde la respuesta a la pregunta por la relación de la idea del bien con la αλήθεια [pues en esa medida] podremos decidir cómo entiende Platón la αλήθεια, si en la dirección de la experiencia fundamental […] o de otro modo"[513].

Por esto preguntamos: ¿de qué manera la idea del bien entra en relación con todo lo dicho hasta el momento; ¿cómo entender eso que el filósofo griego nombra como τὸ ἀγαθόν, la idea suprema y, por último, cómo es que el sentido originario de verdad se transforma y decae en tanto ὀρθότης? Veamos esto en lo que resta del presente parágrafo.

v. La idea del bien, τὸ ἀγαθόν: La posibilitación del ser y de la verdad

Al final de la narración del cuarto estadio, Platón señala que hay algo último y, por ello mismo, primerísimo que puede ser todavía vislumbrado por el filósofo, a saber: la idea del bien. Es la idea suprema que sólo puede ser vista tras un intenso trabajo por parte de "los ojos del alma", del νοεῖν. La traducción de Heidegger correspondiente al pasaje 517b 8 – c del libro VII de la *Republica* así lo refiere: "«En el campo de lo propiamente y en verdad así cognoscible, lo *último* que puede vislumbrarse es la idea del bien, y apenas se la puede vislumbrar, sólo con fatiga, con un gran esfuerzo»"[514]. Dentro de todo el acontecer que hemos descrito, la mirada aún puede entonces vislumbrar no ya sólo una idea más dentro de todas las demás, sino aquella que las hace posibles, lo que capacita el hecho de que sean vistas en general. Nos encontramos, pues, con la idea de las ideas, por así decirlo.

---

[511] *Cfr., Ibid*., p. 96. / GA 34, p. 93. / "De la apariencia y lo falso forma parte el no-ocultamiento, la verdad. Así tenemos lo curioso: lo oculto no es sin más lo falso, y la apariencia, lo falso, es siempre y necesariamente algo no oculto, y eso significa, en *este* sentido, verdadero."

[512] *Id.*

[513] *Id*. / GA 34, p. 94.

[514] *Ibid.,* pp. 97-98. / GA 34, p. 96.

La imagen-sentido para dicha idea la conocemos desde la descripción del primer estadio: el sol. En otros pasajes de la Πολιτεία se habla sobre ella, de modo que no es sorpresa que aparezca también durante el ensamblaje de la parábola de la caverna. Por eso el filósofo de Friburgo recurre, particularmente, al libro VI de la obra mencionada para esclarecer eso último que puede ser vislumbrado por parte de quien se ha hecho libre.

Si se trata efectivamente de lo último por vislumbrarse, esto no quiere decir que nos encontremos con una limitación en el sentido de lo restrictivo para con lo visible, pero sí con una especie de frontera. Es algo que más bien determina y decreta el ámbito de todo aquello que puede ser visto, lo que en su resplandecer abarca y habilita, por un lado, el ver de las ideas y, por otro lado, la presencia de todo lo ente en su desocultamiento. La idea del bien es el τέλος para con el propio vislumbrar engendrando; es decir, no otra cosa que la más grande y abarcante determinación tanto del ver así como de lo visto. Vislumbrar la idea del bien, el sol, la luz original y auténtica, es por ello la culminación del ascenso hacia la luz. Heidegger así lo explica:

> sólo con ella [la idea del bien; con su vislumbrar] llega a su final el ascenso a la luz. Pero el τέλος (final), lo vislumbrado en último lugar, no se concibe sólo como algo con lo que algo cesa, donde ya no sigue adelante, sino como *límite* circunspectivo, acuñante, determinante.[515]

La idea del bien no significa un *impasse* para con el engendrar vislumbrando; no es un callejón sin salida con el que la mirada del alma pareciese que se encuentra dentro del camino de ascensión hacia la luz originaria. Por el contrario, ya que lo nombrado en el griego τὸ ἀγαθόν es el modo más eminente y fundamental del quehacer de las ideas, a saber: "*hacer surgir conjuntamente el no-ocultamiento* de lo ente, y, en tanto que lo vislumbrado, *dar a entender el ser de lo ente*"[516]. De allí que el τέλος que se menciona al respecto tenga el sentido de una realización abarcante, que todo lo domina y lo circunscribe, y en donde aquello que se posibilita no es otra cosa sino conjuntamente el ser y el no-ocultamiento (la verdad). O puesto brevemente, τέλος no es aquí un término peyorativo para con la idea del bien, "el fin" no es acabamiento, sino más bien comienzo en el sentido de que ella es "la forma acuñante" [*die prägende Gestalt*][517] para con todas y cada una de las ideas.

Si ya las ideas se describen, en el tercer estadio, como lo más desoculto de suyo, lo que consta de puro no-ocultamiento, y como lo que es más ente, quiere decir que la idea del bien "tiene que residir *más allá* del ser […] y *más allá* del no-ocultamiento original"[518]. Pues sólo en esa medida se comprende el hecho, indicado líneas arriba, de que sea ella misma quien hace surgir cooriginariamente al ser y la verdad. Asimismo, la idea del bien es la luz más abarcante de todas; es la luz que, en su auténtica claridad, ilumina a las propias ideas y, por ende, posibilita que todo lo ente se muestre en lo que es y sea puesto al descubierto. La idea del bien es la luz que ilumina el propio ser, la que en su enorme esplendor circunscribe no ya sólo lo ente, sino al ser en general, y por tanto a la verdad. Allí radica el sentido de lo que

---

[515] *Ibid.*, p. 98. / GA 34, p. 96.
[516] *Ibid.*, p. 101. / GA 34, p. 99.
[517] *Cfr.*, Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit" en *Sein und Wahrheit* [GA 36/37], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, p. 190. / „*τέλος (τελευταίος), Ende, heißt nicht der Zweck. Es ist auch kein negativer Begriff. Ende im Sinne der Grenze, der Umgrenzung, der prägenden Gestalt und damit des eigentlich alles Bestimmenden, die eigentlich alles umschließende und bestimmende Grenze*."
[518] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 100. / GA 34, p. 99.

Platón nombra como "bien", ἀγαθόν[519], a saber: en tener la característica fundamental de ser lo posibilitante por excelencia. La idea del bien no es sólo δύναμις, como cualquier otra idea, sino la máxima expresión de esa posibilidad (δύναμις), que en este caso se refiere al propio acontecer del ser y de la verdad[520]. Heidegger lo refiere precisamente cuando señala que "la idea suprema es esto capacitante, la capacitación para el *ser*, para que se *dé* en cuanto tal, y, al mismo tiempo, la capacitación del *no-ocultamiento*, para que *suceda* en cuanto tal"[521]. O como lo leemos en la conferencia "La doctrina platónica de la verdad": "«El bien concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es"[522].

Con esto en mente, el filósofo de Friburgo nos recuerda otra descripción para con la idea del bien que encontramos en el citado libro VI de *La República*. Platón escribe en el pasaje 509a 9 - b 10:

> «Pero hazte aún más presente su imagen, en el mismo modo de antes [apertura más esencial del sol, en el que se simboliza la idea del bien].
>
> -¿Cómo? [pregunta Glaucón]
>
> -Quiero decir que el sol, como podrías decir, concede a las cosas *visibles* no sólo la propiedad de *ser vistas*, sino también el surgir, el crecimiento, la nutrición, sin que el sol mismo sea un devenir.
>
> -¿Cómo podría ser de otro modo?
>
> -Pues bien, de este modo hay que decir *también* que a las cosas *cognoscibles*, en función del bien, les pertenece no sólo el *ser conocidas*, sino también esto otro, a saber, el que sean y el que *sean* en cada caso un *qué*, forma parte de ellas sólo en función del bien, sin que el bien mismo sea un ser, sino que está por encima del ser [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], sobrepasándolo en dignidad y poder.»[523]

Sin duda, con tales palabras se gesta ya una transformación dentro de la historia del pensamiento metafísico. Para Platón, y según acabamos de leer en la traducción de Heidegger, el ser está subyugado por la idea del bien. Y no sólo esto, sino que también la verdad en tanto que no-ocultamiento, la αλήθεια, se encuentra posibilitada en general por mor de la idea suprema. "Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer es la idea del bien, a la cual le debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad"[524]. Que la idea del bien esté por encima y sobrepase no quiere decir que sea algo subsistente por sí mismo y que se halle simplemente arriba de todas las cosas. En todo caso, lo que se da a entender más bien

---

[519] *Cfr., Ibid.,* p. 107. / GA 34, p. 106. / "A eso que capacita, Platón lo llama ἀγαθόν. Nosotros traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de ἀγαθόν se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo, con las que se puede hacer algo […] No tiene nada del significado de lo *moralmente* bueno. La ética ha echado a perder el significado fundamental de esta palabra".

[520] *Cfr., Ibid.,* p. 109. / GA 34, p. 108. / "El bien es ciertamente δύναμις, es decir, que también tiene además carácter de idea (el carácter del posibilitamiento y la capacitación), es más, lo tiene en un sentido supremo […] bajo su poder capacitante está el ser y el no-ocultamiento."

[521] *Ibid.,* p. 101. / GA 34, p. 99.

[522] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 191. / GA 9, p. 229.

[523] *Ibid.,* pp. 107-108. / GA 34, p. 107.

[524] Platón, *La República*…, VI, 508e -4.

es que el sobrepasar tiene el carácter dinámico en el cual "posibilita tanto el ser como al no-ocultamiento para su esencia propia"[525].

En otros términos: la idea del bien es el lugar en donde yacen tanto el ser como la verdad; el ámbito en donde encuentran su esencia.

Con ello, además, la idea del bien se comprende precisamente como ζυγόν, esto es, como lo que mantiene unidos, por un lado, el ver y lo visto; y por otro lado, como lo que mantiene en subordinación suya tanto al ser como al no-ocultamiento, la verdad. En ambos casos, lo que tenemos no son dos fenómenos por separado, sino uno solo: el engendrar vislumbrando en el que sucede, a una, el ser y el no-ocultamiento. Y decimos que sucede o se da porque "La idea está esencialmente sujeta al vislumbrar, y no *es* nada *fuera* de este vislumbrar"[526]. La idea del bien es en todo ello no otra cosa sino el yugo que mantiene en cooriginaria unción el ver y lo visto, el ser y el no-ocultamiento. "Pues sólo aquello sobre lo que cae la luz del día y del sol es visible. Y, por otro lado, sólo el ojo cuya mirada es iluminada por la luz («rayo de luz») *ve* lo visible"[527]. Por eso se habla de que la idea del bien no es más que eso último que puede vislumbrarse por el pensamiento, por la mirada del alma.

Sólo quien en su mirada tiene precisamente ese "rayo de luz" [*Lichtblick*], la idea del bien no es otra cosa sino lo más cuestionable o, mejor dicho, lo que termina por guiar todo preguntar y, como tal, toda filosofía. El pensamiento se encabalga hacia la idea del bien porque es lo más digno de ser pensado. En Platón, la pregunta por el ser y por la verdad deviene, ineludiblemente, en la pregunta por la idea del bien; es el cause que tiene que ser seguido de ahora en adelante, o al que se termina arribando por necesaria inercia, ya que "siempre que se pregunta por el ser y por la verdad, ahí se está preguntando por el «bien»"[528]. Heidegger nos recuerda también lo dicho en la Carta VII, en donde un viejo Platón nos señala que "lo propiamente cognoscible, es decir, lo máximamente indagable, es τὸ ἀληθῶς ὄν, lo que es y lo que constituye por antonomasia el ser y el no-ocultamiento"[529], a saber: la idea del bien. Y en semejanza al modo en que se nos ha narrado en la parábola de la caverna, "esto no puede pergeñarse ni percibirse de golpe, sino el inquiriente, y sólo el inquiriente […] viene a lo último y primero sólo avanzando gracias a un constante preguntar a lo largo de lo inicialmente cuestionable"[530].

vi. La corrección (ὀρθότης) de la mirada y la transformación de la *esencia* de la verdad

¿Qué se nos ha dicho sobre la αλήθεια en la *transición* por los cuatro estadios; ¿hay un cambio al respecto de lo que, hasta el momento, comprendemos por verdad en el pensamiento de Platón? El último ascenso por parte del filósofo deja por sentado, al menos, dos cuestiones: "que la verdad misma no es algo último, sino que queda aún bajo una capacitación […] y en concreto no ella sola, sino junto con el ser, bajo el mismo yugo"[531], cuya representación no es otra que la idea del bien, la idea suprema. En este sentido, la verdad en tanto que αλήθεια

[525] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 109. / GA 34, p. 109.
[526] *Ibid.*, p. 105. / GA 34, p. 104.
[527] *Ibid.*, p. 103. / GA 34, p. 102.
[528] *Ibid.*, p. 110. / GA 34, p. 110.
[529] *Id.*
[530] *Id.*
[531] *Ibid.*, p. 113. / GA 34, p. 113.

es insuficiente para las pretensiones del filósofo griego, pues aún hay algo último que puede y tiene que ser vislumbrado, lo que otorga el ser y la verdad: τὸ ἀγαθόν. "La idea es aquello que se debe re-mirar"[532], por lo que resulta preciso que, de alguna manera, pueda dar en el blanco, que acierte en lo último por vislumbrarse. No obstante, no únicamente se debe tener la intención de llegar hasta dichas instancias para entonces corregir la mirada, sino que, en general, el ver de las ideas, la comprensión del ser del ente (el trabajo de la filosofía) demanda un proceso de corrección. Además, esta tarea se encontraría, de cualquier manera, subordinada y posibilitada precisamente por la idea del bien, así que poco importaría una distinción en este caso.

¿Pero cómo es que sucede finalmente la corrección de la mirada; ¿y cómo es que con ello se deriva en el concepto de verdad en tanto adecuación o coincidencia? Si visualizamos con atención el panorama completo de la narración platónica, todos y cada uno de los pasos y niveles de la caverna, nos percatamos que

> el tránsito de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta 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 «apariencia» de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ιδέα, surge la ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma.[533]

Quiere decir que el ver de las ideas precisa de una corrección o rectificación de la mirada para que lo vislumbrado sea, efectivamente, lo que éstas muestran, el εἶδος de tal o cual ente. Cuando el ver está orientado en la dirección deseada, es decir, cuando la mirada se ajusta hacia la idea del bien, quien le sirve de suyo como orientación, decimos entonces que sucede la verdad en tanto que adecuación; esto es, la concordancia entre el ver y lo visto. Lo vislumbrado queda concretamente aprehendido por el pensamiento (en el ver de las ideas) porque se encuentra garantizado por la correcta orientación hacia la idea suprema. La verdad deviene en corrección; el cambio de esencia se consuma en el preciso momento en que el no-ocultamiento de los entes, además de estar bajo el yugo de la idea suprema, lo cual ya condiciona dicho cambio, tiene que ser asegurado a través de la aprensión por parte de la correcta mirada del alma, del νοεῖν.[534]

Jaime Echarri, en su texto *Fenómeno y verdad en Heidegger*, nos ilustra muy bien el modo en que ocurre la verdad como corrección en el pensamiento de Platón utilizando para ello una sugerente analogía en términos balísticos, y que en nuestra consideración merece ser mencionada. Así nos describe:

> Platón describe la verdad en términos reales no como *alétheia* sino fundamentalmente como *orthotés*. Pero el término *orthotés*, que significa literalmente "rectitud" o

[532] Adriana Patricia Carreño Zúñiga, *Op., cit.*, p. 35.

[533] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, p. 192. / GA 9, p. 230.

[534] *Cfr., Id.* "La αλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ιδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ιδέα 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 ιδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento."

> "derechura" (Richtigkeit), lo entiende aquí Heidegger con Platón tal cual se entiende p.e. en la expresión más corriente: "rectificar o enderezar lo torcido". Rectificar el tiro es corregir su puntería para dirigirlo al blanco que se debe alcanzar. Esta rectitud (*orthotés*) del tiro es por una parte propiedad del tiro mismo, pero por otra parte está regulada y definida por su objetivo o blanco, y no por su trayectoria, ya que ésta como tal es igualmente recta (no-torcida) en todos los tiros. Así, pues, la mirada p.e. será pura y simplemente recta en este sentido, si mira lo que *hay que* ver, y será más o menos recta según se aproxime más o menos a ver lo que hay que ver.[535]

Hay una conexión ineludible entre el tiro y el blanco, del mismo modo como la hay entre el ver y lo visto. La trayectoria de la mirada siempre es recta, digamos que es correcta de suyo, pero no basta con ello para poder ver eso que *hay que* ver: las ideas. Por eso la corrección tiene que ser definida u orientada por su objetivo, por eso que mantiene uncidos el ver y lo visto, el tiro y el blanco, esto es: la idea del bien.

La verdad ya no se dice según el grado de no-ocultamiento de los entes, sino que es parte de la propiedad de la mirada y, al fin de cuentas, "se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente"[536]. La αλήθεια pasa a un segundo término, decae merced al dominio de la idea. Con ello, y en la visión de Heidegger, lo que ocurre es una pérdida para con la experiencia fundamental de la esencia de la verdad, del suelo en el que alguna ocasión surgió para los griegos la αλήθεια. Ésta ya no se entiende ni siquiera como el origen de la verdad como corrección, el lugar de donde deriva. La idea del bien es más bien el lugar de la αλήθεια. "Y así, de la preminencia de la ιδέα […] sobre la αλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad"[537].

Si bien esto se expresa con un tono quizá inseguro por parte del filósofo de Friburgo en el curso *De la esencia de la verdad,* la siguiente nota al margen que encontramos en las mismas lecciones de 1931/32 no podría ser menos que determinante y a la vez esclarecedora para nuestro interés dentro de la investigación. Leemos así lo que es la segunda anotación de la versión alemana: "Para Platón, la ιδέα se pone *por encima* de la αλήθεια, porque lo que se vuelve esencial para la ιδέα […] es la videncialidad, y no el desencubrimiento como realización de la esencia del ser"[538]. Si la αλήθεια no es ya suficiente, se requiere entonces de otra determinación: aquella que conocemos de sobra en el concepto tradicional de verdad en cuanto adecuación o concordancia.

Lo importante es, o al menos en Platón, la videncialidad o visibilidad [*Sichtbarkeit*] de las ideas, cuyo modo más propio de darse no es otro sino el de la corrección y, por ende, el de la adecuación de la propia mirada. Como bien señala Alberto Ciria, "Lo visible es sólo visible en medio de lo transparente. La "visibilidad" del ente, que el ente pueda ofrecer un aspecto tomando dicho aspecto en relación con aquello que permite que aparezca, eso es gracias a lo cual es visible en el sentido que puede hacer ver"[539]. Y según hemos trabajado, tal cosa no es más que la idea del bien en tanto aquello que máximamente habilita la propia videncialidad de las ideas.

Así pues, con la interpretación heideggeriana en torno a la idea del bien durante el *suceder* de la parábola de la caverna en *La República* de Platón, particularmente, se patenta la

[535] Jaime Echarri, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 139.
[536] Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*…, pp. 192-193. / GA 9, p. 231.
[537] *Ibid.*, p. 192. / GA 9, p. 231.
[538] Martin Heidegger, De la esencia de la verdad…, p. 101. / GA 34, p. 99.
[539] Alberto Ciria, *Op., cit.,* pp. 218-219.

producción de un cambio y, por ende, un hito en la tradición metafísica en el que desde entonces la mirada o, si se quiere, el pensamiento tiene que esforzarse por mantener la dirección *correcta*. Es decir, tratar de no desviarse en su intento por alcanzar "lo que hay que engendrar vislumbrando en un sentido supremo"[540]. La esencia de la verdad deviene en su más regia y duradera determinación, a saber: la corrección, ὀρθότης.

Por último, no dejamos pasar la oportunidad para señalar que también Francisco J. Gonzáles, quien ya hemos aludido en otro momento, destaca el hecho de que "El argumento principal de Heidegger es que en platón la verdad y el ser están subordinados a (bajo el yugo) las ideas […] Esta subordinación hace inevitable la transformación de la verdad […] en corrección"[541]. Sin embargo, para el filósofo norteamericano esto es algo que solamente encontramos explícitamente en la conferencia de 1940 ("La doctrina platónica de la verdad"), y no antes, es decir, en el curso de 1931/32 (ni en la versión de 1933/34). Por lo que en gran medida cuestiona la validez, por un lado, de la propia interpretación de Heidegger, pues, en su consideración, el pensador alemán malinterpreta determinados elementos del pensamiento de Platón, así como la lectura, por parte de los estudiosos de la obra heideggeriana, en la que se asume que ya desde las lecciones de Friburgo encontramos la tesis mencionada, que en Platón hay una transformación de la esencia de la verdad.

¿Pero esto es realmente así? Por nuestra parte, consideramos que en el curso *De la esencia de la verdad* del año 1931/32 encontramos los elementos suficientes para sostener dicha transformación para con la esencia de la verdad. Aunque es atinado, por supuesto, que a lo largo de gran parte de las lecciones lo leemos aún en términos de "sospechas" o "indicios" por parte de Heidegger, como cuando señala en el § 17 que "Hay un indicio claro, a saber, que ya Platón concibe la αλήθεια como algo que corresponde a lo ente, de tal modo que lo ente *mismo* es considerado como no-oculto, que ente y no-oculto *se identifican*, y que la pregunta por el no-ocultamiento *en cuanto tal* no es viviente"[542]. No obstante, esto no repercute en la interpretación y estudio que hemos seguido en el presente parágrafo; no es un revés para con la tesis que postula el pensador de la Selva Negra. Acaso en un sentido extrínseco se podría advertir, como lo hace Francisco Gonzáles, que la lectura heideggeriana es errada por determinados motivos, algunos de ellos filológicos; pero intrínsicamente podemos aludir igualmente que dicho modo en que el pensador alemán leyó la parábola de la caverna merece la pena de ser seguido según los términos descritos, dejando de lado por un momento las vicisitudes que puedan surgir, si es que el interés reside en comprender el camino pensante de Heidegger, y sobre todo al respecto de sus cambios y virajes.

En suma, la lectura sobre la caverna en la Πολιτεία de 1931/32 tiene todo el derecho se ser considerada tal y como fue abordada, esto por el simple hecho de hallarse en un momento crucial dentro de la filosofía de Heidegger, que son los años de transición hacia el pensar ontohistórico. Por más que aún la tesis sobre la transformación de la verdad sea un mero indicio en esos años, sabemos que se trata de algo que se termina confirmando plenamente, esto ya en el marco de la conferencia "La doctrina platónica de la verdad" de 1940, precisamente como siendo los guiños o señas de lo no-dicho en el pensamiento de Platón, a saber: el cambio de la esencia de la verdad, el paso de la αλήθεια a la ὀρθότης.

---

[540] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 111. / GA 34, p. 111.

[541] Francisco Gonzáles, *Op., cit.*, p. 113. (Traducción propia)

[542] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad…*, p. 123. / GA 34, p. 123.

CAPÍTULO TERCERO

LENGUAJE, SILENCIO Y ESENCIA: LA REFLEXIÓN DE HEIDEGGER EN LOS INICIOS DE LOS AÑOS 30

El poder guardar silencio es, pues, el origen y el fundamento del lenguaje. Todo hablar es una interrupción del silencio, por lo que esta interrupción no tiene por qué entenderse negativamente.

Martin Heidegger, *Ser y verdad*[543]

La esencia del lenguaje está allí donde acontece en tanto poder formador de mundo, es decir, donde prefigura de antemano el ser del ente y lo trae a la ensambladura. El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía.

Martin Heidegger, *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*[544]

PREÁMBULO

Según indagamos en el § 2 y § 3 del Capítulo Primero, en el marco de la ontología fundamental la preocupación de Heidegger por el lenguaje tiene como directriz, en su gran mayoría, la lectura en torno a la filosofía de Aristóteles. El papel del λόγος αποφαντικός es determinante para la formulación existenciaria de *Ser y tiempo* —sin contar, por supuesto, con la recuperación de la *Retórica* en donde el λόγος se concibe por vez primera como habla. El retraimiento hacia un λόγος más originario, un λόγος ἑρμηνευτικός, pone en evidencia que el habla del Dasein [*Rede*] es la base ontológica para con el lenguaje [*Sprache*]. De este modo, y como bien detecta la ya referida Paloma Martínez, el lenguaje "en la arquitectura de *Ser y tiempo* es poco claro y, tanto el escaso espacio dedicado a su dilucidación como de su ubicación en el orden expositivo del texto, semejaría derivarse su subordinación al resto de elementos integrantes de dicha abertura"[545]. O queriendo sonar tal vez más tajantes: en la ontología fundamental no es posible encontrarnos, propiamente, con una tematización lo suficientemente lograda y concisa sobre el lenguaje, y menos aún con algo así como el despliegue de la pregunta por la esencia del mismo.

El peso de la balanza se inclina hacia el "habla"; no hacia el "lenguaje". Esto podría ser una imagen por demás ilustrativa de lo que ocurre, en los años veinte, con la cuestión del lenguaje en el pensamiento de Heidegger.

En tal "despreocupación" por el lenguaje en general se oculta, paradójicamente, un proyecto que el filósofo alemán había pensado, según puede documentarse, desde el año de

[543] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (GA 36/37), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001, § 5, p. 117. / „Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache. Jede Rede ist eine Unterbrechung des Schweigens, wobei dieses Unterbrechen nicht negativ verstanden zu werden braucht".

[544] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2020, § 33, p. 168. / „Das Wesen der Sprache west dort, wo sie eben als weltbildende Macht geschieht, d.h., wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. Die ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung".

[545] Paloma Martínez Matías, "Hablar en silencio, decir lo indecible: Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger", *Diánoia*, 53(61), 2008, p. 115.

1924, y que coincide precisamente con las primeras lecturas en torno al λόγος αποφαντικός en la obra de Aristóteles[546]. Pero no se habla de él abiertamente sino hasta los primeros años de 1930. El proyecto, sabemos, lleva por nombre: "conmoción de la lógica" [*Erschütterung der Logik*]. La idea central para con el mismo, como el nombre lo indica, es la de "conmover a la "lógica" como tal desde su inicio y desquiciarla completamente desde sus fundamentos"[547]. El viraje es sugerente. Heidegger no se preocupa, como lo hiciese en la ontología fundamental, por retrotraer la determinación reinante del λόγος —esto es: su poder "mostrativo" o de "hacer ver": ἀπόφανσις—, hasta sus bases ontológicas enraizadas en el ser del Dasein, y en donde el lenguaje juega un papel secundario dentro de todo el entramado de la analítica existenciaria (de hecho, y como leemos en el § 7 de *Ser y tiempo*, la palabra λόγος se traduce como "habla" [*Rede*] y no como "lenguaje" [*Sprache*]). Sino que ahora la preocupación yace en "poner en jaque" [conmover; sacar de quicio] la determinación lógico-gramatical del λόγος, es decir, aquello que en nuestros días se entiende y comparte con naturalidad como "lógica".

O puesto en breve: el filósofo de Friburgo identifica que para una comprensión cabal del λόγος, y que representa entonces el proyecto de toda una década, la tarea primera no es ya la de una destrucción para con el λόγος αποφαντικός, sino más bien el despliegue de la pregunta por la *esencia* del lenguaje (aquí el filósofo cambia la traducción de λόγος), pues ella, escribe, "es la pregunta *fundamental y orientadora de toda lógica*"[548]. De este modo, en los inicios de la década del treinta, y retomando la imagen antes aludida, el peso de la balanza se inclina hacia el lenguaje y, para ser más precisos, hacia la pregunta por la *esencia* del lenguaje.

Pero como históricamente la lógica hunde sus raíces en la construcción gramatical de la lengua griega, y ésta a su vez en la metafísica de la presencia —en la cual, como señala Heidegger, "el lenguaje es algo presente" —, el proyecto de una conmoción de la lógica debe comenzar, primero, con una "*conmoción de la representación gramatical del lenguaje*"[549]. Por lo que podemos dividir el proyecto heideggeriano en dos momentos precisos, aunque íntimamente relacionados. Tenemos, por un lado, el trabajo de una conmoción de la gramática y, por el otro lado, el trabajo de una conmoción de la lógica; la una deriva en la otra, según se sugiere. Y esto sólo puede lograrse preguntando por la *esencia* del lenguaje.

---

[546] En el volumen 38 de la *Gesamtausgabe*, es decir, el curso *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, que se publicó en el año 1998, podemos leer la siguiente declaración de "Heidegger" en la repetición del § 4 de las lecciones: "Estamos ante la conmoción de la lógica, que no llevamos a cabo en 1934 con el fin de una "Gleichschaltung" arbitraria, sino en la que hemos estado trabajando durante diez años y que se basa en un cambio en nuestro propio Dasein, un cambio que representa la necesidad más profunda de nuestra propia tarea histórica". Sin embargo, dicho volumen no contiene los manuscritos originales de Heidegger, sino las transcripciones que hicieron los estudiantes. En el harto atolondrado año 2020 salió a la luz finalmente la versión del mismo curso (publicado como GA 38a) pero con los manuscritos del autor, y de lo que nos percatamos es que en todos ellos se omiten las repeticiones. Por lo que no encontramos la declaración anterior, con la cual puede sostenerse la tesis de que el proyecto de la *Erschütterung der Logik* se gesta, al menos, desde 1924. A pesar de que en el manuscrito original se omiten las repeticiones, el contenido de ambas versiones, hasta donde he podido comparar y cotejar, sólo difiere en algunas palabras y en la redacción de ciertas frases. Por lo tanto, podemos tener confianza en la declaración de "Heidegger" transcrita por algunos de sus estudiantes. Además, es común que los profesores expresen ideas fuera del escrito de las lecciones preparado para dictar en clase. Lo más seguro es que no haya nada "extraño" o que merezca mayor atención detrás de esta omisión.

[547] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*…, § 4, p. 8. / „wir wollen »die Logik« als solche von ihrem Anfang an von Grund aus erschüttern".

[548] *Ibid.*, § 4, p. 12. / „ist die *Grund und Leitfrage aller Logik*".

[549] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 104. / „*Erschütterung der grammatischen Vorstellung von der Sprache"*.

En la primera parte del proyecto, lo que hallamos, dicho muy brevemente, es la remisión del lenguaje hacia el ámbito del silencio, siendo éste, además, su origen y fundamento; y en la segunda parte, la remisión del lenguaje hacia el ámbito originario de la poesía [*Dichtung*], cuyo decir más simple y articulador para con la ensambladura del ser nos enfrenta o conduce hacia la esencia del propio lenguaje.

Por esto, en el presente y último capítulo de la investigación nos enfocaremos en la exploración acerca de la pregunta por la esencia del lenguaje que el filósofo de Meßkirch desarrolla en los primeros años de la década de 1930. En un primer momento (§6), revisaremos el curso invernal "De la esencia de la verdad" en *Ser y verdad* [*Sein und Wahrheit*] (GA 36/37) del año 1933/34 que Heidegger imparte durante su periodo a cargo de la Rectoría en la Universidad de Friburgo, y en donde encontramos, precisamente, el trabajo de conmoción de la representación gramatical del lenguaje. Luego (§ 7) pasaremos inmediatamente al curso de posrectorado en el verano de 1934 titulado *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje* [*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*] (GA 38; 38a) en el que el pensador habla propiamente de la tarea de una conmoción de la lógica; y finalmente encabalga la discusión, justo en las últimas páginas de las lecciones, en dirección hacia el lenguaje originario de la poesía.

Así pues, habiendo detallado el proyecto de la *Erschütterung der Logik* con todo el sustento y claridad que nos sea posible, veremos cómo es que se libra el camino para las posteriores lecturas en torno a Hölderlin; y que, con todo el derecho, pueden considerarse como otro de los estadios o caminos fundamentales dentro del pensamiento heideggeriano.

§ 6. EL SILENCIO COMO ORIGEN Y FUNDAMENTO DEL LENGUAJE: CURSO DEL RECTORADO EN FRIBURGO DE 1933/34

a. Ser y verdad

Heidegger imparte en el semestre de invierno del año 1933/34 el curso "Vom Wesen der Wahrheit", el cual encontramos en la segunda parte del volumen 36/37 de la edición integral titulado *Sein und Wahrheit* [*Ser y verdad*]. Se trata de las lecciones que el filósofo alemán dicta durante su mandato como Rector en la Universidad de Friburgo; una vez que la institución se halla bajo el control del régimen nacionalsocialista, como sabemos. De hecho, uno de los puntos de interés para con el mismo es precisamente el harto escabroso y harto también discutido periodo político dentro del cual es que tales lecciones son llevadas a cabo. Por ello, para los muchos y vehementes detractores de Heidegger el "valor" filosófico de las lecciones pasa a un segundo término. Es más, y en palabras de François Rastier, "las doctrinas trabajadas por Heidegger que implícitamente llevan el racismo y el exterminio, son complacientes con la violencia, por lo que minan el vigor crítico de la filosofía y terminan por carecer de validez"[550]. Es bien conocido que durante décadas se ha debatido ampliamente sobre la participación política de Heidegger con el Nacionalsocialismo, generando una gran cantidad de críticas y defensas por parte de distintos sectores.

Por más válidas que puedan ser ambas posturas, ya sean de ataque o defensa, lo que corre el peligro de perderse es, precisamente, la tematización propiamente filosófica. Es por demás evidente que en dicho curso hay una carga política por parte de Heidegger, lo cual, quiero creer, es "normal" por ser en ese momento rector de la Universidad de Friburgo. Pero de esto a que se diga, por ejemplo, que el filósofo "sí se sitúo de lado de la verdad absolutamente hitleriana cuando […] en *Sein und Wahrheit* define como un objetivo el exterminio total"[551], me parece que es desproporcionado. Es cierto que en el curso leemos la posiblemente desafortunada expresión de Heidegger "exterminio total" [*völligen Vernichtung*]. No obstante, considero que basar la comprensión total de las lecciones en esa expresión y aferrarse exclusivamente a ella es un enfoque hermenéutico al menos demasiado restrictivo. Que repercute además en el mismo diálogo filosófico, pues, y según lo que se ha logrado investigar, la mayor parte de la bibliografía pareciese que ignora el resto de la reflexión heideggeriana; centrándose más bien en el significado político detrás de dicha expresión o sobre si la esencia de la verdad, que es la verdad del ser, es una verdad racista que busca la eliminación del otro[552].

Por nuestra parte, y según lo que nos consigna, la tarea en este parágrafo es la de presentar una revisión lo más concisa en torno al curso "Vom Wesen der Wahrheit" de 1933/34 sin caer en especulaciones de tipo políticas, raciales, nacionalistas, etc. Nuestra mirada es

---

[550] François Rastier, "Las manos sucias de Heidegger y la extraña derrota de Vattimo" en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía*, Vol. 4 Núm. 8 (2013), p. 33.

[551] *Ibid.*, p. 36.

[552] *Cfr.,* Julio Quesada, "Hermenéutica y Política en Martin Heidegger" en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía*, Vol. 4 Núm. 7 (2013), pp. 33-34. / "Es esta pobreza (desvitalización) de su pensamiento lo que le hace fracasar filosóficamente en algo que atañe a la propia carne del tejido histórico: su pluralidad de contextos violentada, simplificada o aniquilada por la metafísica de la selección radical de los hombres en ras del *Übermensch*. *Sorge* (cuidado del ser) y πόλεμος (lucha por el ser) son las dos caras de la misma hermenéutica fenomenológica de la historicidad cuya identidad o "sí mismo" dependen ontológicamente de la *negación* del otro".

conformemente filosófica —y no significa que desconozcamos deliberadamente los demás niveles de problematización, sino simplemente de una toma de postura y declaración de intenciones[553]. Así, dividimos entonces el curso en dos momentos precisos: el primero, la reiteración de la pregunta por la esencia de la verdad (que nos sirve de "puente" entre la cuestión de la verdad y del lenguaje); y el segundo, el primer despliegue de la pregunta por la esencia del lenguaje por parte de Heidegger en estos primeros años de la década del treinta.

i. La insidiosa y a la vez inevitable pregunta por la *esencia* (de la verdad)

Heidegger comienza la lección preguntando por la esencia de la verdad, así como lo hiciese en las distintas versiones de la conferencia "Vom Wesen der Wahrheit". Otra vez, y es un giro que se mantiene respecto al modo de proceder en la ontología fundamental, por lo que se pregunta no es "lo verdadero", sino por aquello que, en cuanto tal, lo posibilita; es decir, no la pregunta por el "ser-verdadero", más bien por "la esencia de la verdad". Pero plantearse la cuestión de la "esencia" podría considerarse una caída en la futilidad del pensamiento, ya que se estaría abandonando el terreno de lo efectivamente real en aras de una supuesta profundidad e importancia. El autor piensa aquí en el caso de la "esencia del peligro". Nos dice que preocuparse por encontrar la esencia de lo peligroso, la "peligrosidad", y elaborar toda una prolongada y minuciosa discusión al respecto, no sería más que "pasar por alto los peligros efectivamente reales, no estar a la altura de lo peligroso"[554]. Y de igual forma, al cuestionarse por la esencia de la verdad, se descuida lo verdadero en pos de la complicada tarea de comprender su esencia. En ese sentido, la pregunta por la esencia parece ser, con toda razón, una actividad insidiosa [*verfänglich*]. O en palabras Heidegger: "Un esfuerzo vano e infundado, parece, preguntar por la esencia de la verdad, cuando la necesidad de nuestro Dasein nos presiona y lo único que importa es que seamos verdaderos y permanezcamos en la verdad"[555].

---

[553] Por supuesto, hay muchos estudios, y muy buenos además, alrededor del pensamiento de Heidegger en los que sí se busca una suerte de vinculación entre varios niveles de tematización, en este caso, el filosófico y el político —sin contar con el hecho de que con la publicación de los *Cuadernos negros* han salido a la luz otros aspectos del pensar heideggeriano que ayudan a comprender, entre otras cosas, estas lecciones desde una mirada más "íntima", y en donde resaltan consideraciones en corte político. Ahora bien, en uno de los estudios mencionados se resalta el hecho de que estas lecciones de 1933-1934 se enmarcan en lo que el propio Heidegger nombra como "metapolítica". Leemos así: "Heidegger está dispuesto a apoyar con su pensamiento el acontecer histórico. A este respecto, desempeña un papel menor el compromiso como rector de la Universidad de Friburgo, que él asume «contra la voz más interna (GA 94, 110). Lo sorprendente es el ímpetu con el que Heidegger traslada la situación revolucionaria al pensamiento. La «filosofía», dice, ha de ser conducida «al final» (GA 94, 115) y tiene que «preparar» en su lugar lo «completamente otro», la «metapolítica» […] Ahora bien, Heidegger no pudo, ni por asomo, esclarecer con sentido este pensamiento en su exigencia extrema. Las informaciones sobre la «metapolítica» con escasas […] El objeto de esta «metapolítica» es *el* «pueblo histórico», son los alemanes y sólo ellos. Y es este pueblo el que a su vez la desarrolla. El hecho de que Heidegger no defina con mayor precisión el concepto de «metapolítica», no significa que no la desarrollara en cuanto cosa misma. Más bien, cabe afirmar que precisamente las anotaciones de las primeras *Reflexiones*, y no sólo ellas, se dirigen a la «metapolítica». Peter Trawny, "La historia del ser" en *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017, pp. 90-91.

[554] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 1, p. 83. / „die wirklichen Gefahren übersehen, dem Gefährlichen nicht gewachsen sein".

[555] *Id.* / „Ein bodenloses und eitles Unterfangen vollends scheint es, nach dem Wesen der Wahrheit zu fragen, wo die Not unseres Daseins uns bedrängt und es einzig gilt, daß wir selbst wahr seien und in der Wahrheit bleiben".

¿Pero cómo es posible siquiera mantenerse en algo que se considera "verdad" si no se la reconoce, si no se ha determinado adecuadamente lo que reina como su esencia; ¿y cómo nuestro Dasein puede ser verdadero, según instiga Heidegger, sin caer entonces en el engaño o en la no-verdad? Esto quiere decir, sobre todo, que debemos lograr un entendimiento esencial sobre lo que se mienta por "verdad" y "no-verdad", pues de lo contrario fácil resulta confundirse o, en todo caso, hallarse en un terreno en el que se parte de una definición ingenua al respecto. Una vez más, y al igual que en las conferencias, el filósofo alemán emprende una lucha contra el sentido común y la obviedad filosófica —si se permite la expresión— en la que se da por sentado y hasta por sobreentendido aquello que se nombra "verdad" (o "no-verdad"). Es, pues, una defensa de la pregunta por la esencia de la verdad y, en última instancia, por la esencia en cuanto tal. De este modo, continúa Heidegger:

> Precisamente cuando queremos, en la más alta y única pasión, sólo la verdad en nuestro Dasein, no podemos prescindir de conocer qué es la verdad y qué la distingue y la separa de la no-verdad. Por más insidiosa, elevada y vacía que pueda parecer la pregunta por la esencia, el conocimiento de la esencia de la verdad es, sin embargo, *inevitable* [*unumgänglich*].[556]

Digamos, pues, que la pregunta por la esencia hace un llamado para que sea de algún modo correspondida por parte de nuestro Dasein; esto es, si es que, dentro del propio devenir histórico, uno de los objetivos es el de permanecer en la verdad. Para Heidegger, la pregunta por la esencia se convierte, al mismo tiempo, en *insidiosa* e *inevitable*. Mas lo insidioso aún tiene que ser comprendido. La filosofía no puede contentarse con el mero planteamiento de preguntas insidiosas simplemente por el hecho de que sean inevitables. Por lo que hay que discernir con mayor precisión aquello que, en la pregunta por la esencia, hace que parezca una tarea insidiosa.

Se indicó, líneas arriba, que preocuparse por la esencia no es más que, contrariamente, despreocuparse por lo efectivamente real, de lo que, en nuestro Dasein, en primera instancia resulta de la mayor de las importancias; lo que atañe y afecta por hallarse en nuestro circulo de acción más cercano. O en palabras de Heidegger: "Al preguntarnos por la esencia nos convertimos en espectadores y olvidamos la acción y lo efectivamente real"[557]. No obstante, esta es la opinión para quien considera que la pregunta por la esencia no es menos que un jugueteo intelectual, es decir, para quien toda pregunta por la esencia conduce hacia el peligro de la falta de fundamento; un mero perderse en el éter del pensamiento. Y esto ocurre, y de hecho es la constante, "desde que Platón determinó la esencia de las cosas como «Idea»"[558]. Pues como ya sabemos según la tematización que realizamos en el § 5 de la presente investigación, uno de los "cambios" que se gestan en la filosofía de Platón es el de la subyugación de la totalidad de lo ente bajo el dominio de las ideas.

Recordemos, las ideas son, en la interpretación heideggeriana, las precursoras de las cosas; en ellas o, mejor dicho, a través de ellas el ser del ente puede ser comprendido de suyo. La

---

[556] *Ibid.,* p. 84. / „Gerade, wenn wir in höchster und einziger Leidenschaft nur das Wahre unseres Daseins wollen, können wir nicht darauf verzichten, um das zu wissen, was denn Wahrheit ist und was sie von Unwahrheit unterscheidet und scheidet. So verfänglich, verstiegen und leer die Wesensfrage sich ausnimmt, so unumgänglich ist doch ein Wissen um das Wesen der Wahrheit".

[557] *Ibid.,* pp. 84-85. / „Nach dem Wesen fragend werden wir Zuschauer und vergessen das Handeln und die Wirklichkeit zumal".

[558] *Ibid.,* p. 85. / „seitdem Platon das Wesen der Dinge als »Idee« bestimmte".

filosofía desde entonces dirige la mirada no ya hacia el ser de los entes, sino hacia las ideas, y sobre todo hacia la idea de todas las ideas, la idea suprema, a saber: la idea del bien, τὸ ἀγαθόν. La idea se sobrepone al ser; y es más, la idea del bien posibilita o capacita tanto al ser así como a la verdad, por esto que el filósofo alemán las describa como "precursoras". Con la maquinación de las ideas por parte de Platón, y dicho esto tajantemente, surge por vez primera lo que conocemos como "metafísica". Escribe Heidegger:

> cuando preguntamos por la esencia del ser y del no-ocultamiento [la verdad], cuando nuestras preguntas *van más allá* de ellos, entonces damos con lo que tiene el carácter de la *capacitación* […] La capacitación es el *límite* de la filosofía (es decir, la metafísica). A esto que capacita, Platón lo llama ἀγαθόν. Nosotros lo traducimos como el bien.[559]

El "más allá" en que se mantiene la idea suprema, en cuyo dominio posibilita al ser y la verdad, destinó históricamente el propio desarrollo de la filosofía occidental. Desde entonces, la pregunta por la esencia de las cosas no es más sino, y por excelencia, la pregunta de toda la metafísica. Y por una serie de malentendidos, tal pregunta se entiende precisamente como el fútil ejercicio del pensamiento en el que se olvida el terreno del "más acá" y, en su lugar, toda la atención está dirigida hacia el "más allá", o el llamado ámbito de las esencias —como habitualmente aún se difunde en las lecturas en torno a la filosofía de Platón y de la metafísica en general[560].

Sin embargo, lo que aún queda sin establecerse o, mejor, lo que se esconde detrás de este entendimiento para con la esencia es "la pregunta previa […] si con ello se ha alcanzado la esencia como tal, o si esta versión de la esencia como "Idea" no ha sido la causa de un gran error que ha durado siglos"[561]. Para Heidegger —y para utilizar aquí una expresión nietzscheana—, desde luego que se trata más bien de ésto último, es decir: «la historia de un error»[562]. En este sentido, "no es simplemente la pregunta por la esencia la que es insidiosa,

---

[559] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007, § 14, p. 107. / GA 34, § 14, p. 106,

[560] *Cfr., Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»" en Caminos de Bosque, Madrid, Alianza, 2001, p. 162. / GA 5, p. 200. / "Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios Cristian. Pero tampoco cabe la menor duda […] de que los nombres de Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y de los ideales. Este ámbito de lo suprasensible para por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá […] La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final".*

[561] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 1, p. 85. / „die Frage ist doch zuvor, ob damit das Wesen als solches getroffen werde, oder ob diese Fassung des Wesens als »Idee« nicht der Anlaß zu einem großen, jahrhundertelangen Irrtum wurde".

[562] *Cfr.*, Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 51-52. / "1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»). 2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...). 3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense). 4. El mundo verdadero -¿inasequible ? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también

sino solamente la *forma* habitual y largamente establecida de determinar de antemano la *esencia* de la *esencia*, es decir, como una *representación de algo* en general, como un *concepto* e *idea*"[563]. O retomando la expresión del filósofo de Sils-Maria: la historia de un error es, en cuanto tal, insidiosa, pero no así la pregunta por la esencia. Pues para Heidegger, la cuestión ahora es la de determinar con precisión aquello que, en este caso, se comprende por "esencia". Es decir, se precisa entonces de la pregunta por la *esencia de la esencia*.

ii. La pregunta por la esencia y el regreso al comienzo griego

¿Cómo acceder a la esencia de la esencia; ¿cómo la pregunta que se pretende desplegar es, de hecho, una pregunta de acceso? Para ello, el filósofo alemán pone algunos ejemplo o casos en los cuales se suele hablar sobre "la esencia". Escribe en extenso:

> La esencia de nuestro *pueblo* es lo que gobierna en nuestras acciones desde la raíz y en su conjunto, en la medida en que hemos llegado a nosotros mismos. La esencia de nuestro *Estado*: lo que impulsa y asegura a nuestro pueblo como un todo a la estructura de un Dasein duradero que responde por sí mismo y toma acción. La esencia del *trabajo*: lo que impregna el logro de obtener poder sobre el mundo en sus facetas más pequeñas y más grandes, como el empoderamiento de nuestro Dasein. La esencia del *mundo*: lo que asalta nuestro Dasein como un todo, en su profundidad y amplitud; lo que nos aleja de nosotros mismos o nos eleva más allá de nosotros mismos hacia la grandeza de nuestro destino. La esencia del *Dasein humano*: aquello en lo que somos arrojados y nos vinculamos; lo que en nuestro Dasein conquistamos o lo que nos vence; nuestras ocasiones de alegría o cobardía.[564]

Entonces, en cada uno de estos casos encontramos un dominio o gobierno, algo que prevalece y se mantiene cada vez; desde el pueblo hasta el Dasein, desde el Estado hasta el trabajo, y junto con ello el mundo, acaece "la esencia de la totalidad de los entes"[565]. La esencia de la totalidad de los entes gobierna de muchas maneras, como vemos, pero siempre según una directriz que aún no es del todo clara, o al menos en este punto de la lección. Sin embargo, el aspecto positivo para semejante plasticidad de la esencia, por decirlo así, radica

---

desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo). 5. El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! [...] 6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No !, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente ! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zaratustra])".

[563] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 1, p. 85. / „ohne weiteres das Fragen nach dem Wesen verfänglich, sondern einzig und allein die seit langem übliche Art und Weise, *wie* man im voraus das *Wesen des Wesens* bestimmt, eben als *Vorstellen von etwas* im allgemeinen — als *Begriff und Idee".*

[564] *Ibid.*, § 2, p. 86. / „Das Wesen unseres Volkes ist das, was unser Tun und Lassen, sofern wir zu uns selbst gekommen sind, von Grund aus im Ganzen durchherrscht. Das Wesen unseres Staates: was unser Volk als Ganzes in das Gefüge der Dauer eines selbstverantwortlich handelnden Daseinshineinzwingt und festigt. Das Wesen der Arbeit: was den Vollzug der Weltbemächtigung im Kleinsten und Größten als Ermächtigung unseres Daseinsdurch waltet. Das Wesen der Welt: was unser Dasein i m Ganzen, seiner Tiefe und Weite, bedrängt, was uns entweder von uns selbst wegtreibt oder uns über uns hinaushebt in die Größe unseres Schicksals. Das Wesen des menschlichen Daseins: das, worin wir hineingeworfen und hineingebunden sind, was wir da seiend bezwingen oder dem wir unterliegen, was uns ein Jubel ist oder eine Feigheit".

[565] *Id.* / „das Wesen des Seienden im Ganzen".

precisamente en que "Esto no puede ser pensado y representado simplemente en términos vacíos y abstractos, ni puede ser descrito en un sistema de conceptos"[566]. Dicho de otro modo: la esencia no puede ser representada al modo tradicional, sino que se requiere de otro acercamiento para con la misma, uno en el que nos aseguremos la comprensión originaria de la esencia de la esencia.

Para Heidegger —y es algo que conocemos desde nuestra revisión de la serie de conferencias "De la esencia de la verdad"—, la esencia no es, como suele considerarse, algo estático, sino principalmente de carácter dinámico. En los ejemplos pasados, que no son arbitrarios, es posible leer entrelineas que la esencia precisa de un "arrojo" o una "decisión" por parte del Dasein; una suerte de intrepidez tal que repercute en el destino histórico de un pueblo. En ello, hay todo un movimiento de retorno o, tal vez mejor dicho, de conjunta implicación por el hecho de que, según señala el autor, la esencia de lo ente en totalidad

> Sólo puede manifestarse al hacer que los seres humanos y pueblos transformen *el espíritu de la tierra* a través de su poder, sus obras y la forma en que enfrentan su destino. La esencia de los entes sólo se revela cuando el hombre, arraigado en su origen y destino, *la realiza*.[567]

¿Pero qué quiere decir esto exactamente; ¿en qué sentido la esencia de los entes es algo que se realiza? Heidegger piensa aquí en ese "retorno" que es condición de posibilidad para acceder y, por ende, comprende la esencia de la esencia; esto es, el retorno en el que el Dasein, al mantenerse arraigado en su destino, deviene él mismo esencial, y, con ello, la esencia de los entes se realiza. Como leemos en el curso de 1933/34: "La obtención de la esencia de las cosas acontece en la confrontación con los entes, en la medida en que en esta confrontación crecemos o perecemos en la esencia de las cosas"[568]. La esencia es una confrontación dinámica en la que su propio modo de acceso y, por tanto, de obtención depende "En la medida y manera en que nosotros mismos como pueblo y cada individuo en el pueblo se vuelven esenciales en el Dasein"[569]. En ese sentido, pues, la pregunta por la esencia de la esencia debe dirigirse hacia el esclarecimiento de tal "confrontación" entre los entes en su conjunto. El Dasein tiene que enfrentarse con aquello que, paradójicamente, lo hace esencial.

Es precisamente en este punto donde el filósofo de Friburgo sitúa el desafío y el coraje [*Mut*] de nuestro Dasein. Pues la pregunta por la esencia no es, como se creyese otrora, el abandono del mundo, acaso más bien el abate definitivo según el cual se busca el propio devenir esencial del Dasein. Es la toma de postura en medio del acontecer del mundo o, escribe Heidegger, "ese preguntar que nos mantiene implacablemente en lo efectivamente real y nos impulsa a tomar una decisión allí"[570]. En la decisión se mide el coraje del Dasein; si éste lo posee y está a la altura de la pregunta por la esencia, entonces comprende que "La

---

[566] *Id.* / „läßt sich nicht in leeren Begriffen zusammendenken und vorstellen und in einem System von Begriffen darstellen".

[567] *Ibid.,* pp. 86-87. / „läßt es sich nur herausstellen, indem Menschen, Völker in ihrem Machtgefüge, in ihren Werken, in der Art, wie sie ihr Schicksal tragen, den Geist der Erde verwandeln. Das Wesen des Seienden kommt nur an den Tag, indem der Mensch, gewurzelt in seiner Herkunft und Bestimmung, das Wesen erwirkt".

[568] *Ibid.,* p. 87. / „Die *Erwirkung des Wesens* der Dinge geschieht in der *Auseinandersetzung* mit dem Seienden, sofern wir in dieser am Wesen der Dinge wachsen oder daran zugrundegehen".

[569] *Id.* / „in der Art und dem Ausmaß, in dem wir selbst als Volk und jeder Einzelne im Volk im Dasein *wesentlich* werden".

[570] *Ibid.,* p. 88. / „jenes Fragen, das uns ohne Umschweife in der Wirklichkeit hält und da zur Entscheidung zwingt".

esencia no es lo que se puede aprehender de forma representativa, pues toda representación es un dejar de lado [*alles Vor-stellen ist weg-stellen*]"[571].

De este modo, la pregunta por la esencia es una pregunta de *acceso* siempre y cuando no pretenda dejarla de lado, representándola como se ha hecho durante todo el despliegue de la metafísica tradicional. Sino que la pregunta por la esencia debe enfrentarla en el ámbito más originario. No hay cabida para la representación [*Vorstellung*], por ello que el filósofo alemán hable de *realización* o *poner en marcha* [*Erwirkung*] la esencia de la esencia. Lo cual implica, en el fondo, que "La pregunta misma resuena en nuestro Dasein, y lo ha hecho durante generaciones, desde que nuestro Dasein adquirió su posición fundamental a través del comienzo de la filosofía griega"[572]. ¿Y cuál es este comienzo? Para Heidegger, tal comienzo no podría ser otro sino aquel que ocurre en el momento mismo en que Heráclito entra en escena en el río del pensamiento occidental.

La pregunta por la esencia se convierte en el necesario diálogo con el comienzo griego, particularmente con la figura del filósofo de Éfeso. En él, hallamos el origen de la confrontación de la esencia de la totalidad de los entes, a saber: la lucha (Πόλεμος) en cuanto *esencia* de la esencia.

iii. Heráclito en escena: sobre el significado de Πόλεμος

Hay buenas razones para detenernos y prestar nuestra atención, aunque sea brevemente, en este regreso al comienzo griego de la filosofía. Entre ellas, tenemos la entrada en escena de Heráclito en la reflexión heideggeriana; su influencia es crucial para la consolidación de la *Kehre*. De hecho, la lectura sobre Heráclito y Parménides, que son considerados precisamente como los pensadores iniciales (posteriormente se suma la figura de Anaximandro[573]), se encuadra en otro de los caminos a través de los cuales se despliega la pregunta por la esencia de la verdad y del lenguaje, pero esto, sabemos, durante los primeros años de la década de 1940[574] —al mismo tiempo, se tratan de los últimos cursos que Heidegger imparte en la Universidad de Friburgo, justamente un par de años antes de la prohibición docente. Su revisión sobrepasa los límites e intenciones de la investigación. Pero al menos es importante mantener en mente el hecho de que, en estos primeros años de la década del treinta, Heráclito

[571] *Id.* / „Das Wesen ist nicht, was vorgestellt, erfaßt werden könnte, denn alles Vor-stellen ist weg-stellen".

[572] *Ibid.*, p. 89. / „Die Frage selbst schwingt in unserem Dasein — und das seit Geschlechtern, seit unser Dasein seine Grundstellung durch den Anfang der griechischen Philosophie erhalten hat".

[573] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005, § 1, p. 5-6. / GA 54, § 1, pp. 1-2. / "Parménides y Heráclito son los nombres de los pensadores contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a.C., que piensan lo verdadero en una única copertenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial […] lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente. Llamamos, por lo tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época […] El primer pensador inicial se llama Anaximandro. Los otros dos pensadores -los únicos, además de Anaximandro- son Parménides y Heráclito".

[574] *Cfr.,* Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, México, Akal, 2021, p. 100. / "[…] para el Heidegger posterior a 1930, coincide con la pregunta por la esencia del lenguaje. Esta tarea, cuyo principal cometido puede resumirse en la «liberación del *lógos* originario», estuvo claramente marcada por el abandono de las interpretaciones platónico-aristotélicas del *lógos*, y paralelamente, por la lectura de los pensadores iniciales como Heráclito y Parménides".

toma fuerza en la filosofía del maestro de la Selva Negra; en este caso, sin embargo, no al respecto del lenguaje, pero sí en torno a la esencia de lo ente en totalidad.

Así pues, lo primero que hace Heidegger es incitar a que escuchemos una de las voces, dice, del "gran comienzo". Únicamente con el coraje por lo originario de nuestro Dasein, escribe, "Entonces escuchamos aquel dicho que da la primera y decisiva gran respuesta a nuestra pregunta sobre en qué consiste y qué es la esencia de los entes"[575]. Este dicho corresponde al fragmento heraclíteo número 53, según la clasificación canónica de Diels-Kranz, el cual reza de la siguiente manera:

> «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους».[576]

Ofrecemos dos traducciones al español: una convencional, de Alberto Bernabé; y otra más interpretativa proporcionada por el italiano Giorgio Colli. Esto con el fin de que nos sea quizá más clara la manera en que Heidegger trabaja con los autores de la tradición; esto es, y como ya hemos indicado en otro momento, sin seguir un canon establecido, sino haciendo que los mismos autores nos hablen de nuevo desde ese comienzo originario de la filosofía occidental.

> «La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres».[577]
>
> «Pólemos es el padre de todas las cosas, el rey universal, que presenta a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres».[578]

Para Heidegger, este fragmento ha sufrido una serie de fatídicas incomprensiones y degradaciones. De hecho, podemos decir, siguiendo su opinión, que la divulgación de la palabra de Heráclito sólo ha conseguido precisamente lo contrario, que caiga en el olvido por fuerza de su corrupción y uso frecuente, pero en el que no se comprende del todo. Así lo señala en la lección: "La guerra, la lucha es el padre de todas las cosas. Más allá de esto, no se sabe qué más decir, y esta cita fragmentaria se suele referir en ocasiones en las que se disculpan, por así decirlo, de que haya habido discordia"[579]. Puesto en otros términos: el fragmento de Heráclito sobre πόλεμος se comprende, las más de las veces, en el sentido por demás llano de que la "lucha" es algo que sencillamente ocurre de vez en cuando, sin mayores o menores implicaciones. La lucha [πόλεμος] acontece, pero, ¿qué más podemos informar al respecto?

Heidegger divide la interpretación del fragmento en dos partes. En la primera, se centra en la explicación sobre el poder de "generación" y "preservación" por parte de πόλεμος, la lucha; y en la segunda, sobre el modo en que se ejerce tal gobierno de πόλεμος para con lo ente en totalidad. Veamos esto.

---

[575] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 3, p. 89. / „dann hören wir jenen Spruch, der die erste und entscheidende große Antwort gibt auf unsere Frage, worin das Wesen des Seienden bestehe und wese".
[576] *Ibid.*, pp. 89-89.
[577] Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2010, 29 (53), p. 133.
[578] Giorgio Colli, *La sabiduría griega III: Heráclito*, Barcelona, Trotta, 2010, 14 [A 19], p. 33.
[579] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 3, p. 90. / „Krieg, Kampf ist der Vater aller Dinge — mehr weiß man nicht zu berichten und zitiert dieses Bruchstück meistens bei Gelegenheiten, wo man sich so gleichsam entschuldigt, daß es Zwietracht gegeben habe".

¿Qué significa esta primera palabra que encontramos en el dicho de Heráclito; ¿qué es o qué se quiere dar a entender con esto: πόλεμος? En primer lugar, "Lo que se quiere decir aquí no es el suceso externo y la preeminencia de lo "militar", sino lo decisivo: el enfrentamiento contra el enemigo. Hemos traducido con «lucha» [«Kampf»], para retener lo esencial"[580]. Heidegger es insistente en que no se comprenda en el sentido habitual de "guerra" al que podemos recurrir en una primera lectura, es decir, como si πόλεμος significase una suerte de enfrentamiento de orden militar o algo por el estilo. Por esto, y como él mismo acota, se decanta mejor por traducir no como "guerra", sino más bien como "lucha", con lo cual se despacha cualquier connotación militar o armamentística. Asimismo, πόλεμος no puede ser nivelado con ἀγών, esto es, con un sentido de enfrentamiento competitivo entre dos agentes que hacen, únicamente en ese momento, de rivales o adversarios en donde se busca que alguno de los dos resulte vencedor. Nada de esto; no se trata de un simple juego. Más bien, escribe el autor, "Es importante tomar en serio la lucha, donde el oponente no es un compañero sino un enemigo. La lucha implica resistir y enfrentarse al enemigo, o más claramente, permanecer en el enfrentamiento"[581]. Πόλεμος, la lucha, es un estar en la permanencia del enfrentamiento contra el enemigo, siempre como algo de la mayor importancia, y no llanamente como algo que ocurre de vez en cuanto —como es el caso del ἀγών en tanto contienda o disputa con un fin competitivo.

¿Pero quién es el enemigo; ¿contra quién o quiénes es que la lucha persiste? Heidegger no nos dice mucho al respecto. De hecho, es un pasaje un tanto escabroso porque la interpretación puede ir por distintos caminos, y uno de ellos es el de tinte político y además en clave nacionalsocialista, como ya hicimos mención. Pero antes de hacer cualquier valoración, leamos lo que está efectivamente en las lecciones:

> Un enemigo es toda persona que representa una amenaza esencial para el Dasein del pueblo y sus miembros individuales. El enemigo no tiene por qué ser externo, y el enemigo externo ni siquiera es el más peligroso […] El enemigo puede haberse adherido a las raíces más profundas del Dasein de un pueblo y puede ponerse en contra de la propia esencia de este pueblo y actuar contra él. La lucha es tanto más aguda, más dura y más difícil cuanto que sólo consiste en una mínima parte en contraatacar; a menudo es mucho más difícil y fatigoso divisar al enemigo, mantenerse listo para el ataque, cultivar e intensificar una constante disposición y preparar el ataque, mirando a lo lejos con el objetivo del exterminio total.[582]

Esta cita es por demás peculiar (por no decir brutal) y difícil de comprender por el hecho de que, leyendo el contenido del curso, y sobre todo de este parágrafo en específico, pareciese

---

[580] *Id.* / „Gemeint ist dabei nicht das äußere Vorkommnis und die Voranstellung des »Militärischen«, sondern das Entscheidende: das Stehen gegen den Feind. Wir haben mit »Kampf« übersetzt, um das Wesentliche festzuhalten".

[581] *Id.* „es gilt Ernst in dem Kampf, der Gegner ist nicht ein Partner, sondern Feind. Der Kampf als Stehen gegen den Feind, deutlicher: das Durchstehen in der Auseinandersetzung".

[582] *Ibid.*, p. 90-91. „Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere [...] Der Feind kann in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. U m so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen".

que se tratan de dos párrafos que, al final de cuentas, quedan aislados del resto del contenido y la tematización sobre Heráclito. Es algo que Heidegger apunta y después no vuelve sobre ello ni ofrece mayores explicaciones de lo que se debe aquí entender correctamente por el "enemigo". Es, digamos, una cuestión abierta. Nuestra hipótesis al respecto es que, por el ya comentado ambiente político, el filósofo realizaba este tipo de alusiones muy *ad hoc* para los intereses del partido en turno, pero sin querer comprometerse o hacer más alusiones precisas acerca de quién es el enemigo del Dasein; por esto que el pasaje se preste para diversas interpretaciones[583]. Lo cierto es que, y es algo que ya mencionamos, los detractores de Heidegger sólo se sirven de estas pocas líneas para atacar y echar por la borda todo el resto del contenido de las lecciones, que es un proceder hermenéutico al menos ardoroso —se contentan, pues, con el estruendo e infortunio de la última frase.

Sin embargo, lo importante en lo respecta a la interpretación del filósofo de Éfeso es que la persistencia es parte fundamental de πόλεμος, de la lucha. Lo esencial de la esencia es, pues, la permanencia o, quizás, la preservación de la totalidad de los entes, que éstos sean lo que son en su conjunto. No es una lucha ejercida exclusivamente por parte del hombre en determinada ocasión en particular, sino de todo lo ente en cuanto tal. Escribe Heidegger:

> πόλεμος, la lucha (preservación en la confrontación con el enemigo) abarca y atraviesa πάντα, todo; πάντων, el ser en su totalidad, todo en conjunto [...] no se refiere sólo a la lucha como comportamiento humano, sino a todos los *entes*. Y la lucha, a su vez, no es simplemente un fenómeno acompañante […] sino esto: lo que determina a los entes en totalidad, lo determina de manera destacada. Y esto cada vez en dos formas diferentes.[584]

Recordando el fragmento heraclíteo, de πόλεμος se nos dicen dos cosas muy precisas: por un lado, que es "padre" [πατήρ] y, por el otro lado, que es "rey" [βασιλεύς]. Pero en la interpretación de Heidegger, empero, no se tratan de dos características por separado, es decir, que πόλεμος sea entonces "padre" y, *además*, "rey", de suerte que puedan prescindirse mutuamente como si se tratasen de alguna suerte de atributos que han sido otorgados separadamente. Más bien, la alusión "πατήρ—βασιλεύς ["padre…rey"] no significa simplemente que además del "padre", progenitor, está también el gobernante; sino que se distinguen nítidamente y al mismo tiempo se ponen en relación"[585]. Puesto en otros términos: la lucha, πόλεμος, es tanto padre así como gobernante porque ejerce simultáneamente un doble poder sobre la totalidad de lo ente en su conjunto, a saber: los genera en cuanto padre

---

[583] De hecho, Peter Trawny tiene una consideración bastante cercana a la nuestra (o nosotros a la suya; aunque lo cierto es que este referencia se descubrió posteriormente a la redacción de esta parte de la investigación) cuando señala lo siguiente: "Así pues, al «enemigo» de la «esencia» se le sale al paso con la «aniquilación completa». El discurso, que no tiene nada que ver con la sentencia de Heráclito, sin duda es brutal. Posiblemente Heidegger quiere congraciarse con quienes ahora, en su momento, ostentan el poder. En efecto, la semántica de esta formulación es actual […] Por tanto, ¿no es necesario designar al «enemigo» con mayor precisión? Heidegger calla". Peter Trawny, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona Herder, 2015, pp. 121-122.

[584] *Ibid.*, p. 91. / „πόλεμος, Kampf (gegen den Feind durchstehen) umgreift und durchzieht πάντα, alles; πάντων — das Seiende insgesamt, alles im Ganzen [...] er betrifft nicht etwa nur das Kämpfen als menschliches Verhalten, sondern alles Seiende. Und der Kampf ist wiederum nicht etwa eine bloße Begleiterscheinung […] sondern dieses: was das Seiende im Ganzen bestimmt, bestimmt es in ausgezeichneter Weise. Und dieses jedesmal in zwei verschiedenen Gestalten".

[585] *Id.* / „πατήρ — βασιλεύς, nicht nur neben »Vater«, Erzieher, auch noch Beherrscher, sondern scharf gegeneinander abgesetzt."

y, a una, los preserva en aquello que éstos son bajo su dominio, es decir, en cuanto rey o gobernante. Πόλεμος tiene un significado harto profundo, escribe Heidegger. Pues "La lucha no solo deja que el ente sea lo que es […] sino que también gobierna su permanencia; el ente sólo es en su constancia y presencia cuando es conservado y gobernado por la lucha como su soberano"[586].

Esta primera parte de la interpretación heideggeriana nos señala expresamente no otra cosa sino que la totalidad de lo ente en su conjunto queda determinada esencialmente por la lucha. Es más, y como ya es posible leer entre líneas, la lucha [Πόλεμος] es lo esencial de la esencia de los entes, es decir: la esencia de la esencia. Según indicamos, la esencia no es algo estático, sino profundamente *dinámico*, por esto que se hablase en un primer momento de una realización para con la misma; la cual hallamos ahora justamente en el modo en que πόλεμος ejerce su doble poder sobre los entes en la medida en que, a la vez, los genera y los preserva. Allí el ocurrir de la esencia de la esencia. Pero esto se explica con mayor detalle en la segunda parte de la interpretación de la palabra de Heráclito.

Continúa Heidegger: "De πόλεμος se dice: ἔδειξε—ἐποίησε; nosotros traducimos: expone, permite salir (y complementamos: «en la apertura»). Normalmente y lo «correcto» sería: "engendra", "crea". Sin embargo, nuestra traducción debería clarificar el sentido propiamente griego de las palabras"[587]. No hay que pensar aquí en el sentido por demás habitual en filosofía de "causa" y "efecto" para con el poder de πόλεμος. No es que la lucha produzca algún resultado por medio de su realización. Más bien, lo que se indica en la traducción heideggeriana es más o menos la cuestión acerca de cómo los entes, por mor de la lucha, son lo que efectivamente son, cada uno y en su conjunto. Por lo que debemos ante todo alejarnos de la comprensión de Heráclito desde un punto de mira metafísico tradicional. En su lugar, la cuestión es la de lograr penetrar en el sentido griego según el cual, en el dicho heraclíteo, los entes llegan al ser (esto es, se vuelven lo que ellos mismos son) a través de la lucha, πόλεμος. Leemos entonces: "El sentido del ser implica: haber sido expuesto —específicamente como una estructura acuñada, limitada y persistente— en la *visibilidad*, o mejor: en la *perceptibilidad*. Lo expuesto y designado en su pertenencia a los entes, «es»"[588]. Y para Heidegger, el otro término con el que se describe a πόλεμος, ἐποίησε, tiene un significado del todo acorde con esto último. Escribe: "en esto, no debe verse la mera ejecución del hacer, sino más bien que el hacer, el *producir* [*Her-stellen*], realiza la tarea fundamental de poner algo, en cuanto terminado y reposando en sí mismo, en la disponibilidad y perceptibilidad"[589]. Esto quiere decir, pues, que la totalidad de lo ente persiste y se mantiene en tal modo de comparencia por el poder de πόλεμος, a saber: la presencia [*Anwesenheit*].

---

[586] *Ibid.,* pp. 90-91. / „Der Kampf läßt nicht nur das Seiende zudem, was es je dann ist [...] sondern er beherrscht auch den Bestand; das Seiende ist nur in seiner Beständigkeit und Anwesenheit, wenn es durch den Kampf als seinen Beherrscher bewahrt und verwaltet wird".

[587] *Ibid.,* p. 93. / „Vom πόλεμος wird gesagt: έδειξε — έποίησε; wir übersetzen: erstellt heraus, er läßt hervorkommen (und ergänzten dabei: »in die Offenbarkeit«). Gewöhnlich und »richtig«: er »zeugt«, er »macht«. Unsere Übersetzung jedoch sollte den eigentlich griechischen Sinn der Worte verdeutlichen".

[588] *Id.* / „Der Sinn des Seins besagt es: Herausgestelltheit — nämlich als geprägtes, begrenztes, bestandhaftes Gebilde — in die Sichtbarkeit, besser: Vernehmbarkeit. Was so herausgestellt und angewiesen ist in seine Zugehörigkeit zum »Seienden«, das »ist«".

[589] *Id.* / „daran ist nicht so sehr der bloße Vollzug des Machens zu sehen, sondern daß das Machen, *Her-stellen*, die Grundleistung vollbringt, etwas als fertig in sich ruhend in die *Verfügbarkeit* und *Vernehmbarkeit* zu stellen".

Por ello, para los griegos el ser desde antaño se concibe primariamente en el sentido de la "presencia". Lo ente en su conjunto no es más sino aquello colocado o expuesto en la apertura del propio ser, que es su presencia en cuanto tal. Pero esto es posibilitado justamente por la lucha, πόλεμος. Éste se erige incluso por encima del ser. De hecho, la remisión al fragmento heraclíteo por parte de Heidegger puede leerse como una suerte de intento por distanciarse de la comprensión de la esencia que, como ya apuntamos, ha estado dominada por el entendimiento platónico tradicional, en donde, recordamos una vez más, la esencia se muestra ya siempre estática y etérea; y es también quien rige o se coloca por encima tanto del ser y de la verdad. En cambio, con esta interpretación del pensamiento de Heráclito, entre otras cuestiones, se logra romper con tal determinación para con la esencia y, en su lugar, se habilita el camino para comprenderla como una continua y perseverante lucha cuyo poder rige la totalidad de los entes y, a una con ello, al ser en general. Pero no en un sentido metafísico, o no al menos según lo que dicta la tradición. Así lo leemos en palabras de Heidegger:

> Ser: presencia acuñadamente persistente. Así es como se hace evidente por primera vez cómo la lucha, en el ejercicio de su poder, domina el ser de los entes como tal directamente, porque la lucha se muestra como: poner o exponer lo ente en el ser y mantenerlo allí, permitiéndolo surgir para luego retenerlo. *El origen del ser*.[590]

El resultado no es menos que llamativo en este punto de la lección. La palabra inicial de Heráclito es la expresión del poder superior bajo el cual no ya sólo los entes en su conjunto, sino el ser en cuanto tal se halla en todo momento dominados y resguardarnos. El viraje respecto a la concepción habitual de la esencia yace justamente en el carácter *dinámico* para con ésta, a saber: en la lucha ejercida por πόλεμος. Él y sólo él es quien "pone en el ser y lo mantiene allí; conforma la esencia del ser de tal manera que impregna todo ente con un carácter decisivo, esa constante nitidez del "esto o aquello"; o ellos o yo; mantenerse en pie o caer"[591]. O puesto en breve: el poder de πόλεμος es aquello que inicial y originariamente hace surgir y mantiene en constante lucha configurando así el ámbito de lo efectivamente real y, podemos decir también, el ámbito del propio ser, el de su constante y perseverante presencia; mas no ya estática, inamovible, acaso más bien dinámica y en donde todas las cosas, los entes, hallan su lugar, su identidad y su adversario.

El carácter originario [*Ursprunscharakter*] de πόλεμος nos indica lo siguiente: "La esencia del ser es la lucha; cada ser pasa por la decisión, la victoria y la derrota"[592]. Y esto no es más que un guiño para con la ya durante estos años en ciernes narrativa histórica para del ser, la *Kehre*. En el curso de verano de 1935, titulado *Introducción a la metafísica*, leemos la siguiente reflexión por parte de Heidegger, y en donde recupera sucintamente la cuestión de Heráclito y πόλεμος:

---

[590] *Id.* / „Sein: geprägte bestandhafte Anwesenheit. So allererst wird deutlich, wie unmittelbar der Kampf im Walten seiner Macht das Sein des Seienden als solches durchherrscht, denn
Kampf erweist sich als: ins Sein stellen und darinhalten, indem er es entspringen läßt, um es doch festzuhalten. *Ursprung des Seins*".

[591] *Ibid.,* pp. 94-95. / „stellt ins Sein und hältdarin; er macht das Wesen des Seins aus, und zwar derart, daß er alles Seiende mit Entscheidungscharakter durchsetzt, jener ständigen Schärfe des Entweder-Oder; entweder die oder ich; entweder Stehen oder Fallen".

[592] *Ibid.,* p. 94. / „Das Wesen des Seins ist Kampf; jedes Sein geht durch Entscheidung, Sieg und Niederlage hindurch".

> La lucha primeramente proyecta y desarrolla lo in-audito, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado. Después serán los productores, los poetas, pensadores y hombres de Estado los que sostendrán esta lucha. Contra la fuerza imperante que los somete, ellos arrojan el bloque de sus obras y en ésta conjuran al mundo que así queda manifiesto. Sólo con estas obras, la fuerza imperante, la φύσις, se vuelve estable en lo presente. Sólo entonces el ente como tal llega al ser. Este devenir del mundo es propiamente la *historia*. La lucha no solamente engendra el ente sino que sólo ella lo mantiene también en su estabilidad.[593]

Si el filósofo de Éfeso es un pensador inicial lo es justamente porque en su palabra se gesta el propio advenir de la historia del ser, que conocemos por lo transmitido en la tradición metafísica, desde luego. Pero para Heidegger se requiere de un regreso, un viraje propiamente dicho, una *Kehre*, y pensar entonces adecuadamente tal narrativa desde la perspectiva del *Ereignis*. No obstante, esto es una idea que tendremos que desarrollar con mayor precisión en la parte final de nuestra investigación.

Por lo pronto, bástese con indicar que con el poder diferenciador de πόλεμος, en donde el ser halla su lugar en tanto que presencia, y los entes son expuestos en esa apertura, damos respuesta a lo que Heidegger cuestionaba al inicio de las lecciones sobre la esencia de la esencia. Asimismo, lo que realiza la lucha no es una escisión insalvable entre los entes, sino que les otorga su propio ser y, con ello, su identidad diferenciadora para con los demás entes. Es decir, "La constituye, es conjunción [λόγος]. Πόλεμος y λόγος son lo mismo"[594]. Con lo cual, pues, se establece así el puente entre la incursión en el pensamiento de Heráclito y la primera parte del proyecto de *conmoción* de la lógica, pues despunta uno de los sentidos primigenios de λόγος, que es precisamente el de "reunión" o "colección" [*Sammlung*] para con lo abierto, según veremos en lo que resta del parágrafo.

b. La pregunta por la esencia del lenguaje

Heidegger comienza la reflexión del § 5 destacando el vínculo [*Gebundenheit*] que guarda el hombre con la necesidad [*Notwendigkeit*] del lenguaje; otorgándole así una particularidad constitutiva en comparación con los animales. El animal, escribe, "no habla, porque no puede hablar. Y no puede, porque no necesita hablar. No necesita hablar, porque no tiene que hacerlo. No tiene que hacerlo, porque no está en la necesidad *perteneciente*. No está en tal necesidad, porque no se ve *obligado*"[595]. Si bien es una tesis por demás polémica y que, incluso, puede causar cierto revuelo en algunos ámbitos de pensamiento, lo que se quiere indiciar con ello no es, de entrada, una toma de postura en corte antropológico o hasta biológico. No es ninguna especie de declaración de superioridad o de jerarquía, o algo por el estilo. Más bien, podemos decir que se trata de una "localización" ontológica para con ser del hombre, algo que responde por la esencia de éste dentro del conjunto de la totalidad de lo ente. El hombre no habla porque, obviamente, pueda hacerlo por medio de expresiones, locuciones y palabras; porque pueda emitir determinados sonidos articulados de alguna manera para que sean así ininteligibles para los demás hombres. Si este fuera el caso,

[593] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*…, pp. 63-64. / GA 40, pp. 66-67.
[594] *Ibid.*, p. 63. / GA 40, p. 66.
[595] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 100. / „spricht nicht, weil es nicht sprechen kann. Und es kann nicht, weil es nicht zu sprechen braucht. Es braucht nicht zu sprechen, weil es nicht muß. Es muß nicht, weil es nicht in der *zugehörigen* Not ist".

entonces se tendría que admitir, sin mayores reparos o inconvenientes, que los animales en cierto sentido también hablan, o al menos lo hacen análogamente.

Sin embargo, no basta con señalar que el lenguaje es la nota esencia del hombre porque, de hecho, éste habla desde los primeros años de su vida en el mundo. Sino que hay buenas razones para pensar, como lo sugiere Heidegger, que el hombre se ve obligado y, al mismo tiempo, se halla vinculado con la necesidad de hablar, esto en tanto que pertenencia suya. La sugerencia que se nos hace es que el hombre habla no únicamente porque, como se suele expresar, tiene lenguaje, porque es un ente que posee lenguaje —y aquí es inevitable no pensar, una vez más, en la definición aristotélica «ζώον λόγον ἔχον»—, acaso más bien porque ese "tener lenguaje" esconde un significado mucho más originario, sentido según el cual puede comprenderse que el hombre habla porque tiene la necesidad de hacerlo y, aun así, pueda *guardar silencio* por mor de sí mismo. Pareciese, o al menos puede sospecharse, que lo verdaderamente importante no es tanto la capacidad de hablar, misma que se asume sin más, sino aquello que, en primera instancia, resulta todo lo contrario, esto es: el callar. Aquí yace una de las diferencias fundamentales en entre el hombre y el animal, así como una vía para encaminarse hacia una comprensión mejor lograda para con el lenguaje en tanto nota esencial del ser del hombre.

Es necesario, pues, preguntarse por la esencia del lenguaje desde esta sugerencia directriz. Para ello, adelantábamos también, es preciso poner en tela de juicio la representación reinante del lenguaje, misma que, para Heidegger, hunde sus raíces en lo desde antaño conocemos como "gramática". En breve, lo que emprende el filósofo de Friburgo durante el § 5 del curso de 1933/34 es el primer paso dentro del ya anunciado proyecto de *conmoción* de la lógica, que es el trabajo previo de sacar de quicio a la representación gramatical del lenguaje.

i. La *conmoción* de la gramática

Para Heidegger, la representación del lenguaje que en la mayoría de los ámbitos del pensamiento es dada por sentado y se asume sin más, si no es que en todos, es aquella proporcionada por la gramática. Esto no es dicho, empero, como una crítica para con la "validez" de tal disciplina, o que se crea que lo analizado "gramáticamente" tenga que ser conmocionado porque carezca de sustento y que además no aporte nada en lo absoluto. Más bien, el interés de Heidegger en este contexto, o el problema que detecta, es la pretensión por comprender el lenguaje desde ese ámbito, como si la gramática pudiese responder por la pregunta por la esencia del lenguaje. Hablando en términos generalísimos, la gramática se concibe como "la doctrina de los elementos, estructuras y reglas estructurales de un idioma; grupos de oraciones, oraciones individuales aisladas y tipos de oraciones; divididas en grupos de palabras, palabras individuales; éstas en sílabas y letras, γράμμα, de ahí el nombre"[596]. La gramática proporciona aquí justamente el armazón estructural del lenguaje, y más específicamente de algún determinado lenguaje en el sentido de un "idioma". En este sentido, aquello por lo que puede dar respuesta esta disciplina se halla simplemente en la superficie para con todo lo que entraña el propio "lenguaje"; la pregunta por su esencia no puede ser más que una pregunta sin respuesta para la gramática.

[596] *Ibid.,* p. 102. / „die Lehre von den Elementen und Gefügen und Gefüge regeln einer Sprache; aufgelöste Satzgruppen, herausgelöste einzelne Sätze und Satzarten; zerlegt in Wortgruppen, einzelne Wörter; diese in Silben und Buchstaben, γράμμα, daher der Name".

No obstante, aún no hay que despechar la concepción gramatical del lenguaje. Antes, y como sugiere Heidegger, es tarea necesaria reconocer la procedencia de la misma en el pensamiento griego, y con ello sacar a la luz el lugar que ocupa el lenguaje dentro de tal representación. Como leemos, la gramática "se desarrolla en la época de la sofística y la retórica griegas y encontró su forma decisiva a través de Platón y Aristóteles"[597], por lo que se halla en el ámbito cotidiano del lenguaje, esto es, en discurrir público y compartido entre los griegos. Se vivía con intensidad el encuentro dialógico con los otros ciudadanos, vivencia en la que es imposible no pensar, una vez más, en la retórica, pero no en tanto que técnica para el buen discurso, sino como un modo concreto del estar-unos-con-otros; convirtiéndola así en una posibilidad para con el ser del Dasein —como ya analizamos en la primera parte del § 2 de nuestra investigación. En breve, la gramática tiene su origen en la experiencia griega, y "[en] la base de esta experiencia yace: el hablar, el discurso que es un hablar con los otros, negociar públicamente, debatir, la asamblea popular, el juicio; el hablar de este tipo es opinar y deliberar públicamente, reflexionar y *pensar*"[598]. Según recuperamos en la revisión de la *Retórica* de Aristóteles, Heidegger vuelve a hacer hincapié en que los griegos "*Se tomaron en serio las posibilidades de hablar*"[599].

Lo importante de este sucinto rastrero es el hecho de que, para los griegos, el lenguaje se concibe como algo de lo más accesible y tangible, aunque esto pueda sonar del todo obvio. El lenguaje es dado. No parece ser nada extraño el afirmar que, efectivamente, «hay lenguaje», pero ¿de qué manera es que lo encontramos? O una pregunta tal vez más decisiva: ¿cuál es el modo de ser del lenguaje? Heidegger responde. Dentro de los albores mismos de aquello que podemos considerar como "la ontología griega", y de modo correspondiente, el lenguaje *es* un ente más dentro del mundo. Su modo de ser es el de la "presencia". Así lo leemos en la lección:

> […] la consideración se dirige hacia el *habla* [*Rede*], el *lenguaje* [*Sprechen*], como lo más tangible y perceptible sensorialmente […] "es" de la manera en que los griegos entendían el ser del ente: una presencia disponible, moldeada y duradera de algo. El lenguaje es algo presente y, por lo tanto, se descompone y se compone en partes y estructuras delimitadas; y al hacerlo, de nuevo es importante subrayar lo que es más constante en cada caso y lo que sigue siendo la estructura básica más simple en el sentido de la concepción griega del ser.[600]

El lenguaje puede ser estudiado porque se muestra como algo ya siempre presente; en una consistencia perdurable que garantiza el poder componer y descomponerlo en determinadas

---

[597] *Id.* / „bildet sich aus im Zeitalter der griechischen Sophistik und Rhetorik und fand ihre maßgebliche Form durch Platon und Aristoteles".

[598] *Id.* / „Zugrunde liegt die Erfahrung: sprechen, reden ist miteinandersprechen, öffentlich verhandeln, beraten, Volksversammlung, Gerichtsverhandlung; das Sprechen solcher Art ist das öffentliche Meinen und Beratschlagen, Überlegen und *Denken*".

[599] Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18], Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2002, p. 109. / „*Sie machten Ernst mit den Möglichkeiten des Sprechens*".

[600] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, pp. 102-103. / „stößt die Betrachtung auf die Rede, das Sprechen, als das nächst Greifbare und sinnlich Vernehmbare [...] es »ist« so, wie die Griechen das Sein des Seienden verstanden: verfügbare, geprägte, beständige Anwesenheit von etwas. Die Sprache ist etwas Vorhandenes und wird so nach begrenzbaren Stücken und Gebilden zerlegt und gefügt; und dabei kommt es wieder darauf an, das jeweils Beständigste und das bleibende einfachste Grundgefüge im Sinne der Seins Auffassung der Griechen herauszustellen".

estructuras, reglas de formación y constitución para la correcta escritura. La palabra escrita, o la letra, γράμμα, en cuanto elemento mínimo del lenguaje, es justamente aquello que, desde antaño, otorga solidez y sustento al estudio del lenguaje que inaugurase en su momento el pensamiento griego en lo que conocemos como «gramática», γραμματική.

Habría que concebir entonces al lenguaje bajo el velo del modo de ser de la presencia para poder desplegar un estudio "riguroso" en torno al mismo. Pues, de otra manera, "en el curso del hablar, el lenguaje se derrama hasta perder su consistencia. Por esto la ciencia del lenguaje se entiende como gramática hasta nuestros días"[601]. De este modo, es notable el hecho de que, en este panorama griego, el lenguaje escrito tomase el control sobre el lenguaje hablado; si bien éste no era despreciado, pues baste con mencionar el espectacular desarrollo de la sofística y de la retórica, lo cierto es que, aun así, la palabra escrita, γράμμα, proporcionaba, como dijimos, un sustento tangible desde el cual asir y dirigir la reflexión sobre el lenguaje. Los griegos tienen, por así decirlo, una marcada fascinación por todo aquello que "es" de acuerdo con su propio modo de comprensión del ser de los entes, es decir, la presencia. El lenguaje hablado, si bien también "es", se muestra ya más bien lábil en comparación con el que *es* y, por tanto, *queda* plasmado perdurablemente por medio de la escritura —no es más que este dominio de la palabra escrita contra la que tanto arremete Platón en su momento, pues, sabemos bien, para éste las verdaderas enseñanzas deben grabarse en el alma, y no ya en el papel, o su similar. Sólo basta con aludir lo dicho por Platón en diálogos como el *Menón* o el *Fedro* para percatarse de esta discusión.

El lenguaje escrito, acota Heidegger casi un par de años después en *Introducción a la metafísica* de 1935,

> […] es lo estable y lo que se presenta como tal, lo que se manifiesta. Este se muestra principalmente a la mirada. Los griegos contemplan el lenguaje en cierto sentido lato como algo óptico, es decir, basándose en la escritura. En ella lo hablado se vuelve estable. El lenguaje es, es decir, está en la imagen escrita de la palabra, en los signos de la escritura, en las letras, γράμματα. Por ello la gramática representa el ente del lenguaje.[602]

Y como ente, es decir, como algo que efectivamente "es", el lenguaje se halla en las condiciones idóneas para poder entonces ser examinado y estudiado por el pensamiento: surge la lógica. "Aquello que trata del λόγος y quiere saber (έπίστασθαι) lo que es, eso es επιστήμη λογική —«Lógica»"[603]. Esto quiere decir, entre otras cosas, que hay una mutua implicación entre la concepción *gramatical* y *lógica* para con el lenguaje, misma que tiene sus orígenes en el pensamiento griego y, como tal, en el propio nacimiento de la filosofía occidental. Por esto que el trabajo de conmoción tenga que volver reconocible, primero, la procedencia gramatical de nuestra habitual comprensión de lo que se quiere mentar por "lenguaje", si es que el cometido, en general, es el de sacudir a la lógica desde sus cimientos y fundamentos constitutivos, tal y como señala Heidegger. Esta implicación se muestra, además, en una especie de circularidad. Por un lado, la lógica se ocupa del pensamiento, de los razonamientos; por otro lado, la gramática se ocupa del lenguaje escrito, de las múltiples reglas que lo estructuran y lo descomponen. Para poder ser estudiado, el pensamiento debe

---

[601] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*…, p. 65. / GA 40, p. 69.

[602] *Id.* / GA 40, p. 68.

[603] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 103. / „Was vom λόγος handelt und wissen will (έπίστασθαι), was er ist, das ist επιστήμη λογική — » Logik«".

ser puesto en palabras, las razones adquieren aquí la forma de enunciados bien definidos, mismos que son escritos siguiendo una determinada construcción gramatical y acorde al idioma que se trate en cada caso particular. Sin embargo, observa el filósofo de Friburgo, "Todos los conceptos gramaticales fundamentales de las estructuras lingüísticas y de la formación de palabras tienen su origen en la lógica, es decir, en la doctrina del pensamiento"[604]. En este sentido, pues, las categorías gramaticales básicas (*Substantivum*, *Verbum*, *Adjectivum*) no son otra cosa sino algo así como una adaptación o, si se quiere, asunción expresiva de la propia comprensión griega para con el ser del ente[605]; la cual, a su vez, halla su estructura fundamental en el enunciado proposicional del que se encarga de la lógica. La circularidad de la representación *lógico-gramatical* del lenguaje es aquí por demás evidente.

Heidegger sentencia: "*la gramática está bajo el dominio de la lógica*, de una lógica griega muy específica, que subyace a una concepción muy concreta del ente en general"[606]. Y es, además, esta gramática la que, al final, termina por dominar la misma comprensión para con el lenguaje que aún se mantiene en el decurso filosófico occidental, así como en el propio ámbito de la vida cotidiana. Esta representación gramatical del lenguaje asume sin más que éste no es otra cosa sino, en primer lugar y en realidad, la expresión del pensamiento en cuanto que enunciación proposicional. El lenguaje queda, así, preso en la estabilidad y presencia de la palabra escrita, pero no cualquiera, sino aquella bajo la forma de la oración categórica, esto es, el enunciado; y que desde entonces, particularmente en Aristóteles, deviene "como la estructura fundamental del discurso; λέγειν – λόγος"[607]. En breve, el lenguaje desde antaño hace o funge con el papel de hacer expreso o, si se prefiere, poner-afuera al pensamiento por medio de proposiciones, pues sólo de esta manera es posible su estudio y reflexión, ya sea por la gramática o por la lógica.

No obstante, y como señala Heidegger,

> Es fácil ver que esto *es una tremenda violación para con el rendimiento* del lenguaje; se puede comparar con un poema o una conversación viva de persona a persona; la calidad de la voz, el manejo del tono, la melodía de las frases, el ritmo, y así sucesivamente. Es cierto que posteriormente y en la actualidad se ha intentado complementar y restringir la primacía de la versión lógico-gramatical del lenguaje —pero la viaje representación gramatical-lógica ha permanecido—; y permanecerá […] mientras la pregunta por la esencia del lenguaje no se desarrolle finalmente desde el fundamento.[608]

---

[604] *Id.* / "Alle grammatischen Grundbegriffe der Sprachgebilde und Wortformen entspringen der Logik, d.h. der Lehre vom Denken".

[605] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*… pp. 96-97. / "El claro ejemplo de ello es la clasificación de palabras en *sustantivum, verbum, adjetivum*, las cuales remiten a la estructura de la oración proposicional, la cual, a su vez, se remonta a una determinada comprensión del ser del ente en tanto subiectum, es decir, en tanto algo que yace ahí como presencia disponible".

[606] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, pp. 103-104. / „die Grammatik kommt unter die Herrschaft der Logik, und zwar einer ganz bestimmten griechischen Logik, der eine ganz bestimmte Auffassung des Seienden überhaupt zugrundeliegt".

[607] *Ibid.*, p. 103. / „als das Grundgebilde der Rede; λέγειν — λόγος".

[608] *Ibid.*, p. 104. / „Man sieht leicht, daß das eine ungeheure Vergewaltigung der Leistung der Sprache ist; man vergleiche ein Gedicht oder ein lebendiges Gespräch von Mensch zu Mensch; Stammart, Tonführung, Satzmelodie, Rhythmik und so fort. Zwar hat man später und in der Gegenwart versucht, zu ergänzen und den Vorrang der logisch-grammatischen Fassung der Sprache zurückzudämmen — doch ist die alte grammatisch-

En efecto, el rendimiento del lenguaje se expande mucho más lejos de las fronteras de la enunciación proposicional del pensamiento; eso que puede ser aprehendido por la lógica. Heidegger reconoce que los griegos conocían perfectamente los elementos fonéticos del lenguaje hablado, si no hubiera sido imposible la existencia de algo así como la retórica. Pero aun con el reconocimiento de otros de los elementos estructurales del lenguaje, principalmente aquellos abarcados por la lingüística y la fonética, y como tal de lo que conocemos como "ciencia del lenguaje" —y debido a la fuerte influencia de la propia concepción griega del ser del ente, la presencia—, no es posible lograr una comprensión cabal de la esencia del lenguaje, pues toda "ciencia" o "filosofía del lenguaje" presupone de un modo u otro la representación lógico-gramatical del mismo. Esta ha sido la directriz que ha guiado el intento por pensar la esencia del lenguaje, si es que esta pregunta siquiera ha sido planteada en cuanto tal.

Entonces, como escribe Heidegger, "[primero] debe obtenerse una verdadera visión de la esencia del lenguaje a partir de contextos de experiencia más originarios, para que después la ciencia pueda cultivarse en este campo"[609]. Para ello, y es algo más que claro en este momento, es del todo preciso ir más allá de la estrecha relación que, como hemos visto, mantienen la lógica y la gramática en el marco de la interpretación óntica de la esencia del lenguaje; es decir, como algo presente y disponible por mor de la escritura y, muy particularmente, en su vertiente proposicional. En su lugar, la pregunta por la esencia del lenguaje tiene que dirigirse hacia la cuestión que, páginas arriba, se había sugerido al respecto del "tener lenguaje" del hombre en tanto que nota esencial y diferenciadora de los animales. O puesto en otros términos, debe aclararse el sentido de la declaración que hace Heidegger justamente al comienzo del § 5 de esta lección de 1933/34 sobre el vínculo en que, según él, se halla el hombre con la necesidad del lenguaje. Veamos.

ii. Origen y fundamento del lenguaje: el poder guardar silencio [*Schweigenkönnen*]

Otras de las caracterizaciones que se hacen para con el lenguaje, señala Heidegger, es aquella según la cual éste se entiende como "signo" y "expresión" del pensamiento. Es decir, el lenguaje como el medio o transporte de lo que, en cada caso particular, se quiera indicar o hacer explícito de alguna manera; piénsese, por ejemplo, en los gestos y muecas que revelan inexorablemente lo que pensamos en cierto momento al tiempo de una charla o cualquier otra situación, o de alguna especie de expresión que hallemos en el mundo circundante. Se trata de una caracterización menos restrictiva y, de hecho, bastante amplia, pues no se reduce únicamente al "lenguaje humano". Como señala Heidegger, "hablamos de "lenguaje de señas", "lenguaje de las flores", "el lenguaje de la naturaleza" y siempre nos referimos a una forma de comunicación a través de signos y expresiones"[610]. Sin embargo, para Heidegger la cuestión verdaderamente decisiva no es la de si el lenguaje se encuentra bajo la caracterización en tanto "signo" y "expresión" del pensamiento, sino más bien esto:

---

logische Vorstellung geblieben —; und sie wird bleiben [...] solange nicht endlich die Frage nach dem Wesen der Sprache von Grund aus entwickelt wird".

[609] *Ibid.,* p. 106. / „Erst muß eine wirkliche Einsicht in das Wesen der Sprache aus ursprünglicheren Erfahrungszusammenhängen heraus gewonnen sein, dann kann die Wissenschaft sich auf dem Feld anbauen".

[610] *Ibid.,* p. 105. / „Wir reden von »Gebärdensprache«, »Blumensprache«, »die Sprache der Natur« und meinen dabei immer Zeichengabe, Ausdruck".

> [¿] o es justo al revés, el gesto, la expresión y el signo humanos se dan porque *el hombre existe en el lenguaje*? ¿Y qué es entonces lenguaje si no es signo y expresión? ¿Algo último? ¿Pero ciertamente no por sí mismo, sino dentro del contexto esencial del hombre en su Dasein?[611]

Otra vez, el hincapié en la sugerencia de que el hombre se halla esencialmente en el lenguaje; de alguna manera está impelido por éste de modo que se ve en la necesidad de hablar. Empero, para que el hombre pueda hablar sobre algo, ese "algo" tiene que mostrarse o, si se quiere, tiene que encontrarse en el ámbito abierto del mundo ya sea de algún modo u otro, tiene que estar expuesto en la apertura de la totalidad de los entes en su conjunto, como se ha referido anteriormente.

Puesto en otros términos, las cosas o los entes sobre los que se habla, sobre los que se señala e informa algo, lo que fuese según el caso, ya han sido, escribe el autor, necesariamente potenciados y desplegados por mor del mismo lenguaje. En ello, el hablar (en el sentido de discurrir en torno a algo) "es una modalidad del lenguaje en la medida en que es un simple impartir información e indicar a un ente en el mundo"[612]. Por lo que parece ser que la pregunta por la esencia del lenguaje no encuentra respuesta ni con la representación lógico-gramatical ni tampoco con la caracterización del lenguaje como signo y expresión del pensamiento. Pero ¿qué ocurre en el caso del silencio, del poder guardar silencio por parte del hombre; ¿no es acaso más bien esta capacidad la que, en realidad, dirime finalmente, por un lado, la diferencia del hombre con los animales y, por el otro lado, la esencia misma del lenguaje? Aquí yace el centro de la reflexión por parte de Heidegger en lo que resta del § 5 de la lección.

Es un giro interesante el que hace el filósofo alemán en este punto de la lección, pues en lugar de centrarse en el ámbito "abierto" del lenguaje, que sería, creemos, el camino obvio para encaminar la reflexión —y hasta el único posible para lograr una comprensión medianamente cabal de la esencia del lenguaje—, su mirada se dirige, más bien, hacia el ámbito "cerrado" para con el mismo, esto es: el silencio. Se sugiere, aquí, que el hombre está efectivamente vinculado con la necesidad de hablar no porque sea, de hecho, un ente que puede hacerlo, tal y como se señala cuando se afirma desde antaño que "tiene lenguaje", porque en este caso, y como mencionamos, la diferencia con los animales parecería no quedar del todo clara, y sí más bien, en cambio, porque se trata esencialmente de un ente que puede callar, que dentro de todo, y al final, puede mantener silencio en cuanto rasgo característico y esencial de su propia existencia en el mundo. Esta es la distinción fundamental para con el ser del hombre, del Dasein. De allí que Heidegger afirme lo siguiente: "*El poder guardar silencio es, por tanto, el origen y fundamento del lenguaje*"[613]. ¿Pero qué significa, concretamente, "el poder guardar silencio" [*Schweigenkönnen*] que se presume, finalmente, como la directriz para comprender la esencia del propio lenguaje?

---

[611] *Ibid.*, p. 106. / „oder ist es gerade umgekehrt, gibt es menschliche Gebärde und Ausdruck und Zeichen nur deshalb, weil der Mensch in der Sprache existiert? Und was ist dann Sprache, wenn nicht Zeichen und Ausdruck? Etwas Letztes? Aber doch nicht für sich, sondern im Wesenszusammenhang des menschlichen Daseins?".

[612] Eduardo Mendieta, "El Bestiario De Heidegger: El Animal Sin Lenguaje Ni Historia", *Revista Filosofía UIS*, 11 (1), 2012, p. 31.

[613] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 107. / „Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache".

Si lo pensamos, advierte también Heidegger, pareciese que postular el silencio como origen y fundamento del lenguaje no es otra cosa sino un contrasentido, y uno harto evidente. Pues tal vez sea una tarea imposible poder reflexionar sobre el silencio sin pronunciar palabra alguna, o querer al menos intentarlo; "porque quien habla del silencio se expone al peligro de demostrar de la manera más directa que no conoce ni comprende el silencio"[614]. No obstante, hay un pasaje escrito por Heidegger un par de décadas más tarde, por allí de la década de los cincuenta, precisamente en una de las conferencias que conforman el texto que conocemos como *De camino al habla*, en el cual se señala, creemos que de una manera bastante oportuna —incluso hasta "bella"—, la originaria vinculación que el hombre mantiene con el lenguaje, y en especial con el lenguaje hablado, con el más simple hablar de algo en los más cercanos y habituales contextos, aun en los momentos en que el silencio se hace presente. Leemos así tal pasaje:

> El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando sólo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural para nosotros. Este hablar no se origina siquiera en una voluntad particular. Suele decirse que el hombre posee el habla [*Sprache*] por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz e habla. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir, que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante […] De todas partes nos viene el habla al encuentro.[615]

¿Y por qué podemos hablar incluso cuando "aparentemente" no lo hacemos, como cuando escuchamos al otro en una charla o cuando leemos algún libro; ¿y por qué la falta de palabra no es, de hecho, un no-hablar, un carecer de lenguaje, un no estar impelido por éste, y sí más bien un "guardar silencio"? Porque el silencio no es aquí nada negativo, no es una falta en el sentido de privación[616], sino un "aguardar", una suerte de *preservación* de la propia palabra para poder hablar; precisamente como cuando guardamos silencio y esperamos el momento oportuno para responder lo dicho por alguien más en un diálogo; o cuando, guardando silencio, mantenemos una intensa conversación con nosotros mismos, desde la cual, las más de las veces, suelen surgir las preguntas e ideas más importantes de nuestra estancia en el mundo —de hecho, es inevitable no pensar aquí en uno de los famosos pasajes del *Teeteto* de Platón. En él, recordaremos, se nos dice lo siguiente sobre el "pensar": "un discurso (lógos) que el alma discurre consigo misma […] ése es el modo en que se me presenta el alma cuando piensa […] no hace más que dialogar […] no a otra persona o en voz alta, sino en silencio, dirigido a uno mismo"[617].

---

[614] *Id.* / „wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahraus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht".

[615] Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 11. / GA 12, p. 9.

[616] *Cfr.,* Eduardo Mendieta, "El Bestiario De Heidegger: El Animal Sin Lenguaje Ni Historia", *Revista Filosofía UIS*, 11 (1), 2012, p. 31. / "La esencia del lenguaje no resulta ser la habilidad para hablar sino para ser capaces de mantener silencio. Más fundamentalmente que ser capaz de decir alfo es ser capaz de mantenerse callado, de quedarse en silencio. El silencio no es una privación, i.e., la simple ausencia de habla".

[617] Platón, *Teeteto*, Trad. de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006, 189e–190a.

En este sentido, el hombre *es* en el lenguaje, se halla vinculado con tal necesidad, no porque pueda hablar, sino más bien, y más fundamentalmente, porque puede callar, porque es un ente que esencialmente puede guardar silencio. Esta es la nota característica de su propio ser, y es además aquello que, para Heidegger, marca la diferencia con los animales. Pero se podría objetar, entre cosas, que éstos son entes que guardan silencio aún más notablemente que los seres humanos; de hecho, son entes que viven totalmente en silencio, de suerte que éste, el silencio, debería ser en todo caso un rasgo más propiamente característico que del hombre. Mas no es así. Pues "Aquel que tiene y desea guardar silencio debe tener, como decimos, «algo que decir»"[618], y ésto, el "tener algo que decir" [»*etwas zu sagen haben*«], no significa simplemente el vocalizar tal o cual cosa, señalar e indicar algo, comunicar, como ocurre con los animales —y de allí que se opine que efectivamente tienen lenguaje—, así como tampoco el tener alguna información que compartir. Sino que el "tener algo que decir", acota Heidegger, "lo *tenemos* y lo *guardamos* precisamente *en un sentido destacado*. Lo tenemos y lo mantenemos con nosotros de antemano"[619]. Esto es algo con lo que carecen los animales. Ellos, y no es una postura antropocentrista, acaso más bien de "localización ontológica", según ya mencionamos algunas páginas arriba, no pueden guardar silencio porque, de entrada, son incapaces de hablar. Y es más, se hallan en una situación completamente sin habla[620] [*sprachlos*], por lo que, en consecuencia, tampoco pueden guardar silencio; no pueden callar porque no hay nada sobre lo cual callar.

Aquí vemos, quizá de manera bastante clara, un cierto paralelismo, o más bien correlación originaria, con lo que revisamos en el Capítulo Segundo al respecto de la inesencia de la verdad, esto es, la no-verdad en cuanto que asunción del misterio para con la ocultación de la totalidad de los entes. La no-verdad es la ocultación desde la cual se posibilita cualquier des-ocultación de lo ente; el "no" de la no-verdad, repetimos, no es nada negativo, sino positivo en cuando que, con su asunción, se afirma la propia verdad. Algo parecido ocurre con el lenguaje y el silencio. Éste no tiene, pues, un sentido negativo, como si se tratase de un gesto peyorativo, no es una simple ausencia o privación del habla, pues para que surja el silencio primero se debe ser capaz de callar. Como indica Heidegger, "incluso ser mudo no es todavía guardar silencio, porque guardar silencio es no hablar en el sentido de no querer hablar, mientras que el mudo querría precisamente hablar"[621]. O puesto en breve: "El silencio es, al menos, más bien un no-hablar de quien puede hablar"[622]. El callar es el silenciamiento del lenguaje, el silencio "silencia", y es por mor de ello, de tal reinado del poder guardar silencio, por lo que el lenguaje, decimos, "rompe el silencio, es decir, lo lleva a la palabra"[623]. Con esto se vuelve más clara la afirmación que hacía el filósofo alemán: el poder guardar silencio es el origen y fundamento del lenguaje.

---

[618] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 110. / „wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahraus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht".

[619] *Id.* / „Was wir zu sagen *haben*, das *haben* und *verwahren* wir doch gerade *in einem ausgezeichneten Sinne*. Wir haben und behalten es zuvor bei uns.

[620] *Cfr.,* Eduardo Mendieta, "El Bestiario De Heidegger: El Animal Sin Lenguaje Ni Historia", *Revista Filosofía UIS*, 11 (1), 2012, p. 32. / "Evidentemente, el silencio animal no es el estado del ser humano callado. El animal no puede estar callado porque no puede hablar. Se encuentra de hecho en una situación sin habla […] aunque pueda comunicarse, ya que los animales sí apuntan y señalan".

[621] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 109. / „Selbst aber das Stummsein ist noch kein Schweigen, denn dieses ist Nichtreden im Sinne des Nichtredenwollens, während ja der Stumme gerade reden möchte".

[622] *Id.* / „Schweigen ist vielmehr zum mindesten ein Nichtreden dessen, der reden kann".

[623] *Ibid.,* p. 113. / „Sprache bricht das Schweigen, d. h. sie bringt dieses zum Wort".

Es importante prestar atención ahora a la siguiente anotación de Heidegger en esta lección de 1933/34,

> […] con esta afirmación estoy yendo mucho más allá de lo que se dijo en «Ser y Tiempo» § 34, página 164 y siguientes. En ese lugar, si bien se relacionó el lenguaje en un contexto esencial con el silencio y se estableció el *enfoque* para una concepción suficientemente original de la esencia del lenguaje en contraposición a la dominante "filosofía del lenguaje", pero sin embargo no se vio lo esencial, que debe residir en la consecuencia necesaria de este enfoque: El silencio, *en última instancia*, como posibilidad del habla; pero no: el habla y el lenguaje como *surgidos* [*entspringend*] del silencio. En los últimos años, he vuelto a analizar estas conexiones y a trabajarlas.[624]

En este sentido, el poder guardar silencio nada tiene que ver con algún comportamiento o actitud "egoísta" o "ensimismada" por parte del hombre. Es algo mucho más fundamental. El giro o el viraje [*Kehre*] para con la determinación esencial del lenguaje se cumple en la medida en que el silencio deja de tener un papel secundario dentro de la reflexión heideggeriana, así como pasa con el mismo lenguaje [*Sprache*]. En la obra de 1927, como revisamos, el lenguaje es un modo del habla; y el silencio corre con la misma suerte. Sin embargo, lo que ahora se destaca es el hecho de que el silencio no es una mera posibilidad del habla, y sí más bien el ámbito originario sólo desde el cual surgen el habla y el lenguaje. Así, el poder guardar silencio es una remisión directa hacia tal ámbito, que es la capacidad de callar aun pudiendo, queriendo y, aún más radicalmente, hallándose en la vinculación con la necesidad del lenguaje. Es, veremos, la *reticencia* para con la apertura de los entes en su conjunto por parte del ser del Dasein, misma que permite, como tal, llevar esa reticencia silenciosa de los entes a la palabra esto es: traerlos al lenguaje.

iii. Silencio: la reunión [*Sammlung*; λέγειν] de la apertura de la totalidad de los entes

Aun pudiendo y queriendo hablar, guardamos silencio; y callamos, de hecho, las más de las veces en que acontecen las mejores o peores cosas de nuestra vida. La mayor de las alegrías es recibida en silencio. Pero éste, reiteramos, no se muestra llanamente como un "no hablar" o un "no tener nada que decir", sino todo lo contrario. Se quiere decir todo, pero esto, simplemente, no es puesto en palabras, lo guardamos tal vez porque, de entrada, es demasiado abrumador como para poder exteriorizarlo, o al menos hacerlo de manera que creamos que efectivamente corresponde con esa alegría recibida. ¿Qué es lo que ocurre aquí?

Desde luego que esto no sólo aplica en el caso de la alegría, o temples parecidos, sin embargo, creemos que se trata de un buen ejemplo para ilustrar y, con ello, aproximarnos hacia aquello que se quiere señalar en esta parte de la lección. Así pues, cuando nos guardamos las cosas, cuando nos mantenemos en silencio, cuando callamos lo hacemos

[624] *Ibid.*, p. 110. / „[…] Mit diesem Satz gehe ich wesentlich hinaus über das in »Sein und Zeit« § 34, S. 164 ff. Gesagte. Dort wurde zwar Sprache in wesentlichen Zusammenhang mit dem Schweigen gebracht, auch der Ansatz für eine hinreichend ursprüngliche Fassung des Wesens der Sprache gegenüber der bislang herrschenden »Sprachphilosophie« festgelegt, aber doch nicht das Eigentliche gesehen, was im notwendigen Gefolge dieses Ansatzes liegen muß: Schweigen letztlich als Möglichkeit des Redens; aber nicht Rede und Sprache als entspringend aus dem Schweigen. In den letzten Jahren bin ich diesen Zusammenhängen nachgegangen und habe sie ausgearbeitet".

porque, de entrada y como dijimos, tenemos algo sobre lo que hablar, sino sería imposible guardarlo, reunirlo. Pero este "guardarse las cosas" para uno mismo no debe entenderse en el sentido de una cerrazón para con el ser del Dasein, no es una clausura de la apertura de la totalidad de lo ente a la que el ser del hombre se halla expuesto. Ni tampoco es, en un ámbito más coloquial, el mero decir algo que los demás no tienen, no querer compartir lo que uno sabe sobre tal asunto; y mucho menos se nivela con una especie de "timidez" o, como se suele decir, una "personalidad introvertida". Mas bien, el guardar silencio es una *reunión* de la apertura característica del ser del Dasein, por decirlo así. Heidegger lo refiere de la siguiente manera:

> Este último tipo de guardar algo en sí mismo apunta a una cohibición, a una estrechez. Sin embargo, el verdadero guardarse algo para sí es algo *positivo*: ese tipo de existencia en la que el ser humano no está "abotonado" [»*zugeknöpft*«], sino que está *abierto* a lo ente y a la superioridad del ser. Sin embargo, esta apertura no implica que el ser humano persiga y se disperse en cualquier estímulo o circunstancia, sino que, por el contrario, se trata de *esa apertura* a lo ente que *se repliega* en sí misma.[625]

El silencio es, así, una reunión [*Sammlung*] para con la apertura de la totalidad de los entes. Nos podemos guardamos las cosas, en efecto, porque hemos caído en una suerte de egocentrismo o individualismo, o simplemente porque no tenemos ganas de hablar; nos cerramos bajo la apariencia, señala Heidegger, de estar ocupándonos profundamente de nosotros mismos. Pero este aparente "guardar silencio" no es otra cosa sino la "inesencia" del silencio, misma que, continúa el autor, siempre se mantiene en la cercanía, va con ella, es decir, junto con la esencia, en todo momento a su lado —ya hemos insistido en que, como ocurre con la verdad, la inesencia es constitutiva de la propia esencia "plena" de la verdad, lo que cambia, en cambio, es que en el caso del silencio la inesencia no permite ver lo que, en el fondo, se juega en la esencia del silencio en tanto reunión o, si se quiere, repliegue de la apertura de los entes. Así lo leemos: "Todo lo grande y esencial […] siempre tiene junto a sí y ante sí su inesencia como su apariencia. Guardar silencio […] parece ser mantenerse cerrado, y sin embargo, es fundamentalmente lo opuesto, siempre que mantenga su auténtica esencia"[626]. Por esto, lo que uno se guarda para sí mismo no es una cerradura para con lo abierto del mundo, no le cerramos la puerta; por el contrario, lo dejamos entrar y lo retenemos, lo guardamos precisamente. Se muestra pues el sentido "positivo" del poder guardar silencio.

De este modo, el callar, el poder guardar silencio, es un modo de ser en el que se *reúne* la apertura de la totalidad de lo ente, en cuya exposición y vinculación nos hallamos, y sólo desde la cual es que puede ser puesta luego en palabras; esto es, ser llevada al lenguaje por mor de la reunión del silencio en cuanto expresión de la esencia originaria de éste. En ello, no sólo lo ente en su conjunto toma palabra, es traído al lenguaje, sino a la vez nuestra propia

---

[625] *Id.* / „Diese letztere Art des Beisichbehaltens deutet auf ein Gehemmt sein, eine Enge. Das eigentliche Beisichbehaltens aber ist etwas Positives: jene Art des Daseins, in der der Mensch nicht »zugeknöpft«, sondern gerade geöffnet ist dem Seienden und der Übermacht des Seins. Geöffnet freilich nicht so, daß der Mensch jedem beliebigen Reiz und Umstand nachrennt und in deren Vielfalt sich zerstreut, sondern umgekehrt jene Offenheit für das Seiende, die in sich gesammelte ist".

[626] *Ibid.*, p. 111. / „Alles Große und Wesentliche hat — das gehört zu seinem Wesen — immer doch neben und vor sich sein Unwesen als sein Scheinbares. Das Schweigen sieht deshalb so aus wie Verschlossenheit und ist doch im Grunde das Gegenteil, sofern es eigentlichen Wesens ist".

existencia, nuestro Dasein. Heidegger lo señala cuando escribe: "El silencio deviene así en el *acontecimiento* de esa *originaria reticencia del Dasein humano*, desde la cual se expresa a sí mismo —es decir, lo ente en su conjunto en medio del cual es— en palabras"[627].

Siendo así, la palabra no es una imagen [*Abbild*] y post-imagen [*Nachbild*] de las cosas, como si se tratara de algo así como el puro reflejo de los entes que se mantienen reunidos en el silencio. Sino que la palabra es, en cuanto tal, más bien "la formación vinculante, la sujeción vinculante de esa apertura reunida y de lo que en ella se abre [o se desvela]"[628]. Las palabras no son la transcripción representativa, mediante grafías que hacen de letras, para con tal reunión de la apertura de los entes, de aquello que yace en el poder guardar silencio; no es la posterior estampa o acuñación de lo que retenemos respectivamente, pues esto tiene que estar previamente abierto para poder siquiera ser guardado, de suerte que la palabra, por raro que parezca, no es nada posterior a la reunión del silencio, o no al menos en el sentido habitual de comprender la palabra, es decir, como un signo o representación de tal o cual cosa. Heidegger es insistente en que debemos cuidarnos de seguir con el lastre de la representación lógico-gramatical del lenguaje, en cuyos dominios la palabra se piensa en el marco de la formación de enunciados proposicionales; y en donde, además, la palabra se descompone en otros elementos mínimos (morfemas, lexemas y demás elementos estructurales), que son competencia de la gramática. Si transitamos tozudamente en tal camino, esto es, "[con] la multiplicidad de palabras y su estructura, sobre todo, la reunión originaria del silencio se pierde, se dispersa y se desplaza"[629].

En su lugar, lo que debe pensarse aquí es que la palabra se acuña *en* el silencio, o quizá más bien *desde* el silencio. De suerte que, continúa el filósofo de Friburgo,

> La palabra no elimina simplemente el silencio, sino que la palabra trae el silencio dentro de sí misma, es decir, la palabra se convierte, por su parte, en el desvelamiento que se comunica a sí mismo, haya o no un oyente. Por tanto, toda palabra se pronuncia *desde* la apertura de lo ente en totalidad, por estrecho e indefinido que parezca este ámbito. La palabra misma no es acuñada como texto, sino que la acuñación de palabras surge de la acuñación anterior y originaria de la apertura de lo ente.[630]

Nos enfrentamos aquí con algo verdaderamente originario. Para ser lo más concretos posible, digamos, finalmente, que se trata del brotar originario del lenguaje. Éste proviene del silencio y, más específicamente, de la reunión originaria y fundante para con la apertura de lo ente en su totalidad. La palabra, desde el silencio, deviene así un decir y, con ello, es ya lenguaje: λόγος[631].

---

[627] *Id.* / „Das Schweigen wird so zum Geschehnis jener ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt".

[628] *Id.* / „die bändigende Gestaltung, das gebändigte Ansichhalten jener gesammelten Aufgeschlossenheit und dessen, was darin erschlossen ist".

[629] *Ibid.*, p. 114. / „Mit der Vielfältigkeit der Worte und ihres Gefüges verliert und zerstreut und verlagert sich vor allem die ursprüngliche Sammlung des Schweigens".

[630] *Ibid.*, p. 113. / „Das Wort beseitigt nicht einfach das Schweigen, sondern nimmt es in sich mit, d.h. wird seinerseits zum Aufschluß, der sich mitteilt, ob gerade ein Hörer dabei ist oder nicht. Jedes Wort ist dabei gesprochen aus der Aufgeschlossenheit des Seienden im Ganzen, mag dieser Umkreis scheinbar noch so eng und unbestimmt sein. Das Wort wird nicht selbst geprägt als Wortlaut, sondern die Wortprägung entspringt der vorgängigen und ursprünglichen Prägung des Aufschließens des Seienden".

[631] *Cfr., Ibid.*, p. 114. / "Y es este carácter del lenguaje el que los griegos comprendieron y denominaron: λόγος, λέγειν, leer, reunir. Se expresa en ello que el ser humano, como ser que habla, ya se encuentra en el

***

Pero hay algo más. Si recordamos, otra vez, lo dicho en el Capítulo Segundo, en particular aquello comentado al respecto de las distintas conferencias "De la esencia de la verdad", nos daremos cuenta inmediatamente de la harto cercana implicación entre la verdad y el lenguaje durante estos años en el pensamiento de Heidegger. Pues el silencio, si es que, como hasta este punto resulta claro, preserva o reúne la apertura de lo ente en su conjunto, que no sería más sino precisamente esa ocultación de lo oculto de la que se habla en las conferencias, entonces lo que hace es mantener a la vez consigo a la no-verdad más originaria, su inesencia, esto es: el misterio. El poder guardar silencio "es la tensa reunión de esta exposición"[632], misma en la que el Dasein se halla libre para poder vincularse con ello y, por ende, reunirlo por mor del callar. Aquí la libertad se hace presente justamente como ese dejar-ser las cosas, reunidas en lo que éstas son. Sólo *desde* esta reunión originaria es que lo ente y, como tal, el ser es llevado al lenguaje; y, al mismo tiempo, a la verdad, al desocultamiento, pero sólo cuando la palabra rompe el silencio, como escribe Heidegger.

En este sentido, el silencio pensado en tanto reunión no es un ocultar, no es "falso", una "simulación", un "engaño", sino el origen y el fundamento no ya sólo del lenguaje, sino de la propia verdad; pues al reunir hace patente la totalidad de lo ente, lo mantiene consigo en su propio modo de desocultamiento. De hecho, este podría ser, sin duda, uno de los resultados más interesante que nos deja la revisión de esta lección impartida por Heidegger en el semestre invernal del año 1933/34.

enfrentamiento con los entes, que quiere dominar la multiplicidad, la oscuridad y la infinitud a través de la simplicidad, la claridad y el poder expresivo de la palabra". / „Und dieser Charakter der Sprache ist es, den die Griechen alsbalderfuhren und d.h. im Namen benannten: λόγος, λέγειν, lesen, sammeln. Es kommt darin zum Ausdruck, daß der Mensch als redender bereits in der Auseinandersetzung mit dem Seienden steht, der Mannigfaltigkeit und Dunkelheit und Grenzenlosigkeit mächtig werden will durch die Einfachheit, Klarheit und Prägekraft des Sagens".

[632] Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*…, § 5, p. 112. / „Schweigen ist die gestraffte Sammlung dieser Ausgesetztheit".

§ 7. LA CONMOCIÓN [*ERSCHÜTTERUNG*] DE LA LÓGICA Y EL CAMINO HACIA LA POESÍA: CURSO DEL POSRECTORADO EN FRIBURGO DE 1934

a. «*Ich lese Logik*»

Heidegger anunció, según puede documentarse, categórica y enfáticamente con estas palabras: "Yo estoy enseñando *lógica*" [en alemán: *«Ich lese Logik»*], el cambio de tema para el curso veraniego del año 1934 en la Universidad de Friburgo, justo después de renunciar a su cargo como rector. Esto sorprendió y enfadó a algunos de los asistentes, especialmente a aquellos pertenecientes al partido, los llamados *NS-Funktionäre*. Las lecciones que se anunciaron en el catálogo de cursos bajo el título "El Estado y la Ciencia" [*Der Staat und die Wissenschaft*] y que se impartirían los martes y jueves de 17.00 a 18.00 horas, de repente ya no tratarían sobre ese tema que, al menos en primera impresión, parecía tan relevante y adecuado para los intereses del partido, sino más bien sobre 'lógica'[633]. Este cambio requería, creemos, una frase inicial tan sorprendente y directa para evitar confusiones sobre el contenido del curso que recién comenzaba. Es casi como una suerte de 'consentimiento informado' que Heidegger ofrece a sus estudiantes y a cualquiera que desee seguir asistiendo a las lecciones durante el resto del semestre, sabiendo que se hablará, de manera más general, sobre lo que en la tradición filosófica se conoce como 'lógica'.

Los motivos por los cuales se lleva a cabo este cambio, así tan de sopetón por parte de Heidegger, no pueden ser explorados en el presente parágrafo de nuestra investigación, o no al menos desde todos los prismas desde los que puede abordarse. El asunto, en efecto, no es ya sólo estrictamente filosófico, sino en gran medida político (y todo lo que esto significa, por supuesto). Su dimisión al cargo de rector está de por medio, así como todo aquello que envuelve esta decisión.

No obstante, y si es que nos atenemos a nuestro principio hermenéutico que describimos, lo que nos interesa por el momento es el hecho aún más importante, o eso creemos, de que con este curso, es decir, con la reflexión en torno a la lógica, se alcanza un verdadero clímax en el despliegue del pensar heideggeriano. Es un punto crucial. Heidegger mismo lo reconoce veinte años más tarde cuando retrospectivamente ve en este curso de 1934 un atrevimiento pensante en el que busca encarecidamente comprender, aunque todavía parcialmente, la esencia del lenguaje. De este modo lo leemos con precisión;

> […] sólo veinte años después del escrito de habilitación me atreví, en un curso, a dilucidar la cuestión acerca del lenguaje […] Durante el semestre de verano de 1934 di

[633] *Cfr*., Nota del editor: Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 178. / "Los acontecimientos que rodearon su dimisión del rectorado también pueden haber impulsado a Heidegger a cambiar el título de la conferencia con poca antelación. En el catálogo de cursos del semestre de verano de 1934, la conferencia se anunciaba con el título "El Estado y la ciencia" (martes, jueves, 17.00 a 18.00 horas). Según los informes de algunos oyentes, Heidegger -para sorpresa y enfado de algunos funcionarios nazis que habían acudido a su conferencia- anunció el cambio de forma categórica y demostrativa al comienzo de la primera hora de clase con las palabras "Yo estoy enseñando *lógica*"". / „Die Ereignisse um den Rücktritt vom Rektorat mögen Heidegger auch bewogen haben, den Vorlesungstitel kurzfristig zu ändern. Im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters 1934 ist die Vorlesung unter dem Titel »Der Staat und die Wissenschaft« (Di, Do, 17-18 Uhr) angekündigt. Nach Berichteneiniger Hörer hat Heidegger — zur Überraschung und Verärgerung einiger NS-Funktionäre, die sich zu seiner Vorlesungeingefunden hatten — die Änderung zu Beginn der ersten Vorlesungsstunde kategorisch und demonstrativ mit den Worten» Ich lese *Logik*« bekanntgegeben".

> un curso cuyo título rezaba: «Lógica». De hecho, constituía una meditación sobre el λόγος en el cual indagaba acerca de la esencia del lenguaje. Luego pasaron todavía cerca de diez años hasta que estuve en condiciones de decir lo que pensaba —aún hoy falta la palabra apropiada. El horizonte y la perspectiva para el pensamiento que se esfuerza en corresponder a la esencia del lenguaje permanecen —por lo que respecta a su entera amplitud— todavía velados.[634]

Desde luego, no es que se haya preocupado por la cuestión del lenguaje hasta tales instancias, si no nuestra propia investigación no tendría sentido, o no se podría sostener del modo en que se quiere. Pero sí que la pregunta expresa por la "esencia" del lenguaje se ejecuta durante los primeros años de la década del 30; esto nos parece que es un punto que sustenta nuestro camino hasta el momento. Además, es importante que el mismo Heidegger lo indique cuando escribe que no fue hasta el año de 1934 que se dedicó "en un curso" sobre la esencia del lenguaje, pues se trata de una preocupación que, como ya hemos documentado también, tiene un largo camino por detrás; y en especial lo que conocemos como el proyecto de "conmoción de la lógica", el cual tiene diez años al menos en la mente del filósofo alemán.

En este sentido, el curso de verano de 1934 es, con todo derecho, un punto de inflexión en el pensar heideggeriano. En él, según adelantábamos, el proyecto de la *Erschütterung* entra en su segundo estadio, a saber, el de la conmoción de la *lógica*. Detenernos en él, además, tiene un agregado especial porque el manuscrito original se creía perdido hasta que en el 2006 se encontró dentro de los archivos y documentos pertenecientes a la herencia de Elisabeth Baumgartner. La primera versión publicada en 1998 cuenta con la reconstrucción hecha por algunos de los estudiantes que tomaron las lecciones, misma que quedó en el volumen 38 de la obra integral (*Gesamtausgabe*). En el año de 2022 se publicó finalmente la versión del mismo pero con el manuscrito original de Heidegger, que hallamos en el volumen 38a. Con ello, queda entonces la tarea futura por comparar ambas versiones de forma minuciosa y ver si acaso hay elementos que cambian, resten o sumen a la reflexión sobre la pregunta por la esencia del lenguaje que hoy día conocemos. Por nuestra parte, y según lo que hemos podido cotejar, ambas volúmenes no difieren demasiado; hay algunos parágrafos extra, pero no muchos, sólo un par de ellos, hay cambios en la redacción de ciertas ideas que, creemos, es del todo normal al tratarse, la primera versión, de notas por parte de estudiantes, y lo que no se conserva en el manuscrito original son las "recapitulaciones" al termino de cada explicación, mismas que, muy seguramente, Heidegger daba simplemente de forma oral, esto es, sin algún escrito preparado de antemano para leer ante los asistentes. Por esto, tomaremos los dos volúmenes como referencia para lo que resta de la investigación, pues consideramos que la estructura de trabajo de Heidegger se mantiene en su muy gran mayoría.

Así pues, la tarea en este último parágrafo es la de explorar el segundo estadio del proyecto de conmoción de la lógica; aunque estrictamente hablando se trata de la primera vez que Heidegger habla sobre él de manera explícita y concreta en los términos de una tarea de "conmoción de la lógica" [*Erschütterung der Logik*]. Nos centraremos en comprender la idea según la cual toda reflexión sobre la "lógica" tiene que orientarse por la pregunta por la esencia del lenguaje; abandonando así el predominio de la estructura lógica del pensamiento que desde Aristóteles, principalmente, pervive en la tradición filosófica occidental. Con ello, veremos, se posibilitan nuevos y necesarios caminos para una meditación en torno al lenguaje desde campos de reflexión originarios.

---

[634] Martin Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 17. / GA 12, p. 89.

i. Λόγος, lógica y pensamiento

Una de las cosas que encontramos en el manuscrito original de las lecciones de verano de 1934, y que difiere de la primera versión del mismo, es la siguiente anotación inicial que presumiblemente proviene de los años de escritura en torno a la αλήθεια y la parábola de la caverna de Platón, es decir, cerca de tres años atrás. Heidegger escribe:

> ¿Es la "lógica" siempre un *final*? ¿Algo tardío y demasiado tardío? Ciertamente, si sigue siendo lo que se ha convertido. Pero puede y debe ser un comienzo […] Esta "lógica" *comenzante* supera todo lo anterior y especialmente la "logística" en agudeza y esencialidad de pensamiento.[635]

Heidegger sugiere, con esta pregunta, una tarea de renovación de la lógica en la medida en que nuestra comprensión del lenguaje, como hemos indicado, se halla bajo su dominio; y no ya sólo el lenguaje, sino la propia estructura del pensamiento. Desde antaño, el lenguaje y el pensar tienen que seguir lo que dictan las reglas de la lógica, pues sólo así aseguran su validez, misma que es dada, además, por un sentido de verdad en cuanto corrección —el lenguaje y la verdad quedan determinados por la "corrección" en cuanto criterio de validación; piénsese en la "ortografía" que no es otra cosa sino la idea y pretensión de que el lenguaje quede plasmado "correctamente" en ciertas grafías que hacen de palabras, mismas que, a la vez, posteriormente tienen que seguir determinadas reglas de composición para conformar, entonces, un enunciado u oración lógicamente correcto y, si se adecúa con el pensamiento o con la cosa, también "verdadero". No obstante, esta intención de un "lógica comenzante" no puede siquiera ser pensada si no se conoce, en primer lugar, en lo que ésta se ha convertido. Por lo que debemos cuestionarnos al respecto de lo que hoy día conocemos comúnmente con ese nombre: "lógica", es decir, entender su propio origen y estructura interna.

¿Cómo surge la lógica? Ya lo hemos referido. Ésta tiene su origen en el pensamiento griego; y en ello, conocemos de sobra también, Aristóteles ocupa el papel protagónico. Mas en este contexto del curso poco importa la figura del Estagirita, o no al menos en el sentido de querer adjudicarle "males" que aún en la actualidad seguimos arrastrando. En cambio, lo primero que se debe pensar es que "El título «lógica» [*Logik*] es la abreviación de la expresión griega *λογική* —: concerniente al λόγος; para complementar: … έπιστήμη; conocimiento; *lógica*: el conocimiento concerniente al λόγος; el comprenderse del λόγος. Λόγος: el habla [*Rede*]"[636]. Así, una primera definición que puede hacerse es la siguiente: *lógica* es el conocimiento en torno al λόγος; o puesto en griego: έπιστήμη λογική. Este conocimiento es posible porque, de entrada, el λόγος o el lenguaje se concibe como algo presente [*etwas Vorhandenes*] cuyo elemento básico no es más que el enunciado proposicional, esto es, el decir algo sobre algo.

---

[635] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 1. / „Ist »Logik« immer ein *Ende*? Etwas Spätes und Zu-spätes? Gewiß - wenn sie das bleibt, was sie wurde. Aber sie kann und muß ein Anfang sein […] Diese *anfängliche* »Logik« übertrifft alle bisherige und vollends die »Logistik« an Schärfe und Wesentlichkeit des Denkens".

[636] *Ibid.,* pp. 1-2. / „Der Titel »Logik« ist die Abkürzung des griechischen Ausdrucks *λογική* —: den λόγος betreffend; zu ergänzen ist: … έπιστήμη; Wissen; Logik: das den λόγος betreffende Wissen; das Sichverstehen auf den λόγος. Λόγος: die Rede".

Además, la primacía de esta concepción se despliega sobre todo en el lenguaje escrito. Las sentencias tales como "El cielo está nublado", "El círculo es redondo" y "Sócrates es un hombre" —para usar los ejemplos de Heidegger— pueden ser dichas y redichas una y otra vez, *ad nauseam*, y quedar, igualmente, preservadas por largo tiempo por medio de la palabra escrita. El lenguaje se conserva en el modo la presencia principalmente y por excelencia por medio de la escritura; ésta lo petrifica perdurablemente en grafías bien establecidas y conformadas que hacen de palabras. El lenguaje, así, se establece de antemano en lo *que* debe y *cómo* debe ser según ciertas reglas de la gramática, ortografía y de la lógica (entre otras, desde luego) que lo muestran o lo vuelven como cualquier otro ente dentro del mundo. El lenguaje deviene aquí, en los albores de la lógica, en algo encontrable, disponible, maniobrable y, por tanto, presto para ser investigado de modo semejante que cualquier otro objeto. Así lo indica Heidegger en la lección: "El λόγος —tales oraciones—, las conexiones de tales oraciones (tratados) ocurren entonces *como otras cosas* — (Animales - Plantas - Hombres - Montañas - Mar)"[637]. Desde entonces, pues, la lógica es la única autorizada, en cuanto modo concreto de conocimiento, para poder aproximarse y tratar de comprender el lenguaje en cuanto tal. O dicho en otros términos: toda pregunta por la esencia del lenguaje tiene irremisiblemente que pasar por el filtro de la lógica; de un modo u otro tiene que asumirse como una tarea que le pertenece de suyo, ya que en caso contrario carecería de validez o, suele decirse, de "rigor lógico".

Como vemos, Heidegger continúa el hilo narrativo del curso inmediatamente anterior en el cual, recién exploramos, la gramática se muestra en íntima vinculación con la lógica. Y ahora nosotros sumamos la ortografía como otro de los modos en que el lenguaje es preso de un esquema por demás bien establecido y regulado respecto al cómo de su escritura; y en donde, ya mencionamos, subyace una comprensión de la verdad en cuanto "corrección" —de allí el propio término ὀρθογραφία; esto es: la correcta (y esto desde antaño quiere decir "verdad") escritura. En este sentido, "escribir correctamente" no es más que "escribir verdaderamente", y esto, en efecto, tiene fuertes implicaciones que son harto presentes en nuestros días, por ejemplo, el menosprecio para quienes carecen de "buena" ortografía, pues, en el fondo, lo que se estaría juzgando es de una carencia de "verdad" para con eso que es escrito de tal o cual manera, y aún más profundo se sostendría la idea de que ese lenguaje no es verdadero como tal por su falta de corrección. Y esta es una posición peligrosa. Empero, es una discusión que, a pesar de ser interesante y, creemos, pertinente, sobrepasa los límites de la investigación; considérese como un apunte de lo que aún queda por-pensar acerca de nuestra relación con el lenguaje en la experiencia cotidiana.

Lo que debemos resaltar aquí, por otro lado, es el hecho de que

> La manera y el modo en que al final de la era de la gran filosofía entre los griegos, en la época de Platón y Aristóteles, se tomó conocimiento de este λόγος, *sigue siendo crucial* para toda la historia del conocimiento del λόγος —la lógica— hasta el presente.[638]

Nos mantenemos en esta senda de comprensión óntica para con el lenguaje, esto es, como si fuese un ente como cualquier otro. Así como la biología se ocupa de lo "vivo", la aritmética

[637] *Ibid.,* p. 2. / „Der λόγος; - solche Satze - Zusammenhange solcher Satze (Abhandlungen) kommt dann *vor wie* andere Dinge - (Tiere - Pflanzen - Menschen - Berge - Meer)".

[638] *Id.* / „Die Art und Weise nun, wie am Ende des Zeitalters der großen Philosophie bei den Griechen zur Zeit Platons und des Aristoteles von diesem lógos; Kenntnis genommen wird, *bleibt entscheidend* für die ganze Geschichte des Wissens vom lógos;- der Logik - bis zur Gegenwart".

de los "números", la geometría de las "formas geométricas, la lógica se ocupa del "λόγος" en el entendido de que éste es, entonces, su propio objeto de estudio. El λόγος es así aprehendido por este conocimiento, ἐπιστήμη. Por esto, la lógica surge como un modo particular de conocimiento de este "ente", el λόγος, particularmente en la forma del enunciado proposicional que es nombrado, a su vez, según el pensamiento griego como λόγος ἀποφαντικός. Ya en el Capítulo Segundo, en especial durante la segunda parte del § 4 en la que Heidegger hace una lectura en torno al Περὶ Ἑρμηνείας de Aristóteles, hemos destacado el rol que juega el carácter declarativo o, según se acotó, mostrativo de esta modalidad del λόγος en el marco de la tradición filosófica. Recordemos, brevemente, que el sentido que predominó, y todavía lo hace, no fue el de ser "mostrativo", de "hacer ver" lo que se habla, sino que, en su lugar, la ἀπόφανσις se comprendió sobre todo como "enunciar" o "declarar" verdad o falsedad en el λόγος. Si bien el λόγος ἀποφαντικός "muestra" el ente del que se expresa algo, lo importante de ello no es tal "mostración" o "descubrimiento" de lo ente, y sí más bien lo que de éste, según sea el caso en cuestión, se afirma en cuanto verdadero o falso. Desde entonces, recordamos también, el λόγος ἀποφαντικός, en cuanto proposición o enunciado, incluso juicio o afirmación —a lo largo de la tradición se ha traducido de distintas maneras, como sabemos— no es más que el lugar de la verdad; de hecho, se dice que tal tesis fue inaugurada por vez primera por el Estagirita. Sin embargo, lo importante para Heidegger en este punto de la lección es que "El lógos proposicional dice cómo es una cosa y cómo es que se comporta. Por lo tanto, la lógica se ocupa de estas enunciaciones"[639]. Así, la comprensión que hasta el presente se tiene para con el conocimiento del λόγος, ἐπιστήμη λογική, la lógica (o incluso podría traducirse harto tradicionalmente como "ciencia lógica", "ciencia del λόγος" o "ciencia del lenguaje"), hace del enunciado [*Aussage*] su fenómeno fundamental[640]. Y con ello, además, el λόγος se ve reducido únicamente a una expresión mínima de todo lo que el fenómeno del lenguaje implicaba en algún momento para el pensamiento griego.

En breve, con el nacimiento de la lógica, *grosso modo*, el λόγος sufre una fatídica transformación o, quizás mejor dicho, deflación de sentido en la medida en que se entiende exclusivamente como "enunciado". El lenguaje es analizado, trabajado y cuestionado no porque sea el brotar o surgir de una reunión para con la totalidad de lo ente, o sea, del silencio —el cual es su propio origen y fundamento según revisamos en el curso invernal de 1933/34—, y en donde resuena estruendosamente el sentido primigenio de la verdad en cuanto des-ocultamiento, αλήθεια, sino más bien porque es el garante de la corrección, de la adecuación de lo dicho con la cosa (verdad lógica) y también del pensamiento con la cosa (verdad ontológica). El lenguaje, entendido como enunciado, deviene aquí en el lugar de la verdad como correspondencia; que no es otra cosa, conocemos de sobra, sino la determinación esencial de la verdad que aún perdura tanto en el ámbito filosófico y científico, así como en los trajines de la más habitual vida cotidiana.

Heidegger escribe lo siguiente en su lección *Introducción a la metafísica* de 1935, es decir, justamente un año después del presente curso: "el lógos tenía que ser adaptado como utensilio. Y así llego la hora del nacimiento de la lógica […] Con semejante proceder, la

---

[639] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 1. / „Der aussagende λόγος sagt, wie eine Sache ist und wie eine Sache sich verhält. Die Logik handelt also von diesem Aussagen".

[640] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 2. / "El *fenómeno fundamental* es el λόγος como enunciado - el enunciado más simple. / „*Grunderscheinung* ist der λόγος als Aussage - die einfachste Aussage".

lógica ya está concluida en su rasgos fundamentales"[641]. Como se indicó, el fenómeno fundamental de la lógica es el λόγος, más precisamente el enunciado, y con esta deflación de sentido el λόγος se comprende no ya sólo como un ente entre otros, sino además en uno por demás específico, a saber, como utensilio o instrumento, όργανον —de allí que, como también señala Heidegger, la tradición filosófica haya reunido los escritos de Aristóteles en torno al λόγος bajo el título de *Órganon*, pues desde entonces la lógica se ocupa del lenguaje como un mero instrumento[642]. La lógica debe hacer uso del lenguaje de tal modo que, por medio de ciertas reglas de inferencia, lo expresado en enunciados proposicionales tenga sentido y sea lógicamente correcto y, por ende, verdadero; o en caso contrario, esto es, si la conclusión no se sigue de las premisas, se dice entonces que es más bien falso. En este sentido, pues, el enunciado en cuanto fenómeno fundamental de la lógica es el instrumento idóneo por medio del cual obtener o alcanzar la verdad, la corrección.

Este rendimiento de la lógica, sabemos, le ha garantizado un predominio sobresaliente durante el decurso de la tradición filosófica; tanto así que, como se creyó en su momento, todo conocimiento posible tendría en todo caso que ser construido por medio de un así nombrado «análisis lógico del lenguaje», o al menos tener que pasar por el examen y escrutinio de dicho procedimiento. No obstante, lo que yace en el fondo en este contexto es que, y como el filósofo de Friburgo vuelve a mencionar en el citado curso de 1935, "la lógica no ha dado ningún paso más con respecto a su esencia y origen. El único paso posible que queda por dar […] es desquiciarla desde su *fundamento*"[643]. En pos de tal empresa, la tarea por conocer su origen y fundamento encuentra todo el sentido de ponerse en ejecución. Pues con lo dicho hasta el momento sabemos, pues, que la lógica tiene su origen en la paulatina caída de la gran etapa del pensamiento griego, y cuyas dos figuras protagónicas las hallamos en Platón y, sobre todo, en Aristóteles. En este panorama, el λόγος deviene en enunciado, proposición o juicio; convirtiéndose así en un instrumento para la obtención de la verdad. Por esto, la lógica es un conocimiento en torno al λόγος, una ciencia del lenguaje en tanto que enunciado: έπιστήμη λογική. Y el enunciado, por su parte, no es otra cosa sino el fenómeno fundamental de la lógica, por lo que el origen y fundamento de la lógica se entrelazan en el preciso momento en que el λόγος es tomado solamente como enunciado. En otros términos, la incipiente lógica es, así, el declive para con la comprensión originaria en torno al lenguaje que en algún tiempo impero en el pensamiento griego

Por lo que es necesario al menos explicitar brevemente la estructura interna de la lógica. Heidegger escribe al respecto en *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de 1934: "Este fenómeno fundamental del λόγος [es decir, el enunciado: *Aussage*] se aborda *desde cuatro perspectivas*, y así se erige la *estructura* del conocimiento del lógos, es decir, la

[641] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003, p. 170. / GA 40, pp. 196-197.

[642] *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 169-170 / GA 40, pp. 196-197. / "En la forma de la enunciación, el logos mismo se convirtió en algo que se puede encontrar como disponible. Este material existente al alcance de la mano, es algo manejable, algo que se manipula para obtener y asegurar la verdad, entendida como conformidad. Por eso es plausible concebir este manejo para obtener la verdad como utensilio, οργανον y el hacer dicho utensilio manejable de un modo adecuado […] Por este motivo, la antigua filosofía académica no se equivocó cuando reunió los tratados de Aristóteles, referidos al logos, con el título de «Organon»".

[643] *Ibid*., p. 190. / GA 40, p. 197.

lógica"[644]. Estos cuatro elementos que conforman el armazón o andamiaje de la lógica, y que se siguen postulando hasta nuestros días, son los siguientes: "1. Desarticulación del λόγος; 2. Ensamblaje; 3. Establecimiento de reglas; 4. Consideración de la forma"[645]. Como sabemos, el enunciado (λόγος) puede tomarse como una unidad de sentido del todo establecida y autosuficiente; por ejemplo, el enunciado "El cielo está nublado" no requiere de algo más para poder ser comprensible de suyo, digamos que está conformado en lo que "es" y "debe" ser un enunciado, a saber, el decir algo sobre algo. Con la predicación, pues, se cumple el carácter apofántico (ἀπόφανσις) del λόγος. Sin embargo, tal "conformidad" del enunciado es la misma que permite, por tanto, desarticularlo en elementos o piezas más pequeñas, en palabras individuales, las cuales a su vez pertenecen a otros ámbitos de sentido. Así lo leemos en la lección: "El enunciado se desarticula desde afuera como una estructura de palabras, se desmonta en las palabras individuales; las palabras individuales corresponden a ideas individuales: "cielo", "nublado", etc., cuya forma general son los *conceptos*"[646]. Y ahora estos enunciados pueden ensamblarse, en tanto piezas individuales, en una estructura de sentido superior por medio de ciertos nexos o contextos que otorgan un seguimiento "coherente" o, más siendo más precisos, "lógicamente correcto". Por lo que el ensamblaje de enunciados no es arbitrario, no es, escribe Heidegger, una "mera yuxtaposición de oraciones: por ejemplo los tres enunciados: Sócrates es un hombre; Sócrates es mortal; todos los hombres son mortales"[647], sino que el nexo debe tener una determinada ordenación de sentido. De este modo, el ensamblaje del λόγος "se pone en relación con el siguiente orden: Todos los hombres son mortales // Sócrates es un hombre // Sócrates es mortal / —A esta conexión de enunciados se le llama conclusión"[648]. He aquí el silogismo más básico de toda la lógica desde entonces.

Además, para cada ensamblaje del λόγος a partir de enunciados proposicionales —de la lógica como tal— hay por su cuenta una "regla fundamental" según la cual se sientan las bases de su propia coherencia. Heidegger menciona tres de ellas en la lección, mismas que conforman, en su opinión, las tres reglas fundamentales para con la estructura interna de la lógica desde sus inicios. Escribe pues:

> Un concepto puede ser la *base* de un enunciado sólo si lo representado en él se mantiene en su identidad: *regla de la identidad de lo representado* (*Principio de identidad* — (*Identidad*)). Un concepto sólo puede ser atribuido a otro si no se contradice con él, o debe ser negado de antemano si se contradice con él —el cielo es "ciego"; *regla de la no contradicción del enunciado* […] (*Principio de contradicción*). Los enunciados forman una conexión proposicional (conclusión) con los demás enunciados sólo si ésta

[644] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, pp. 2-3. / „*Nach vier Hinsichten* wird diese Grunderscheinung des λόγος; zur Kenntnis genommen und so das *Gerüst* des Wissens vom lógos -die Logik – aufgerichtet".

[645] *Ibid.*, p. 3. / „1. Zerlegung des λόγος; 2. Zusammenbau; 3. Regelsetzung; 4. Formbetrachtung.

[646] *Id.* / „Die Aussage wird gleichsam von Außen her als Wortgefüge zerlegt in die einzelnen Worte wird auseinandergenommen; den vereinzelten Worten gehören zu einzelne Vorstellungen: »Himmel«; »bedeckt« usf. / deren allgemeine Fassung die *Begriffe*".

[647] *Id.* / „bloßes Nebeneinander von Sätzen: z.B. die drei Aussagen: Sokrates ist ein Mensch; Sokrates ist sterblich; Alle Menschen sind sterblich".

[648] *Id.* / „werden in einen Zusammenhang mit folgender Ordnung gebracht: Alle Menschen sind sterblich // Sokrates ist ein Mensch// Sokrates ist sterblich / - Solchen Aussagezusammenhang nennt man Schluß".

> es de razonamiento —*regla de la razonabilidad de la secuencia de enunciados en la conclusión* —(*Principio del fundamento*).[649]

Si bien la estructura interna de la lógica es, como tal, un ejercicio humano, algo que se pone en ejecución por medio de un comportamiento muy bien definido y establecido, no por ello se deja al puro arbitrio del pensamiento, del mero querer por querer. Más bien, la estructura interna de la lógica precisa de esta serie de reglas (entre otras más, claro está) para que su proceder sea en todo momento constante, preciso, verificable y, por tanto, verdadero; se persigue así la corrección (la verdad) en el lenguaje. El establecimiento de reglas circunscribe el ámbito gracias al cual el λόγος queda asegurado en su propia verdad o en su validez lógica cuando la conclusión efectivamente tiene una concatenación que cumple a la perfección con las mismas reglas fijadas de antemano. De nuevo, la efectividad o, como se indicó, el "rendimiento" de la lógica se presume en la medida en que sin importan el "contenido" de las proposiciones, de lo dicho en el enunciado, la verdad de la conclusión, del silogismo, se consigue si éstas se articulan siguiendo las reglas de inferencia; si se siguen lógicamente una de la otra. Lo importante no es el *contenido*, sino más bien la *forma*, esto es, el modo en que se estructura el lenguaje, el λόγος.

En breve: el establecimiento de reglas permite una plasticidad para con la forma del propio lenguaje, en donde los enunciados proposicionales pueden ser intercambiables siempre y cuando respeten las reglas y principios de inferencia.

Aquí lo importante no es tanto lo dicho en el lenguaje, sino más bien la forma concatenada de decirlo para desembocar entonces en una conclusión lógicamente coherente —aunque lo dicho en tal estructura lógica no ocurra como tal en el mundo efectivamente real. Lo dicho en la proposición se toma como el objeto del enunciado, es el contenido material del que se predica tal o cual cosa; cada enunciado tiene su propio objeto del que trata o al que se refiere, pero "no es el objeto lo que concierne a la lógica, ni si es o no es"[650]. El objeto es aquí del todo arbitrario. Por ejemplo, siguiendo lo escrito por Heidegger, los enunciados tales como "el cielo está nublado y "el número es impar" no tienen nada que ver el uno con el otro en lo que respecta a su objeto, el contenido material es abismalmente diferente: el primero habla sobre "el cielo" y el segundo habla sobre "el número"; y, además, se trata de dos entidades harto distintas, y hasta antagónicas, la una *concreta* y la otra más bien *abstracta* —usando términos de la ontología tradicional. Sin embargo, lo cierto es que en ambos enunciados hay efectivamente "una cierta identidad en la manera en que se objetiva, resalta, estructura y determina"[651]. Añade entonces Heidegger:

> Llamamos a esta correspondencia "forma". La lógica investiga la forma, pero no el contenido material. Por lo tanto, las formas fundamentales pueden presentarse en

[649] *Ibid.,* pp. 3-4 / „Zu jedem Grundgebilde und seiner Bildung gehört je eine Grundregel. Ein Begriff kann dann und nur dann das *Grundstück* einer Aussage bilden, wenn das in ihm Vorgestellte - je in seiner Selbigkeit festgehalten wird: *Regel von der Selbigkeit des Vorgestellten* [...] Ein Begriff kann einem anderen nur zugesprochen werden, wenn er ihm nicht widerspricht bzw. er muß ihm von vornherein abgesprochen werden, wenn er ihm widerspricht - der Himmel ist »blind«; *Regel von der Widerspruchslosigkeit der Aussage*. Aussagen bilden mit Aussagen nur einen Aussagezusammenhang (Schluß), wenn dieser ein solcher der Begründung ist - *Regel von der Begründetheit der Aussagefolge im Schluß*".

[650] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 4. / „aber nicht der Gegenstand beschäftigt die Logik, nicht, ob er ist oder nicht ist".

[651] *Id.* / „eine bestimmte Selbigkeit in der Art und Weise, wie vergegenständlicht, herausgehoben, gegliedert und bestimmt wird".

> indicaciones como A = B, donde A es arbitrario. Es cierto que todo enunciado tiene su objeto, pero para la lógica, el tipo de objeto es arbitrario.[652]

Según la consideración de la forma, la lógica hace uso del lenguaje sin preocuparse demasiado por lo que éste significa o implica de suyo allende a sus propios dominios, y menos aún se pregunta siquiera por la esencia del mismo —aunque paradójicamente los análisis en torno al lenguaje queden subyugados por su propia mirada. La lógica se preocupa y, según leemos, se ocupa por encima de todas las cosas más bien de la *forma* en que se utiliza el lenguaje según determinadas reglas y principios que le otorgan coherencia y validez; esto es, trata de validarse a sí misma tomando al lenguaje o, más precisamente, el enunciado como herramienta o instrumento para tal propósito.

En este sentido, la lógica es, desde entonces, un modo de regir el lenguaje. Más precisamente, la lógica es la formalización del lenguaje; por lo que su régimen consiste, *grosso modo*, en sistematizarlo o, si se quiere, estructurarlo según determinadas formas, reglas y principios. Heidegger amplía así la definición inicial de la lógica y escribe: "La lógica, como ἐπιστήμη λογική, queda así circunscrita: // ella es *la ciencia de la forma de las estructuras y reglas fundamentales del enunciado* //"[653]. Mas no sólo esto. Pues el pensamiento se halla también regido y administrado por la lógica. Lo pensado tiene que expresarse o ponerse en palabras mediante enunciados proposicionales si es que la intención es la de "dar razones" sobre tal o cual cosa en particular; en caso contrario, las más de las veces, si no es acaso que en todas, es difícil que lo pensado sea mínimamente tomado en cuenta. La filosofía ha privilegiado un modo concreto para "decir las cosas" o, mejor dicho, para "decir verdad" o, por el contrario, para "denunciar falsedad", el cual no podría ser otro sino el enunciado proposicional. Baste con recordar, una vez más, que desde el Aristóteles, o al menos según el modo en que se comprendió y se difundió en la tradición filosófica, sólo en el enunciado proposicional (λόγος αποφαντικός) puede existir la "verdad" o la "falsedad"[654]. Y para Heidegger, "El enunciado tiene la particularidad de analizar, en primer lugar, un objeto dado, delimitarlo en su análisis y, en ello, determinar la totalidad. Esta determinación analizante y limitadora se llama pensar"[655]. O lo que es lo mismo: formalizar lo pensado por medio del enunciado. Por esto, el filósofo de Friburgo completa la definición de la lógica señalando asimismo que "*la lógica es la ciencia de la forma de las estructuras y reglas fundamentales del pensamiento*"[656].

---

[652] *Ibid*., pp. 4-5. / „Wir nennen dieses Übereinstimmen »Form«. Die Logik untersucht die Form, aber nicht den Sachgehalt. Deshalb lassen sich die Grundformen darstellen in Zeichen wie A = B, wobei A beliebig ist. Zwar hat jede Aussage ihren Gegenstand, aber für die Logik ist die Art des Gegenstandes beliebig".

[653] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 5. / „die Logik als ἐπιστήμη λογική jetzt also umgrenzen: // sie ist *die Wissenschaft von der Form der Grundgebilde und Grundregeln der Aussage* //".

[654] *Cfr.*, Aristóteles, *De Interpretatione*, trad. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2012, 4, 17a 1-3. / "Todo discurso es significativo, no como instrumento, sino, como se ha dicho, por convención. Pero no todo discurso es enunciativo, sino solo aquél al que le pertenece la verdad o la falsedad".

[655] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 5. / „Das Aussagen hat das Eigentümliche, zunächst einen vorgegebenen Gegenstand auseinanderzulegen, in der Auseinanderlegung zu begrenzen und darin das Ganze zu bestimmen. Dieses zergliedernde und begrenzende Bestimmen nennt man Denken".

[656] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 5. / „ist *die Logik die Wissenschaft von der Form der Grundgebilde und Grundregeln des Denkens*".

ii. La *conmoción* de la lógica

Hay opiniones encontradas en lo que concierne a la utilidad de la lógica en nuestros días. Por grande que ha sido y es su dominio en el marco de la filosofía y de la ciencia en general, tomando para sí la batuta de lo que *es* el lenguaje y el pensamiento, y además formalizándolo según el modo en que se ha indicado, la lógica posee sus detractores así como defensores; y otros con una posición más bien neutral al respecto. Heidegger hace mención justamente de estos tres puntos de vista sobre la utilidad (o no) y pertinencia (o no) de prestarle interés a la lógica. Escribe en la lección:

> *Los primeros* dicen: Mediante el conocimiento de las formas y reglas lógicas fundamentales, *nuestro pensamiento se vuelve consciente* de su proceso. El proceso consiente tiene una *mayor seguridad y adquiere una mayor nitidez*. Dominar una *técnica*, incluida la *técnica del pensamiento*, proporciona ventajas y superioridad *[...] Los otros* dicen: El *mero conocimiento* de las *normas y reglas no garantiza su correcta aplicación en la ocasión adecuada*. Mucho más fructífero que memorizar reglas vacías de lógica es el *entrenamiento práctico* del proceso de *pensamiento* [...] *Los terceros* dicen: Puede que el estudio de la lógica sea útil, innecesario o incluso un obstáculo, pero en cualquier caso es una tarea legítima y válida *reflexionar* sobre las estructuras y leyes fundamentales del pensamiento y aprender lo que se ha descubierto a lo largo de una *larga historia* al respecto. *Finalmente*, debe haber *algo importante detrás* de esto si *pensadores* como Aristóteles, Leibniz, Kant y Hegel se han preocupado *esencial* e incesantemente por la *lógica*.[657]

Sin embargo, ninguna de estas tres posiciones es la que nutre el interés de Heidegger durante el curso veraniego de 1934[658]. La lógica precisa de un ejercicio de reflexión no porque la intención o el propósito sea el de discernir la utilidad o perjuicio que, en todo caso, puede proporcionar la misma en el ámbito filosófico, científico o incluso en el cotidiano. Hay que asumir su dominio, desde luego, pero no por ello debe seguirse alguno de los puntos de vista recién descritos —ni siquiera la segunda opinión que hace de la lógica no más que un ejercicio fútil del pensamiento y que, en su lugar, punga más bien por el pensamiento práctico y, como se suele decir también, comprometido con el mundo efectivamente real. O puesto en palabras de Heidegger: "ellos, que parecen estar libres de la materia formulista de la lógica se convierten en los esclavos más bajos de las formas de pensamiento enquistadas. Salirse

---

[657] *Ibid.*, p. 7. / „*Die Einen* sagen: Durch die Kenntnis der logischen Grundgebilde und Regeln wird *unser Denken seines Verfahrens bewußt* - das bewußte Verfahren hat die *höhere Sicherheit und erlangt größere Schärfe*, jede Beherrschung einer *Technik* - auch der *Denktechnik* schaff Vorteile und Überlegenheit [...] *Die Anderen* sagen: Das *bloße Kennenlernen* von *Vorschriften und Regeln gibt noch nicht die Gewähr* der rechten Anwendung bei der rechten Gelegenheit. Weit fruchtbarer als das Einpauken des leeren Regelkrams der Logik ist die *praktische Einübung* des Denkverfahrens [...] *Die Dritten* sagen: Mag das Studium der Logik von Nutzen sein oder überflüssig und gar ein Hemmnis - in jedem Fall ist es eine in sich berechtigte Aufgabe, sich auf die Grundgebilde und Grundgesetze des *Denkens zu besinnen* und *zu erfahren*, was in einen *langen Geschichte* darüber ausgemacht werden konnte. *Schließlich* muß *etwas dahinter stecken*, wenn *Denker* wie Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel sich *wesentlich* und unausgesetzt um die *Logik* bemüht haben.

[658] *Cfr., Ibid.*, p. 8. / "¿Qué posición tomaremos ante estas diferentes opiniones? ¡*Ninguna*!" / „Auf welche Seite dieser verschiedenen Stellungnahmen werden wir uns halten? *Auf keine*!".

del camino -especialmente en el ámbito de las decisiones espirituales- no significa superarse, sino todo lo contrario"[659].

En cambio, lo que debe plantearse de una vez por todas es el trabajo de una *conmoción* de la lógica; en la cual no se pretenda algo así como un "arreglo" o "mejoramiento" para con la comprensión que se tiene de la misma, ni un a favor o en contra (ni mucho menos un desinterés o neutralidad reflexiva), acaso más bien el de un abandono total y definitivo en miras de un ulterior y necesario nuevo comienzo. Es decir, una *lógica comenzante*, un reinicio de lo que implica la lógica para nosotros[660]. Heidegger lo indica otra vez más en la lección cuando escribe que

> *sólo a través de la firmeza y rigurosidad de un pensamiento completamente nuevo, originario y seguro.* Sin embargo, esto no ocurre de la noche a la mañana, y sobre todo no se desarrolla y domina hasta que el poder de la lógica transmitida de manera tradicional esté completamente roto desde sus fundamentos.[661]

De allí que se hable entonces, y con todo sentido, de una "conmoción" [*Erschütterung*] y no de algún otro modo de proceder. Es más, podríamos decir que no se trata ni siquiera de una labor "destructiva" por parte de Heidegger, como sí lo hace, y revisamos en el Capítulo Primero, durante los años veinte con lo concerniente al λόγος y la verdad (αλήθεια). Pues no se habla de un regreso al origen de la lógica en pos de un rescate de ciertos elementos aún prioritarios que deben ser "actualizados", que merezcan comprenderse "correctamente" y no dejarlos así perderse en el olvido. No. Incluso el hecho mismo de negar la lógica es, al fin de cuentas, no otra cosa sino un modo concreto de afirmarla; es decir, seguir moviéndose en su terreno. Heidegger es tajante: "mientras sólo discutamos si la lógica actual es útil o innecesaria, nos movemos siempre en el mismo nivel, donde la afirmamos de una manera u otra"[662]. Por esto, lo que incita por hacer el filósofo alemán es justamente romperla por completo, sacarla de quicio; en ello, empero, no se busca algo así como un (re)encuentro, un tanto nostálgico, si se quiere, con un pasado perdido, sino más bien una separación definitiva para con dicho pasado.

La idea de una conmoción de la lógica es, pues, un proyecto radical y determinante; es la semilla en la que se espera germinar y consumar una transformación de lo que *es* el propio pensar. Poco tiene que ver, dice Heidegger, con una lucha contra el intelectualismo, y no es, tampoco, una mera discusión "lógica". En sus palabras, la conmoción "se basa en una transformación de nuestra propio Dasein […] Estamos trabajando en una transformación que no podemos desear en el sentido de una planificación, sino sólo por la necesidad de nuestro

---

[659] *Id.* / „sie, die scheinbar vom Formelkram der Logik Freien - werden zu den niedrigsten Sklaven der festgefahrenen Denkformen. Aus dem Weg gehen -zumal im Felde der geistigen Entscheidungen – heißt ja noch nicht überwinden - ganz im Gegenteil".

[660] ¿Se sugiere acaso aquí una *lógica del otro comienzo*? Eso parece. Sin embargo, esto lo abordaremos con mayor precisión en la conclusión de nuestra investigación; pero sirva, por lo pronto, como un guiño de lo que ha de ser pensado en la *Kehre*.

[661] *Id.* / „*sondern allein durch die Härte und Strenge eines ganz neuen und ursprünglichen und gesicherten Denkens.* / Aber dieses kommt nicht von selbst über Nacht / und es kommt vor allem nicht zur Entfaltung und Herrschaft, solange nicht die Macht der überlieferten Logik von Grund aus gebrochen ist".

[662] *Id.* / „Solange wir uns aber nur streiten, ob die bisherige Logik von Nutzen sei oder überflüssig - bewegen wir uns jedesmal in der Ebene - in der wir sie so oder so bejahen".

destino"[663]. La conmoción es de carácter histórico. Es la búsqueda de una transformación de la lógica, es decir, del régimen para con el lenguaje y el pensamiento en el que a lo largo de más de dos mil años nos hemos encontrado regidos de un modo u otro. De allí que Heidegger no quiera prescindir del título "lógica" para nombrar tal tarea de conmoción, pues no es más sino el justo recuerdo de aquello que debe ser abandonado en pos de un nuevo comienzo. Escribe así el filósofo alemán:

> Mantenemos el nombre tradicional de "lógica" para esta lucha y nuestras tareas; es un recordatorio de que nuestro Dasein histórico-espiritual, y por lo tanto toda nuestra confrontación con lo ente, es llevado y dominado por el λόγος de los griegos. Pero el nombre es al mismo tiempo un mandato para nosotros - para hacer preguntas más originales y de mayor alcance sobre lo que los griegos vieron en el λόγος como el poder configurador de la grandeza de su Dasein histórico, y cómo la lógica occidental llegó a dominar. El nombre es una indicación para nosotros - de que sólo un largo y doloroso distanciamiento del pasado nos lleva a lo libre y prepara la nueva forma de la tierra.[664]

Sólo manteniendo cerca de sí lo lejano, por decirlo de este modo, se puede conseguir un posterior desprendimiento; un alejamiento una vez que se le ha reconocido, como efectivamente hemos constatado con la revisión del origen de la lógica, y queriendo entonces quebrantarlo de una vez por todas —podríamos ver aquí, creemos, el esfuerzo de una "superación de la metafísica" en tanto "superación de la estructura lógica" que ha imperado en la historia de la filosofía, que no es más que la historia de la metafísica.

Además, y es una nota interesante la que hace Heidegger en este punto, la conmoción de la lógica en cuanto proyecto transformador "*sólo se logra* a través de una *pregunta revolucionaria* que nos confronta con las *últimas decisiones* sobre la verdad y el error - sobre el ser y el parecer […] y es precisamente en este conflicto donde el hombre encuentra su determinación"[665]. Por lo que vemos, otra vez, la vinculación con la pregunta por la esencia de la verdad, misma que, conocemos ampliamente, el autor trabaja con insistencia durante estos primeros años de la década de l930. En el fondo, se percibe con cierta nitidez la idea o, tal vez mejor dicho, la necesidad de poner en ejecución una transformación de la comprensión en torno a la verdad y el lenguaje, la cual implica, como tal, una inversión de nuestro propio Dasein histórico.

¿Cómo dar ese golpe que termine por conmocionar finalmente la comprensión lógica para con el lenguaje? La respuesta es, de entrada, por lo menos simple de expresar. Se trata, pues, de desplegar la pregunta por la *esencia* del lenguaje. Veamos esto.

---

[663] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 11. / „einer Wandlung unseres Daseins selbst gründet […] Wir arbeiten an einer Erschütterung, die wir nicht wollen können im Sinne einer Planung, sondern nur aus der Notwendigkeit unseres Geschickes".

[664] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 9. / „Wir behalten für dieses Kamp und unsere Aufgaben den überkommenen Namen »Logik« bei; es sei die Erinnerung daran, daß unser geistig-geschichtliches Dasein und damit alle Auseinandersetzung mit dem Seienden vom λόγος der Griechen getragen und beherrscht ist. der Name ist uns aber zugleich Auftrag - ursprünglicher und weitergreifender nach dem zu fragen, was sich den Griechen im λόγος als gestaltende Macht der Große ihres geschichtlichen Daseins aufdrängte und als abendländische Logik zur Herrschaft kam. Der Name ist uns Zeichen dafür - daß nur eine lange und schmerzhafte Ablösung vom Bisherigen uns ins Freie bringt und die neue Gestalt der Erde vorbereitet".

[665] *Id.* / „Diese *Umkehrung* aber wird *nur geschaffen* durch ein *umwälzendes Fragen*, das uns in die *letzten Entscheidungen* hin-stellt über Wahrheit und Irrtum – über Sein und Schein".

iii. La pregunta por la *esencia* del lenguaje

Como indica Peter Trawny, el nombre del curso de verano de 1934 contiene de entrada una crítica[666], y es, de hecho, el primer paso del camino en dirección para con la transformación histórica de la comprensión de la lógica que nos ha sido transmitida por la tradición filosófica occidental. «*Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*» [*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*], así queda circunscrito el campo de trabajo del proyecto de conmoción por parte de Heidegger. El título mismo dicta, principalmente, que la conmoción no pretende desembocar o conducirnos irremediablemente hacia el ámbito de lo "irracional" o de lo "sinsentido"[667]. Si bien hay que desquiciar la estructura lógica del lenguaje y, a una, del pensamiento, no por ello se apuesta por la mera arbitrariedad del pensar; en donde todo sería válido porque no existen reglas y principios reguladores, y que esto podría ser entonces expresado de cualquier forma. No. Y es más, esta concepción hipotética presupondría, como tal, un conocimiento sobre la esencia del lenguaje, o al menos una comprensión mínima de lo que *es* el lenguaje. Pero es algo de lo que carecemos en gran medida. En pocas palabras, hay que insistir en el cuestionamiento en torno a la lógica.

Y si "[la] lógica se ocupa en cierto sentido del λόγος como lenguaje"[668], y si ella es un tipo particular de conocimiento, entonces con todo derecho podemos sostener, todavía, que la lógica es un conocimiento del lenguaje; y por corolario también de su esencia, o por lo menos una vía de aproximación a la misma. Pero también "La *lógica* trata sobre el *pensar*"[669], por lo que pareciese que nos hallamos en la siguiente situación: o el lenguaje es una forma del pensamiento o, al revés, el pensamiento es una forma del lenguaje; mas esta última posibilidad de la filosofía griega, en opinión de Heidegger, "no fue debidamente fundamentada en ese entonces, y hasta el día de hoy no lo ha sido"[670], y en su lugar se opta más bien por tomar al lenguaje como una expresión del pensamiento (y aún más restrictivamente en cuanto enunciados proposicionales). De este modo, "Esta pregunta [por la lógica] no está resuelta; ni siquiera está claramente / *planteada*"[671]. La lógica se preocupa

---

[666] *Cfr.*, Peter Trawny, *Martin Heidegger: una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017, p. 96. / "Cuando en abril de 1934 Heidegger había renunciado al cargo de rectos, dio un curso con el título *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*. El título contiene una crítica. En el curso anterior, durante el invierno de 1933-1934, *De la esencia de la verdad*, Heidegger había constatado que la «reflexión acerca del logos como doctrina del *lenguaje*, es decir, la gramática, está dominada por la lógica como la doctrina del pensamiento» (GA 36/37, 103). Hay que poner fin a este dominio de la «lógica» «deshaciendo la representación gramatical del lenguaje» (GA 36/37, 104), Y esto solo puede hacerse examinando la «esencia del lenguaje»".

[667] *Cfr.*, Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*…, p. 97. / "Este ir más allá de la estructura lógica del pensamiento, no significa, empero, abandonar el ámbito del sentido; por el contrario, significa retornar a él mediante «la pregunta fundamental y orientadora de toda lógica» […] esto es, por medio de la pregunta por la esencia del lenguaje".

[668] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 13. / „Die Logik hat es in irgendeinem Sinn mit dem λόγος als Sprache zu tun".

[669] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 11. / „Vom *Denken* handelt die *Logik*".

[670] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 13. / „Diese Auffassung aus der griechischen Philosophie ist nun freilich damals nicht weiter begründet worden — und sie ist es bis heute nicht".

[671] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 11. / „Diese Frage ist nicht entschieden; nicht einmal klar / gestellt".

por el lenguaje y, a la vez, del pensamiento, que son las dos definiciones a las que se llegó en el análisis del origen y fundamento de la lógica en el pensamiento griego. Pero para lograr una comprensión lo suficientemente nítida y cabal al respecto, es menester, entonces, plantear de una vez por todas la pregunta determinante de toda lógica, a saber: la pregunta por la *esencia* del lenguaje.

Heidegger lo explica de esta manera en la lección:

> La lógica sería entonces el conocimiento del λόγος, del habla, del lenguaje. / Tendríamos que preguntar entonces por la esencia del lenguaje. Sobre esta presuposición inicial, debe tomarse una decisión en primer lugar. Y eso sólo lo podemos lograr al destacar qué es hablar y lenguaje, y qué es pensar. Así que no podemos evitar la pregunta sobre la esencia del lenguaje en ningún caso. Incluso afirmamos: La pregunta sobre la esencia del lenguaje (λόγος) es la pregunta *fundamental y orientadora de toda la lógica* [...] Nuestro trabajo está así forzado en una dirección de pregunta igualmente obvia y clara. Al tomar esta tarea de la lógica, nos liberamos de todos los intentos infructuosos de una "*definición*" previa de la lógica. Lógica - *la pregunta por la esencia del lenguaje*.[672]

Así se consuma, aunque sólo inicialmente, la crítica para con el proceder de la lógica tradicional, y en cuyos dominios aún nos encontramos. ¿Quién hubiese imaginado en el más extraño de los días que la "lógica" es la pregunta por la esencia del lenguaje? No muchos, o eso creemos. Como fuese, lo importante aquí es que la pregunta está por lo menos indicada en lo que sigue del desarrollo de la lección. Con la pregunta explícita y expresa por la *esencia* del lenguaje, por parte del filósofo de Friburgo en este curso veraniego de 1934, lo que fuese en su momento eclipsado es, ahora, puesto en el centro mismo de la reflexión: el lenguaje. Éste no puede ser más, o eso es lo que se presume en lo que sigue, una cuestión secundaria dentro del marco de interpretación heideggeriano, no puede reducírselo a la mera exteriorización del habla [*Rede*], sino que debe entonces colocarse en el centro del meollo que tiene que ser pensado. En ello, hay ya la pretensión de un cambio de determinación esencial en lo que concierne al lenguaje, aunque para ser más precisos habría que decirse, guardando los términos, que por vez primera en el pensar de Heidegger la pregunta por la esencia del lenguaje toma para sí el lugar protagónico. Ángel Xolocotzi escribe precisamente al respecto: "Si el desmantelamiento de la teoría de la proposición, a saber, la interpretación tradicional del enunciado apofántico alrededor de 1923-1926, estuvo marcado por la infravaloración del problema del lenguaje en general, esta vez la pregunta por la esencia aparece como «inevitable»"[673]. En breve, con la conmoción de la lógica se libra el terreno idóneo en pos de una comprensión en torno a la esencia del lenguaje en cuanto tal —es decir, de la *infravaloración* a lo *inevitable.*

La lógica es, pues, la pregunta por la esencia del lenguaje. No obstante, se cuestiona el propio Heidegger, ¿no es acaso esto más bien competencia de la llamada "filosofía del

---

[672] *Ibid.*, p. 12. / „Logik wäre dann Wissen vom λόγος - von der Rede - von der Sprache. / Wir hätten dann zu fragen nach dem Wesen der Sprache. Über diese Vormeinung muß zu allerest entschieden werden. Und das können wir nur, indem wir herausstellen, was Sprechen und Sprache und was Denken ist. So kommen wir an der Frage nach dem Wesen der sprache in keinem Fall mehr vorbei. Wir behaupten sogar: Die Frage nach dem Wesen der Sprache (λόγος) ist die *Grund und Leitfrage aller Logik* [...] Unsere Arbeit ist damit in eine ebenso naheliegende wie klare Fragerichtung gezwungen. Indem wir diese Aufgabe der Logik festgreifen, sind wir allem unfruchtbaren Versuchen zu einer vorgängigen "*Definition*" der Logik enthoben. Logik - das Fragen nach dem Wesen der Sprache".

[673] Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*…, p. 98.

lenguaje" que conocemos desde hace largo tiempo? ¿La filosofía del lenguaje no debería ser la única encargada y, sobre todo, competente para reflexionar sobre lo que *es* el lenguaje? En primera instancia, y según el entendimiento habitual sobre el asunto en cuestión, así lo parecería efectivamente. La lógica trata sobre la esencia del lenguaje, "[pero] la filosofía del lenguaje busca la esencia del lenguaje. Y así, la *filosofía del lenguaje* se convierte en *la antesala de la lógica*"[674]. De hecho, esta es justamente la principal objeción contra el proceder heideggeriano de tomar la pregunta por la esencia del lenguaje como la pregunta fundamental y orientadora de toda la lógica. Por lo que debe ponerse en discusión, aunque sea brevemente si es que se quiere continuar con la reflexión en torno a la esencia del lenguaje; la conmoción libra el camino para el despliegue de dicha pregunta, sin duda, pero los reparos no se pueden dejar se esperar precisamente por la radicalidad del proyecto de conmoción.

En pocas palabras, la pregunta por la esencia del lenguaje debe quedar, todavía, explicitada con toda la nitidez que sea posible —¿o no es acaso mejor que sea una suerte de pregunta siempre por plantear; es decir, abierta para el incansable cuestionamiento? Es probable. Por lo que esto es lo debe quedar delimitado con precisión. Veamos.

Como sabemos, la ramificación de la filosofía que conocemos desde antaño nos ha conducido casi irremediablemente hacia una comprensión siempre "seccionada" para con la misma; hay filosofía de la naturaleza, filosofía de la religión, filosofía de la ciencia, filosofía de la mente, filosofía de la historia, filosofía del derecho, «*filosofía del lenguaje*» —y todas ellas dentro de otras cesuras más: filosofía clásica, filosofía medieval, filosofía del renacimiento, filosofía ilustrada, filosofía moderna, filosofía posmoderna, filosofía contemporánea, y así según sea aquello que nos depare el destino filosófico. Es como si la filosofía pudiese ocuparse de cualquier asunto que le salga al paso durante el transcurso de los tiempos, lo cual, empero, en cierto sentido puede que sea verdad, o por lo menos que ella pueda decir algo importante al respecto. La filosofía se ocuparía entonces de "temas" del pensamiento bajo la fórmula o el esquema "filosofía de…". Y lo que se presupone en cada una de estas "filosofías" —o en este modo de comprender la filosofía— es el hecho de que conocen efectivamente el tema acerca del que tratan; no por nada son las capacitadas, según dependa, para "hablar de…" tal o cual cosa en particular. En breve, el campo [*Gebiet*] o, tal vez mejor dicho, los campos de la filosofía se distinguen perfectamente uno del otro según el tema de investigación y, por ende, la "especialización" ha sido, las más de las veces, la tónica del quehacer filosófico que impera aún en nuestros días.

Así pues,

> El lenguaje, debido a esta asignación a una filosofía del lenguaje, se ha convertido en un campo independiente junto a la naturaleza, la historia, la religión y el arte. No sólo esto: el estudio de este campo se clasifica entre otras disciplinas de la filosofía, cuya peculiaridad está determinada por el concepto general de filosofía.[675]

Por lo que no hay sólo uno sino dos presupuestos al respecto, a saber: lo que *es* el lenguaje y, a una, lo que *es* la filosofía. La nombrada "filosofía del lenguaje" debe entonces ser algún

[674] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 12. / „Nach dem Wesen der Sprache aber sucht die Sprachphilosophie. Und somit wird sie *Sprachphilosophie* zum *Vorhof der Logik*".
[675] *Id.* / „Die Sprache ist durch diese Zuordnung zu einer Sprachphilosophie bereits zu einem eigenständigen Gebiet neben Natur - Geschichte - Religion - Kunst - gemacht. // Nicht nur dieses: die Betrachtung dieses Gebiets wird eingereiht unter anderen Disziplinen der Philosophie - deren Sonderart zugleich aus einem Gesambefriff Philosophie vorbestimmt ist".

tipo de conocimiento sobre el lenguaje dicho desde la plena convicción de lo que es la propia filosofía. Hay algo peligroso en este modo de proceder. De entrada, la filosofía es algo generalísimo, como indica Heidegger, a lo que se le puede añadir distintas piezas que hacen de "temas" de investigación, es decir, de un concepto general para con la filosofía se le suman, indiscriminadamente, campos de reflexión particulares; logrando establecer así los dominios de trabajo especializado según aquello acerca de lo que se ocupan. La filosofía es, pues, un quehacer por demás bien definido y, como dijimos, seccionado en lo que se denomina también como "disciplinas". Y aquella que se ocupa del "lenguaje", porque de antemano lo conoce (es decir, la filosofía del lenguaje), no tiene entonces que preguntarse por la esencia del mismo, pues esto queda establecido, aunque implícitamente, desde el preciso momento en que se postula o erige en tanto que "filosofía del lenguaje". Ésta es un conocimiento —una ciencia, podríamos decir igualmente— en torno al lenguaje, de suerte que la reflexión al respecto parte ya demasiado tarde en lo que concierne a su esencia.

Sin contar con el hecho de que incluso "Cuando preguntamos por la esencia del lenguaje, lo hacemos desde un lenguaje ya dado que coincide, precisamente, con aquel que se busca poner en tela de juicio"[676]. La tarea pinta harto compleja, por decir poco. Por esto, el lenguaje se comprende, las más de las veces, simplemente como un medio hacia algo más [*als Mittel zu etwas anderem*] cuya esencia queda circunscrita justamente en la capacidad de transmitir algo por medio de palabras y oraciones. Heidegger lo señala de la siguiente manera:

> El lenguaje es simplemente un medio de comunicación, de interacción, una herramienta de expresión y, en el mejor de los casos, de representación. Siempre es sólo un medio hacia algo más; no es lo fundamental. Siempre es sólo lo posterior, lo secundario, la cáscara y la envoltura de las cosas, pero no las propias cosas y su esencia.[677]

Y esta determinación para con el lenguaje, además, toma para sí los ya mencionados principios de la lógica, así como de la gramática, ortografía y hasta de la caligrafía (o la bella escritura). Por lo que pareciese que la filosofía del lenguaje no es algo muy diferente que la comprensión habitual que se tiene para con el mismo. Pues "Toda esta estructuración del lenguaje que nos es familiar ha surgido a partir de los principios fundamentales de la lógica, se ha desarrollado en función de un lenguaje específico (el griego) en una forma particular de pensamiento que se estableció por primera vez en la existencia griega"[678]. Con todo, es verdad, creemos, que el lenguaje puede considerarse como un campo del todo diferenciado de la naturaleza, la historia, la religión o el arte, y que incluso se imponga como un ámbito insigne para con la filosofía; y que tenga por ello una importancia sin precedentes en el marco de los demás campos de estudio, pero esto no implica, consecuentemente, que debamos adoptar el punto de vista de la filosofía del lenguaje. Es más, ni siquiera se está del todo seguro, incluso para el propio Heidegger, que el lenguaje mismo sea o no un campo de

---

[676] Ángel Xolocotzi, *Articular lo simple*…, p. 98.

[677] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 15. / „Sprache ist ja nur ein Weg der Verständigung - des Verkehrs, ein Werkzeug des Ausdruck und allenfalls der Darstellung. Sie ist wie immer nur Mittel zu etwas anderem -; sie ist nicht das Grundwesentliche. Sie ist immer nur das Nachträgliche - das Zweitrangige - Hülse und Schale der Dinge - aber nicht diese selbst und deren Wesen".

[678] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 17. / „Diese ganze Gliederung der Sprache, die uns geläufig ist, ist nun aber entsprungen aus den Grundbestimmungen der Logik, sie ist entstanden in der Ausrichtung auf eine bestimmte Sprache (das Griechische) in einer bestimmten Art des Denkens, wie sich zuerst im griechischen Dasein durchsetzt".

reflexión independiente. Es algo esencial y fundamental, y jamás algo así como un "tema" o "asunto", pero adelantaríamos demasiado el camino —hasta el punto del total extravío y confusión— si la pregunta por la esencia del lenguaje partiese de los presupuestos que hallamos en la filosofía del lenguaje (así como en las llamadas "ciencias del lenguaje"). Siendo así, escribe el autor, "no forzamos el lenguaje en una filosofía del lenguaje. Y no podemos hacerlo en absoluto, siempre que no queramos engañarnos a nosotros mismos, siempre que la decisión -preguntar por la esencia del lenguaje- no se convierta desde el principio en una mera figura retórica"[679]. Esto nos muestra, por lo menos, que la esencia del lenguaje es lábil para el pensamiento, por lo que precisa de un modo particular de preguntar.

Acotará finalmente Heidegger que la pregunta por la esencia del lenguaje tiene que ser, siempre, una *pregunta previa* [*Vorfrage*] en la que ocurra o confluyan, como tal, un *salto hacia adelante* [*vorspringt*] y, posteriormente, un *avance* [*Vorgehen*] que ilumine el abismo [*Abgrund*] del aún no desvelado fundamento [*Grund*] esencial del lenguaje[680]. La pregunta por la esencia del lenguaje es, aquí, la tarea más radical del pensar, pues implica la completa conmoción de los modos habituales de reflexión en torno al lenguaje y la búsqueda de su esencia; y es, a la vez, una conmoción del propio preguntar.

La pregunta por la esencia del lenguaje, en cuanto pregunta esencial (es decir, que busca la esencia de las cosas), no es más sino una *pregunta previa* o *pre-pregunta* [*Vor-frage*] "en el sentido en que todos retroceden primero antes de dar un gran salto"[681]. Para Heidegger, lo esencial de todas las cosas no es algo que advenga al hombre escalonadamente, paso por paso como se suele decir, sino "siempre mediante un salto; no hay una transición gradual y constante de lo inesencial a lo esencial. Y cada uno tiene que dar el salto por sí mismo"[682]. Por esto, la pregunta por la esencia del lenguaje es una *pregunta previa* en el sentido de que retrocede para tomar distancia para el salto hacia delante [*vorspringt*] y así lograr un avance [*Vorgehen*] "a la manera del ataque que abre un camino y rompe una senda, y de esta manera abre un ámbito cuyos límites, direcciones y dimensiones permanecen inicialmente oscuros"[683]. Y al hacer todo esto, es decir, al retroceder, saltar hacia delante y avanzar iluminando los rincones inicialmente oscuros, entonces definitivamente "La pregunta sobre la esencia es una pregunta previa en el sentido de que precede a todas las preguntas

---

[679] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 13. / „Wir zwängen daher die Sprache nicht in eine Sprachphilosophie. Und wir können das auch gar nicht - solange wir uns nicht selbst täuschen wollen, solange der Entschluß - nach dem Wesen der Sprache zu Fragen - nicht gleich zu Anfang in eine bloße Redensart umgefälscht werden soll".

[680] *Cfr., Ibid.,* p. 18. / "La pregunta sobre la esencia es una pregunta previa en un segundo sentido, ya que al adelantarse al conjunto de lo esencial, al mismo tiempo destaca y revela los rasgos principales y las articulaciones del ser en su totalidad: qué pertenece al lenguaje, cómo es posible internamente, cuál es el fundamento [*Grund*] de esa posibilidad y dónde ese fundamento se convierte en un abismo [*Abgrund*] para nosotros". / „ die Wesenfrage ist Vor-frage in dem zweite Sinne, daß, indem sie in das Wesenganze vorspringt, zugleich hervor- und herausschaffte die Hauptzüge und Fugen des Wesen in seinem ganzen Gefüge - was gehört zur Sprache - wie innerlich möglich - welches der Grund der Möglichkeit - wo wird dieser Grund für uns zum Abgrund".

[681] *Id.* / „in dem Sinne, in dem jeder zuerst zurückläuft, der zu einem weiten Sprung ansetzt".

[682] *Id.* / „immer nur durch einen Sprung; es gibt keinen allmählichen und stetigen Übergang von Unwesentliches ins Wesentliche. Und den Sprung muß jeder selbst springen".

[683] *Id.* / „ein Vorgehen nach der Art des Angriffes, der eine Gasse schafft und eine Bahn bricht und so überhaupt einen Bereich aufbricht, dessen Grenzen, Richtungen und Ausmaße zunächst dunkel bleiben".

específicas"[684]. Es por ello una pregunta inicial porque no se precipita en la búsqueda de la esencia de las cosas; no explora caminos conocidos, sino que los abre por vez primera por medio del preguntar mismo. La pregunta por la esencia del lenguaje deviene y es, así, una pregunta previa porque no parte de ningún supuesto habitual de lo que *es* o no el lenguaje, sino que deja que la pregunta misma guie el trayecto en pos de la comprensión de su esencia. Dicho en otros términos, se trata de una pregunta abierta en la que cual no se pretende algo así como la resolución o la respuesta categórica; lo previo, en este caso, marca justamente tal carácter de apertura para con lo buscado (la esencia) en el preguntar. Heidegger precisa: "Estas preguntas previas nunca pueden considerarse como resueltas. En el momento en que se considera zanjada la pregunta por la esencia, se da acceso también a la inesencia."[685].

De este modo, la pregunta por la esencia del lenguaje es, aquí, un salto hacia el abismo, ya que, como leemos en una conferencia tardía dictada en Friburgo alrededor de los años cincuenta, para el filósofo de Friburgo "El abismo al que salta el pensar es la esencia del lenguaje"[686]. No obstante, el salto no es en ningún sentido un mero arrojo ingenuo hacia la desmesura; sino más bien hacia el lenguaje originario y fundante de la poesía. El ya citado Peter Trawny lo señala en uno de sus artículos cuando escribe que el proyecto de la conmoción de la lógica "es, por un lado, la destrucción de la suposición de que la "lógica" puede "fundamentarse" en sí misma y, por otro lado, esta destrucción de ninguna manera significa abandonar el pensamiento a la desmesura. Al contrario"[687]. Pues sólo en el decir poético, en la poesía [*Dichtung*], como apuntaremos brevemente en los últimas páginas que restan de la investigación, las cosas encuentran la medida de lo que ellas mismas son; la palabra poética es una *condensación* [La palabra alemana «*Dichtung*» puede leerse también como lo "denso", "espeso", "compacto" (*dicht*) o como aquello "condensado"[688]] de la esencia de las cosas o, si se quiere también, de la verdad del ser de los entes y, al final de todo, de la misma fundación del ser.

b. El camino hacia la poesía

La esencia del lenguaje sólo puede vislumbrarse —si es que se toma la distancia necesaria para ello— por medio de un salto hacia un ámbito que, creemos, en primera instancia pareciese del todo insospechado, a saber: la poesía. Es interesante que en las últimas páginas de la lección veraniega de 1934, aunque siendo específicos tendríamos que decir que se trata justamente del último parágrafo el cual consta, vale decir, casi de una página manuscrita, Heidegger concluya por demás categóricamente que el lenguaje halla su esencia en la palabra poética. Esto puede sonar por lo menos curioso y, quizá, un tanto arriesgado o aventurado de

[684] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 22. / „Die Wesensfrage ist Vorfrage, sofern sie allem bestimmten Fragen vorausgeht".

[685] *Id.* / „Diese Vorfragen können nie als erledigt gelten. In dem Augenblick, da die Frage nach dem Wesen als erledigt gilt, wird auch dem Unwesen Eingang verschafft".

[686] Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 163. / „Der Abgrund, in den das Denken springt, ist das Wesen der Sprache".

[687] Peter Trawny, „Sprache als Ab-grund. Zur Heideggers Erschütterung der Logik" en A. Denker y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Logik*, Amstersam, Brill/Rodopi, 2006, p. 158.

[688] *Cfr*., Georges Didi-Huberman, *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*, México, Canta Mares, 2017, pp. 79-80. / "Entonces, la verdad se acentúa y el soplo se *condensa*. Ahora bien, existe en alemán una inquietante gemelidad entre *Dichtung*, la poesía (*poesis*, como lo señalan los hermanos Grimm en su vasto diccionario) y *Dichtung*, la "densasión". (*densatio*)".

su parte. Sin embargo, tiene desde luego su motivación. Y podemos adelantar que en esto podemos constatar otro de los momentos que marcan el cambio de determinación esencial para con el lenguaje en pos de la *Kehre* de su pensamiento, pues, según hemos analizado, la búsqueda de la esencia del lenguaje precisa de un distanciamiento radical de los modos habituales de comprensión, mismos que se ven marcados por el domino de la representación lógico-gramatical, por lo que la salida o, mejor dicho, el salto tiene que adentrarse inexorablemente en caminos aún no hollados, esto es, "más allá del lenguaje cotidiano o trivial hacia el ámbito de lo que Heidegger llamará, en un significado específico del término, el decir poético o el poema"[689].

Entonces, el título «*Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*» no es otra cosa sino el camino (o el salto, si se prefiere) hacia la poesía. Es la culminación o, quizás, el pináculo de la *Erschütterung* en la que el pensador alemán ha estado trabajando, particularmente, durante estos primeros años de la década del treinta.

i. El lenguaje originario

En la última parte de la lección, como dijimos, Heidegger se cuestiona, un tanto retóricamente, por qué se ha planteado aquí la pregunta por la esencia del lenguaje desde el título de "Lógica" [*Logik*]. Y ahora sabemos, con todo lo dicho hasta el momento, que la pregunta tiene como trasfondo la incomprendida y nunca realmente buscada esencia del lenguaje desde que éste cayó dentro del dominio de la lógica tradicional y en la que aún nos mantenemos hasta nuestros días. La lógica ha tomado el reinado para con el lenguaje (y el pensamiento) y se ha encargado de formalizarlo según sus propias leyes y principios. En ello, la esencia del lenguaje que otrora inundaba el pensar griego, en cuanto λόγος, pierde completamente su efectividad; o tal vez lo más correcto sería decir que se le ha puesto una barrera que ha consumado, en gran medida, el olvido del lenguaje originario y, por ende, de su esencia.

De este modo lo leemos:

> ¿Y por qué llamamos «lógica» a esta pregunta por la esencia del lenguaje? Porque la lógica se ocupa del λόγος y «λόγος» significa habla, es decir, lenguaje. Porque precisamente a través de la llamada lógica se ha aplanado, exteriorizado y malinterpretado precipitadamente la esencia del lenguaje, la lógica es, por tanto, una tarea aún no comprendida del Dasein histórico. Puesto que esta lógica anterior, como doctrina de los actos de pensamiento, pretendía ser la regla suprema y autoritaria de toda determinación del ser, esta pretensión debe ser comprendida de forma más originaria y renovada despiadadamente a partir de los conceptos originales de la esencia del lenguaje.[690]

---

[689] Paloma Martínez Matías, "Hablar en silencio, decir lo indecible: Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger", *Diánoia*, 53(61), 2008, p. 141.

[690] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38)…, p. 169. / „Und warum nennen wir dieses Fragen nach dem Wesen der Sprache »Logik«? Weil die Logik vom λόγος handelt und »λόγος« die Rede, d. h. die Sprache, bedeutet. Weil eben durch die sogenannte Logik das Wesen der Sprache vorschnell verflacht und veräußerlicht und mißdeutet wurde, deshalb ist Logik ein noch unbegriffener Auftrag des menschlich-geschichtlichen Daseins. Weil diese bisherige Logik als Lehre von den Denkakten beanspruchte, als oberste und maßgebende Regel aller Bestimmung des Seins zu gelten, deshalb muß dieser Anspruch ursprünglicher gefaßt und rücksichtslos erneuert werden aus den ursprünglichen Begriffen des Wesens der Sprache".

Es decir, comprender la tarea primaria de la lógica no desde el propio desgaste del lenguaje; lo cual sí es, por el contrario, una completa desmesura para con el mismo. En cambio, lo que se persigue es una comprensión lo suficientemente lograda desde el poder formador del lenguaje originario de la poesía, esto es, en donde tiene lugar el acontecer del mundo; y que no es más que la patencia del ser de los entes cuya prefiguración es dada, justamente, por mor de la palabra condensada de la poesía, del poema. En este sentido, la pregunta o la preocupación por la lógica puede considerarse, a la vez, como el intento de conmoción del ser[691] en la medida en que, como escribe Heidegger, la lógica no es algo que pueda sostenerse por sí misma, no es algo que pueda producirse de un momento a otro por parte del hombre, y ser transmitido posteriormente por los libros, sino que la pregunta por la lógica "surge como la preocupación por el conocimiento del ser de los entes, cuyo ser llega al poder como el gobierno del mundo que acontece en el lenguaje"[692].

Es un giro [*Kehre*] que concierne a la accesibilidad para con el ser o, en otras palabras, sobre el modo en que el ser puede ser comprendido; y en donde, necesariamente, tiene que participar el lenguaje de un modo u otro, pero nunca como lo ha hecho durante el decurso de la tradición filosófica, es decir, desde categorías de la lógica y la gramática. Peter Trawny es puntual en este punto cuando escribe que "la perspectiva del «sacudimiento de la lógica […] reacciona al problema de cómo el ser puede ser llevado adecuadamente al lenguaje, puesto que se sustrae «a la representación gramatical del lenguaje"[693]. (Desde entonces, menciona también, la poesía ocupará un lugar central en el pensamiento del filósofo de Friburgo porque en ésta, en su ámbito, el lenguaje halla el origen de su propio decir, pues se trata de un decir por completo radical y distanciado del lenguaje lógico/gramatical —el cual bebe, sabemos, de las aguas de la metafísica de la presencia. Por lo que el salto hacia tal ámbito abre las posibilidades para con una "superación de la metafísica").

Así pues, la esencia del lenguaje jamás puede ser encontrada en la representación habitual para con lo que hoy día entendemos como "lenguaje". Es decir, en el uso (o más bien "mal uso") que se hace de éste porque, de hecho, se lo concibe las más de las veces como un medio o herramienta para la transmisión de información. Ésta es la desmesura del lenguaje en el sentido de que solamente desde esto, es decir, del compartir información y múltiples opiniones, se pretende que el pensamiento tome para sí las medidas de lo que, en cada caso, tiene que ser pensado. En palabras de Heidegger:

> La esencia del lenguaje no se manifiesta ahí donde ha sido usado en exceso y se ha vuelto superficial, donde ha sido tergiversado y obligado a rebajarse a medio de transporte y a mera expresión de un supuesto interior. La esencia del lenguaje está ahí donde acontece como poder formador de mundo, es decir, donde prefigura de antemano el ser del ente y

---

691 *Cfr.*, Peter Trawny, „Sprache als Ab-grund. Zur Heidegger's Erschütterung der Logik"…, p. 133. / "La "conmoción de la lógica" debe ser discutida como una "conmoción" del ser. El enfrentamiento de Heidegger con la lógica, especialmente en el contexto del pensamiento del "evento", es una respuesta a esta "conmoción" del ser". / „Die „Erschütterung der Logik" muss demnach als eine „Erschütterung" des Seins erörtert werden. Heideggers Auseinandersetzung mit der Logik, auch und besonders jene im Kontext des „Ereignis"-Denkens, ist eine Antwort auf diese "Erschütterung" des Seins".

692 Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, pp. 167-168. / „Ihr Fragen geschieht als die Sorge des Wissens um das Sein des Seienden, welches Sein zur Machtkommt, indem das Walten der Welt geschieht in der Sprache".

693 Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*…, p. 144.

> lo lleva a la ensambladura [*Gefüge*]. / El lenguaje originario es el *lenguaje de la poesía* [*Dichtung*].[694]

El decir poético instaura, así, el ser de los entes en un sentido originario. ¿Pero por qué la poesía? Heidegger no ahonda demasiado en esta cuestión durante el curso, pues, como se ha dicho, la remisión hacia la poesía no ocupa más de una página —tanto en la transcripción hecha por estudiantes así como en el manuscrito original de 1934. Pero lo que sí hace, por otro lado, es delimitar provisionalmente el sentido de lo que, para él, tiene que entenderse por "poesía", *Dichtung*.

En primer lugar, escribe, "Pero el poeta no es / el que hace versos sobre el hoy en día, no un consuelo para niñas embelesadas, no una atracción para estetas que piensan que el arte es para disfrutarlo y lamerlo"[695]. Al igual que con la representación habitual para con el lenguaje, la poesía no es, aquí, la mera producción literaria en la que se busca algo así como la "bella" proliferación de palabras y versos sobre el mundo, la vida, el amor, la existencia o la naturaleza. La poesía no es un género literario; así como tampoco el lenguaje es un sistema de signos o un medio de comunicación, o una representación lógica del pensamiento. En suma, la poesía no es una disciplina más dentro del marco de las así llamadas "Bellas Artes" —y una subdivisión de la literatura, además. Por lo que si prescindimos de tales determinaciones tradicionales, continúa Heidegger, "La verdadera poesía es el lenguaje de ese ser [Sein] que ya nos fue anunciado hace mucho tiempo y que nunca hemos alcanzado […] el lenguaje del poeta nunca es de hoy, sino que siempre es a la manera del haber sido y del futuro". O como señala en la conferencia "Hölderlin y la esencia de la poesía" de 1936, dos años después del curso en cuestión, "es en la medida en que el pota dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es. Y de este modo es conocido como ente. La poesía es la fundación en palabra del ser"[696].

De allí que, para Heidegger, el decir del poeta no pueda ser nunca, o no al menos en sentido originario, un nombrar "actual" o "contemporáneo", pues su palabra tiene que ser fundante en el sentido de que instaura, en su decir, el ser de lo ente; y sobre lo cual se erige, a la vez, todo posible lenguaje. La poesía es un decir fundador, más exactamente, "es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas […] no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano"[697]. De este modo, el lenguaje no provee a la poesía; al contrario, es la poesía la que provee el lenguaje porque en ella, en su nombrar originario, el ser de los entes es puesto por vez primera en la ensambladura del mundo; sin lo cual, en efecto, nos sería en todo caso imposible hablar sobre las cosas del mundo. Lo cual no implica que las cosas o los entes no hayan existido sino hasta el

---

[694] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 168 / „Das Wesen der Sprache bekundet sich nicht dort, wo sie vernutzt und verflacht, verdreht und verzwungen zum Verkehrsmittel und zum bloß außeren Ausdruck eines sogenannten lnneren herabgesunken ist. Das Wesen der Sprache west dort, wo sie eben als weltbildende Machtgeschieht, d. h. wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. / Die ursprüngliche Sprache ist die *Sprache der Dichtung*".

[695] *Id.* / „Der Dichter aber ist nicht / jener, der über das jeweilige Heute Verse macht, nicht eine Beruhigung für schwärmende kleine Mädchen, nicht ein Reiz für Ästheten, die meinen, Kunst sei zum genießen und zum belecken".

[696] Martin Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 46. / GA 4, p. 41.

[697] *Ibid.*, pp. 47-48. / GA 4, p. 43.

surgimiento de la poesía en algún momento de la historia de la humanidad. Nada de esto. Más bien, lo que sí se sugiere aquí es el hecho de que el nombrar [*nennen*] de la poesía no es, ni por asomo, igual que el decir algo sobre algo del enunciado proposicional, pues éste parte de algo ya dado y encontrable en el mundo. En cambio, en la poesía "El nombre presenta, da a conocer […] Nombrar es un decir, esto es, un mostrar, que permite que se abra el qué y el cómo algo debe ser experimentado y conservado en su venida a la presencia"[698].

El lenguaje originario es, como adelantamos, la instauración del ser del ente por mor de la palabra que se nombra en el decir del poeta; eso que lo lleva a la ensambladura del mundo. La esencia del lenguaje tiene que pensarse desde la esencia de la poesía, y no al revés. Y debe pensarse, además, según la directriz de la pregunta por el ser en la medida en que, concluye Heidegger, "La poesía y con ello el lenguaje auténtico acontece sólo allí donde el imperio del ser es llevado a la intangibilidad superior de la obra originaria"[699]. Así pues, con la vista puesta en la fundación del ser en el lenguaje originario de la poesía —que es el camino que el Maestro de la Selva Negra recorrerá justamente en las siguientes lecciones y conferencias—, deviene entonces fácil percatarse de lo "simple" y verdadero de esto:

> La hermosura del valle y la amenaza de las montañas, la grandeza de las estrellas, la inmersión de las plantas y la cautela de los animales, la frenética carrera de las máquinas y la dureza de la acción humana, el éxtasis controlado de la obra creada y la fría audacia de la pregunta sabia, la sobria solidez del trabajo y la discreción del corazón: todo esto «es» lenguaje, *gana* y *pierde* su ser sólo en el *acontecer* del lenguaje[700].

[698] Martin Heidegger, "El poema" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*…, p. 208. / GA 4, p. 188.

[699] Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a)…, p. 168 / „Dichtung und damit eigentliche Sprache geschieht nur dort, wo das Walten des Seins in die überlegene Unberührbarkeit des ursprünglichen Werkes gebracht ist".

[700] *Ibid.,* p. 166. / „Die Lieblichkeit des Tales und das Drohen des Gebirges, die Erhabenheit der Gestirne, die Gelassenheit des tobenden Meeres, die Versunkenheit der Pflanze und die Befangenheit des Tieres, das berechnete Rasen der Maschinen und die Härte des geschieht liehen Handelns, der gebändigte Rausch des geschaffenen Werkes und die kalte Kühnheit des wissenden Fragens, die gefestigte Nüchternheit der Arbeit und die Verschwiegenheit des Herzens — all das »ist« Sprache, *gewinnt* und *verliert* das Sein nur im *Geschehnis* der Sprache".

CONCLUSIÓN

En esta investigación, hemos explorado en la medida de lo posible —y, sobre todo, según lo que nuestro ánimo ha sido capaz de soportar, recordando un famoso pasaje del poema de Parménides—, distintas estancias del pensar heideggeriano relacionadas con la pregunta por la *esencia* de la verdad y el lenguaje. Nos hemos enfocado particularmente en la ontología fundamental y los primeros años de la década de 1930; divididos éstos a la vez en dos momentos. Nuestro trabajo ha sido mostrar, a lo largo de estas tres estancias que se presentan como capítulos, los elementos mínimos pero fundamentales de la tematización realizada durante estos años que nos permiten constatar el cambio esencial en relación con estas cuestiones: la verdad y el lenguaje. Lo hemos hecho con el fin preciso de comprender, tomando la pregunta por la esencia de la verdad y el lenguaje como guía interpretativa, el camino hacia el viraje en el pensamiento de Heidegger, la *Kehre*.

El camino recorrido nos ha mostrado también, aunque inicialmente, y como bien señala Peter Trawny, que "La filosofía de Heidegger no es un pensamiento «antes» y «después», sino un pensamiento «en el viraje». Está siempre interesada por el punto en que algo […] hace un viraje"[701]. En este caso, se hace referencia al momento en el que la determinación esencial de la verdad y del lenguaje experimenta un cambio crucial que guía el desarrollo de la filosofía heideggeriana. En otras palabras, el cambio en la determinación esencial de la verdad y del lenguaje, a lo largo de los primeros cursos de la década de 1930, se convierte en el hilo conductor para comprender la *Kehre*, es decir, el paso hacia el pensar ontohistórico.

No obstante, esto no ha sugerido ser algo así como una cesura en términos habituales de lo que, de entrada, puede entenderse precisamente como un "cambio" de la esencia de la verdad y del lenguaje en el pensamiento de Heidegger; y ni mucho menos que esto sea una prueba que aboga por la vetusta concepción de un Heidegger I y Heidegger II, misma que en gran medida, sino que en toda, ha podido ser finalmente superada. Por el contrario, el cambio que se ha mostrado no es un "borrón y cuenta nueva", sino el resultado de un camino que ha sido recorrido hasta sus últimas consecuencias; el cambio es ya siempre un cambio sobre algo ya trabajado, así como el viraje es ya siempre un viraje sobre el mismo camino que se recorre, o por el que se navega, si se quiere pensar de esta manera. El cambio para con la determinación esencial de la verdad y del lenguaje ha sido, fundamentalmente, la muestra de un tránsito pensante por parte del filósofo de Friburgo; nunca propiamente lineal y preestablecido, sino conformado, paso a paso, con cada una de las tres estancia que en la presente investigación se han revisado, esperamos, con todo el detalle y rigurosidad posible.

En la primera estancia (Capítulo Primero), esto es, en el marco de la ontología fundamental, Heidegger abordó la recuperación de dos voces del λόγος: el λόγος ρητορικός y el λόγος ἀποφαντικός. Estas voces fueron discutidas según lo trabajado en los cursos de Marburgo de 1924 y 1925/26, donde se tomaron como referencia, respectivamente, la *Retórica* y el *De Interpretatione* de Aristóteles. Heidegger redefinió la definición aristotélica del λόγος como ζώον λόγον ἔχον, enfatizando que el λόγος no se refiere primariamente a la razón, sino más bien a la posibilidad de hablar y escuchar, aspectos determinantes para con el ser del hombre. Esto permitió la integración del lenguaje en la analítica del Dasein. Además, se exploró el origen del λόγος ἀποφαντικός y su relación con el λόγος ἑρμηνευτικός. El último se consideró antepredicativo y esencial para el trato comprensivo con el mundo,

[701] Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*…, p. 126

mientras que el primero se encargaba de hacer visible lo oculto y lo desoculto. Heidegger ligó esto con el concepto de verdad (αλήθεια) y su relación con la apertura inherente al Dasein. Como vemos, estas voces del λόγος fueron fundamentales para desarrollar una comprensión más profunda para con la verdad y el lenguaje, como se reflejó en la obra *Ser y tiempo* de 1927.

A lo largo de la década de 1920, la preocupación de Heidegger se centró, en lo que concierne a nuestra investigación, en la relación entre la verdad y el lenguaje partiendo de la interpretación del filósofo Estagirita, especialmente en cómo el hombre se muestra en tanto ente esencialmente descubridor y, por ello, en la verdad; asimismo, como un ente que tiene la doble posibilidad de hablar y de escuchar. Posteriormente, la verdad y el lenguaje fueron enfatizados en la formulación mayormente cristalizada de la obra *Ser y tiempo* según el sentido existenciario para con los mismos; es decir, como rasgos ontológicos del Dasein. Por lo que su tematización se mantuvo presa del entramado de la analítica del Dasein, provocando con ello un planteamiento poco claro, y en gran parte nulo, en torno a la pregunta por la *esencia* de la verdad y del lenguaje. Digamos, pues, que las condiciones en el pensamiento de Heidegger en este momento no se prestaban para poder desplegar tal pregunta; la meditación por la esencia se vio velada hasta dichas instancias.

En la segunda estancia (Capítulo Segundo), Heidegger exploró la cooriginariedad entre la verdad y la no-verdad según lo trabajado en las distintas versiones de la conferencia "De la esencia de la verdad" que se impartiesen durante un poco más de una década —comenzando precisamente desde 1930, que es el año de la primera vez que se impartiese—; destacando cómo por medio de la pregunta por la esencia de la verdad se pone en evidencia el estar-desocultado (verdad) y el estar-ocultado (no-verdad) en su mutua vinculación esencial, lo cual muestra, a la vez, aquello que se nombró "esencia plena de la verdad". En ello, analizamos, subyace la ejecución de dos estadios, a saber: el de la potenciación de la esencia y, luego, el de la potenciación originaria de la esencia. Ahora bien, el estar-ocultado, la no-verdad, es más antiguo que cualquier manifestación de un ente específico. En cada revelación de la verdad, hay una ocultación inherente hacia el estar-ocultado de todos los entes en su totalidad. Heidegger denominó a esto como "el misterio" [*Geheimnis*], refiriéndose a la dimensión enigmática y oculta que subyace a la patencia de todo lo que es. Este concepto resaltó la idea de que la verdad y la no-verdad están íntimamente relacionadas, son cooriginarias, y que el desvelamiento de la verdad implica un reconocimiento para con el misterio que siempre impera en la ex-sistencia del Dasein. Con ello, la pregunta por la esencia de la verdad involucró, necesariamente, la pregunta por la no-verdad y, por ende, por la *inesencia* de la verdad, esto es, el misterio de la ocultación de lo oculto. Este enfoque en la no-verdad desafió entonces la idea de una universalidad abstracta para con la comprensión habitual de la verdad (la corrección, la *adaequatio*) y condujo finalmente hacia una breve reflexión en torno a la incipiente necesidad de preguntarse ahora por la verdad del ser.

Por otro lado, la interpretación heideggeriana de la parábola de la caverna en *La República* de Platón mostró un cambio significativo para con el decurso de la tradición metafísica. Heidegger sostuvo que desde entonces la mirada o el pensamiento deben esforzarse por mantener la dirección correcta y no desviarse en su búsqueda por alcanzar "lo que hay que engendrar vislumbrando en un sentido supremo"[702]. Así, la esencia de la verdad se definió como corrección (ὀρθότης) en su determinación más regia y duradera. La lectura de la caverna en la Πολιτεία del curso del año 1931/32 fue considerada del todo crucial en el

[702] Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*…, p. 111. / GA 34, p. 111.

pensamiento de Heidegger, ya que marca el período de transición hacia el pensamiento ontohistórico. Aunque en ese momento la tesis sobre la transformación de la verdad se expresó solamente como una indicación, sabemos que posteriormente se confirma plenamente en la conferencia "La doctrina platónica de la verdad" de 1940. Estos fueron los destellos o señales de lo no-dicho en el pensamiento de Platón, es decir, el cambio en la esencia de la verdad, el paso de la αλήθεια (desocultamiento) a la ὀρθότης (corrección).

En la tercer y última estancia (Capítulo Tercero), y en un cambio harto significativo en los cursos de invierno de 1933/34 y verano de 1934, Heidegger dejó de buscar las raíces ontológicas del λόγος en el ser del Dasein, centrándose en lugar de eso en cuestionar la determinación lógico-gramatical del λόγος, es decir, la "lógica" tal como se comprende comúnmente. Su preocupación estaba en desafiar esta comprensión lógica y gramatical del lenguaje a través del autonombrado proyecto de "conmoción de la lógica" [*Erschütterung der Logik*]. Heidegger reconoció que, para una comprensión completa del λόγος, la tarea principal no era la de destruir la determinación del λόγος ἀποφαντικός, sino más bien plantear la pregunta por la *esencia* del lenguaje en tanto que pregunta directriz de toda lógica. Esta pregunta fundamental se convirtió, pues, en la orientación central a principios de la década de 1930, desplazando así el peso de la balanza, como ya señalamos, hacia el lenguaje [*Sprache*] y la búsqueda de su esencia, o por lo menos como una aproximación hacia la misma.

En la primera parte del proyecto de conmoción, se exploró la idea de que el lenguaje está vinculado al silencio, considerándolo justamente como su origen y fundamento. En la segunda parte, se indagó la relación del lenguaje con el ámbito originario de la poesía [*Dichtung*], que se presentó, además, como el decir más simple y condensado para comprender la conexión entre el ser y el lenguaje; esto en la medida en que la palabra poética instaura por vez primera el ser de los entes en la ensambladura del mundo. Esta perspectiva nos condujo, irremediablemente, a la conclusión precipitada de que la esencia del lenguaje tiene que buscarse, más bien, desde la esencia de la poesía, y no al revés.

Así pues, creemos, es por demás claro que el cambio para con la determinación esencial de la verdad y del lenguaje puede caracterizarse como una "vuelta" en lo que concierne al ámbito hacia al cual se dirigen. Quiero decir, en el caso de la verdad, lo que hallamos es la remisión o, mejor dicho, la asunción de la no-verdad, y de su inesencia (el misterio), dentro de la esencia plena de la verdad que impera en la ex-sistencia del Dasein. Es la vuelta hacia el "otro" lado de la verdad, por así decirlo. Pero no un "otro" en el sentido habitual del término, como si la no-verdad fuese alguna otra cosa de la verdad, sino un "otro" y un "esto" que se pertenecen esencialmente. La pregunta por la esencia verdad es, aquí, la meditación en torno al acontecer del misterio en cuanto juego de ocultamiento y des-ocultamiento. Mas este acontecer es histórico, y halla el primer cambio sustancial en el pensamiento de Platón en la medida en que la esencia de la verdad deviene en corrección (ὀρθότης), por lo que, además, el ser queda subyugado bajo la producción de las ideas, y en especial la Idea del Bien, τὸ ἀγαθόν. La verdad del ser se oculta, se sustrae o, decimos también, acontece en su propia ocultación. En palabras de Heidegger: "La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro [*Kehre*] dentro de la historia del ser. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es αλήθεια"[703].

[703] Martin Heidegger, "De la esencia de la verdad" en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, p. 170. / GA 9, p. 201.

Con ello, Heidegger tiene ya un campo de trabajo en ciernes de lo que, en los próximos años, es decir, en la redacción de los *Aportes a la filosofía* entre los años 1936-1938 —la cual se considera como la obra nuclear de la *Kehre*—, se bosqueja en los términos de un pensar histórico del ser o, como se ha indicado, simplemente como pensar ontohistórico. Allí, la tarea incipiente no es otra sino la de plantear la pregunta por la verdad del ser [*Wahrheit des Seyns*], cuyo despliegue [*wesen*] histórico muestra el acontecer mismo de su esencia, esto es, el esenciarse del ser [*Wesung des Seyns*] o en lo que el filósofo alemán nombra también como *Ereignis*. Quiere decir, entonces, que la pregunta por la verdad del ser, en tanto pregunta por la esencia del ser [*Wesen des Seyns*], tiene el cometido de pensarlo justamente como acontecimiento o evento [*Ereignis*]. Y de este manera preparar el terreno para el "otro comienzo" del pensar. Así lo leemos en los *Aportes a la filosofía*:

> El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad el ser [Seyn] como meditación histórica […] El pensar en tránsito pone en diálogo lo primero sido del ser [Seyn] de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del ser […] Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer comienzo, que recién abre su singularidad, junto con la desconsideración del apartamiento de otro preguntar y decir.[704]

Pero no se trata de un rastreo historiográfico para con el acontecer del ser, según el modo habitual que se suele hacer en filosofía; es decir, como la mera reconstrucción documental de los actores y actoras de la historia de la filosofía. El pensar histórico o pensar del *Ereignis* no es una mera descripción monográfica de la filosofía. Sino más bien "una aprehensión de nuestro habituar occidental como expresión del ser, por ello se trata de un *pensar* onto-histórico"[705]. Es una invitación para reflexionar el acontecer de la verdad del ser; desde el primer comienzo en la filosofía griega, pasando por todo el periodo de dominio maquinal, el cual ha provocado el abandono del ser, hasta la preparación y necesidad del otro comienzo del pensar, como recién se indicó.

¿Y cómo ha de ser expresada la verdad del ser? Aquí halla su lugar la pregunta por la esencia del lenguaje que Heidegger desplegó, concretamente, en las lecciones friburguesas de 1933 y 1934, aunque sólo inicialmente. Pues el "resultado" de tal preguntar devino en la necesidad de encaminarse, en primer lugar, hacia el ámbito del silencio en cuanto origen y fundamento del lenguaje y, en segundo lugar, hacia la palabra poética en cuyos dominios acontece justamente la instauración del ser dentro de la ensambladura del mundo. Esto marca completamente el camino hacia la *Kehre*. De entrada, el lenguaje pierde, al igual que con la verdad, su determinación existenciaria según lo trabajado en *Ser y tiempo*, especialmente. El lenguaje [*Sprache*] no es más la exteriorización del habla [*Rede*] y no es, tampoco, un mero medio de transporte para el pensamiento; y la conmoción de la lógica lo desprende, además, de las ataduras de la pura formalización proposicional. Por esto, el λόγος no es más el enunciado, sino, y como leemos en una anotación de los *Cuadernos negros*, "un tratamiento de lo ente en cuanto tal que pregunta por él […] Pero esto significa que el pronunciamiento de lo ente en el ser es un acontecer fundamental en el «campar» de la verdad (ἀ-λήθεια)"[706].

---

[704] Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. (Acerca del evento)*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 23. / GA 65, pp. 5-6.
[705] Ángel Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*…, p. 22.
[706] *Martin Heidegger, Reflexiones II-IV. Cuadernos Negros (1931-1938)*, Madrid, Trotta, 2018, p. 27. / GA 94, p. 23.

Para Heidegger, este campar o esenciarse es el propio recogimiento silencioso del acontecer del ser que tiene que ser llevado al lenguaje, esto es, ser nombrado por medio del decir poético. Pero no cualquier palabra poética, no el poetizar de cualquier poeta, sino desde el poetizar del "poeta de los poetas"[707] [*der Dichter des Dichters*], a saber: Hölderlin. La *Kehre* hacia el pensar ontohistórico es, así, "una vía para acceder a lo in-expresado del decir del ser. La historia del ser es entonces un camino señalado para experimentar el diálogo entre el pensar y el poetizar"[708]. De allí que, precisamente, el siguiente curso que imparte el filósofo de Friburgo, esto es, durante el semestre de inverno de 1934/1935, sea sobre los himnos de Hölderlin, concretamente, "Germania" y "El Rin" —cuyas lecciones representan, de hecho, las primeras lecturas interpretativas en torno a la poesía de Hölderlin[709].

En este punto, finalmente, el pensamiento de Heidegger se adentra en un paraje en el que la figura del poeta alemán cobra un papel protagónico y determinante en el desarrollo explícito de la historia de ser, en el pensar del *Ereignis* (y más allá de esto[710]). Pues "La determinación histórica de la filosofía culmina en el conocimiento de la necesidad de prestar oído a la palabra de Hölderlin"[711]. Y en este "prestar oído", "El pensar según la historia del ser [Seyn] asume la preparación de la inicialidad del otro comienzo […] Tal pensar prepara un poetizar, que en los himnos de Hölderlin ya ha acontecido, es decir, se esencia de modo auténticamente inicial"[712]. Por esto, Hölderlin no es considerado como un simple poeta, sino como el poeta del otro comienzo en la medida en que poetiza el ser. Sin embargo, "ello dice que él no lo sabe, y no lo interroga y dignifica como el ser [Seyn], sino nombra lo sagrado y nombra con ello el ámbito de decisión histórico en su propia esencia poética"[713]. Y en cuyo simple pero condensado decir podemos escuchar lo siguiente:

> Pero pues tan cerca están los dioses presentes
> yo debo estar como si se encontraran lejos, y oscuro entre nubes
> me debe resultar su nombre; solamente antes de que la mañana resplandezca, antes de que la vida se incendie al medio día
> los nombraré para mí calladamente, a fin de que el poeta lo suyo
> tenga, mas cuando abajo la celeste luz desciende
> me agrada recordar la del pasado y digo: y sin embargo florece.[714]

---

[707] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 145. / GA 70, p. 166. / "*Hölderlin, el poeta de todos los poetas*". / „*Hölderlin der Dichter des Dichters"*. /

[708] Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*…, p. 157

[709] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania*" *y "El Rin"*, Buenos Aires, Biblos, 2010. / GA 39.

[710] *Cfr.*, Peter Trawny, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*…, p. 97. / "Con esta primera interpretación explícita de Hölderlin la filosofía de Heidegger experimenta un cambio que apenas puede sobrevalorarse en su importancia. Es más, vista la trayectoria desde *Ser y tiempo* y desde las lecciones que le siguieron, podríamos decir que el primer curso sobre Hölderlin, como comienzo de una interpretación de este poeta que llega hasta el final de su vida, e incluso hasta su sepulcro, abrió en todo su pensamiento una nueva dimensión, sin género de dudas problemática".

[711] Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*…, § 258., p. 338. / GA 65, § 258. , p. 422.

[712] Martin Heidegger, *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 137. / GA 70, p. 156.

[713] *Ibid.*, p. 140. / GA 70, p. 160.

[714] Hölderlin, oda titulada "Aliento" contenida en: Martin Heidegger, "El poema" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*…, p. 212. / GA 4, p. 192.

BIBLIOGRAFÍA

ESCRITOS DE MARTIN HEIDEGGER

Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [*Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*] [GA 18], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

_____. "Being-There and Being-True According to Aristotle" en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*: Volume 9, 211-234, 2009.

_____. *Being and Truth*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

_____ *Basic concepts of Aristotelian philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

_____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp], Madrid, Trotta, 2002.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005.

_____. *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2006.

_____. *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003.

_____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.

_____. *Lógica, la pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004.

_____. *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder, 2013.

_____, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012.

_____. *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2009.

_____. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2013.

_____. "De la esencia de la verdad" en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.

_____. *Vorträge* (Teil 1: 1915-1932) [GA 80.1], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016.

_____. „Vom Wesen der Sprache" en *Sein und Wahrheit* [GA 36/37], Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2001.

Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007.

_____. *Reflexiones II-IV. Cuadernos Negros (1931-1938)*, Madrid, Trotta, 2018.

_____. *"¡Alma mía!" Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

_____. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.

_____. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [GA 28], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

_____. *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008.

_____. *Cuadernos Negros. Relfexiones VII-XI (1938-1939)*, Madrid, Trotta, 2017.

_____. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento*), Buenos Aires, Biblos, 2003.

_____. "La doctrina platónica de la verdad" en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.

_____. *Platon: Sophistes* [GA 19], Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.

_____. „Höhlengleichnis“ en *Vorträge* (Teil 1: 1915-1932) [GA 80.1], Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016.
_____. *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
_____. *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
_____. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
_____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38a), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2020.
_____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.
_____. "El poema" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
_____. "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
_____. "La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»" en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 2001.
_____. *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
_____. *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

ESCRITOS DE ARISTÓTELES

Aristóteles, *De Interpretatione*, Madrid, Tecnos, 2012.
_____. *Retórica*, Intr., trad. y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 1998.
_____. *Metafísica*, Intr., trad. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1982.
_____. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, trad. José Luis Calvo Martínez, 2001.

ESCRITOS DE PLATÓN

Platón, *Sofista*, Trad., de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos & Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
_____. *La República*, Trad. de José Manuel Pabón & Manuel Fernández-Galino, Madrid, Alianza, 2013.
_____. *Teeteto*, Trad. de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.

ESCRITOS PRIMARIOS

Parménides, *Poema*, Intr., trad. y notas de Joaquín Llansó, Madrid, Akal, 2008.
Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973.
[Fragmentos de Heráclito] Colli, G. *La sabiduría griega III: Heráclito*, Barcelona, Trotta, 2010.

ESCRITOS SECUNDARIOS

Aguilar-Álvarez Bay, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FEC, 1998.

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.
Bernabé, A. *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*, Madrid, Alianza, 2010.
Bertorello, A. *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
Bundy, M.W. "Plato's View of the Imagination" en *Studies in Philology*, Vol. 19, No. 4, 1922.
Carreño Zúñiga, A.P. "Heidegger, lector de Platón: del tránsito de la Alétheia en el mito de la caverna" en *Revista Filosofía* UIS, 11(2), 2012.
Ciria, A. "La luz como Yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración. Un comentario a: Martin Heidegger, De la esencia de la verdad" en *Thémata*. *Revista de Filosofía*, n.º 50, diciembre de 2014.
De Blassi, F. M., "Aristóteles y Heidegger en torno a la función apofántica del lógos". *Synthesis*, 28(2), 2021.
Díaz Arroyo, J.L. "Alma y παιδεία en La doctrina platónica de la verdad: Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 2016.
Didi-Huberman, G. *Gestos de aire y de piedra. Sobre la materia de las imágenes*, México, Canta Mares, 2017.
Echarri, J. *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
Eduardo Mendieta, "El Bestiario De Heidegger: El Animal Sin Lenguaje Ni Historia", *Revista Filosofía UIS*, 11 (1), 2012.
Escobar, S. "Lógos apofántico y apertura al mundo. El carácter derivado de la verdad proposicional en Logik Die Frage Nach Der Wahrheit", *Anuario Filosófico*, XXXVII (2), 361-390, 2004.
Gasché, P. *Un arte muy frágil. Sobre la Retórica de Aristóteles*, Santiago de Chile, ediciones metales pesados, 2010.
Giraldi, P. *Heidegger. La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2014.
González, F.J. *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009
Leyte, A. *Heidegge*r, Madrid, Alianza, 2005
Martínez Matías, P. "Hablar en silencio, decir lo indecible: Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger", *Diánoia*, 53(61), pp. 111-147, 2008.
_____, "Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía", *Diánoia*, 57(69), pp. 31-69, 2012.
Quesada, Julio. "Hermenéutica y Política en Martin Heidegger" en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía*, Vol. 4 Núm. 7, 2013.
Rangel, A. *Silencio, lenguaje y ser. Heidegger y la sigética*, Nuevo León, Vaso Roto/Fondo Editorial de Nuevo León/Universidad Autónoma de Nuevo León, 2020.

Rastier, F. "Las manos sucias de Heidegger y la extraña derrota de Vattimo" en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía*, Vol. 4 Núm. 8, 2013.
Rodríguez Suarez, L. P. *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
Trawny, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona Herder, 2015.
Trawny, P. *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Barcelona, Herder, 2017.
_____. „Sprache als Ab-grund. Zur Heideggers Erschütterung der Logik" en A. Denker y H. Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Logik*, Amstersam, Brill/Rodopi, 2006.
Vigo, A. "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico" en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018.
_____. *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, 2008.
Volpi, F. *Heidegger y Aristóteles*, México, FCE, 2012.
Von Herrmann, F.W. *La segunda mitad de ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.
Xolocotzi, Á. *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*, México, 2021.
_____. *Facetas Heideggerianas*, México, Libros de Homero, 2009.
_____. *Heidegger. Lenguaje y escritura*, México, Fontamara, 2018.
Xolocotzi, Á. *Fundamento y Abismo*, México, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011.
_____. "Mito, parábola y diálogo. Aspectos interpretativos en la lectura heideggeriana de Platón" en *La interpretación alemana de Platón*¸ México, Bonita Artigas-UNAM, 2019.
_____. "La historiografía como técnica: de la destrucción de la ontología a la superación de la metafísica" en *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*, Buenos Aires, Biblos, 2020.
Xolocotzi, Á., Orejarena, J., & Gibu, R., *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*, Buenos Aires, Biblos, 2022.
Xolocotzi Á., Gibu., R, Huerta, V. & Veraza, P., *Heidegger, del sentido a la historia*, México, Plaza y Valdés, 2014.