



FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

“VERDAD Y POESÍA EN “EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE” (*DER URSPRUNG DES KUNSTWERKES*) DE MARTIN HEIDEGGER”

Tesis para optar al título de Licenciado en Humanidades mención en Filosofía que presenta el
Bachiller:

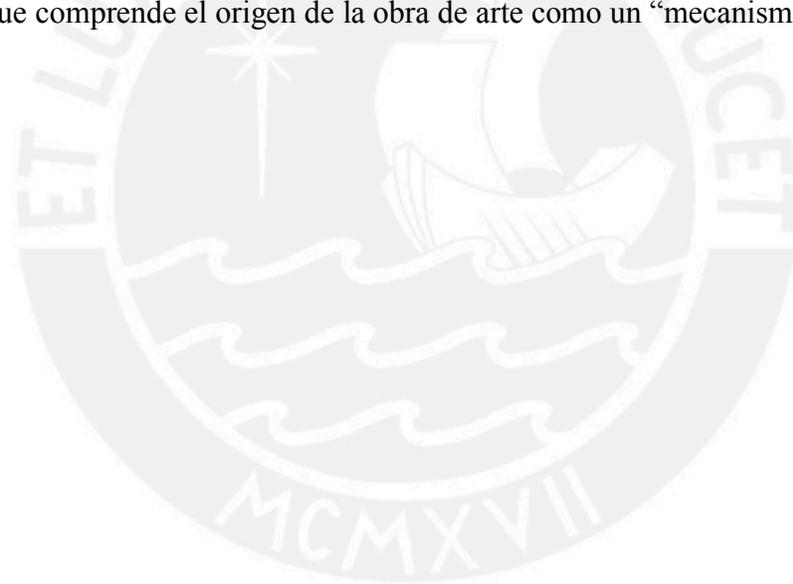
Jonathan Eduardo Alvarado Ramos

Asesor: Dr. Salomón Lerner Febres

Lima 2016

Resumen

El presente trabajo aborda los temas de la Verdad (ἀλήθεια) y Poesía (*Dichtung*) en “El Origen de la Obra de Arte” de Heidegger. Se trata de describir y explicar como la comprensión de la verdad en el sentido de des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) fundamenta el planteamiento “estético” a partir de la verdad que acontece en el ser, en el denominado giro (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger. Además la manera como se hace patente la apertura (*Öffenlichkeit*) del ser a través de la confrontación “dialéctica” de la Tierra (*Erde*) y del Mundo (*Welt*) a través del claro (*Lichtung*) de los seres presentes y de la apropiada comprensión del lenguaje como Poesía (*Dichtung*). Para esta descripciones tendremos como noción guía la verdad como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) y la relación de la noción de verdad desarrollada por Heidegger y su relación con los planteamientos iniciales de la fenomenología planteada por Edmund Husserl prestando atención a la: intuición categorial y la intencionalidad. Finalmente, describiremos a la noción de verdad como la noción guía que comprende el origen de la obra de arte como un “mecanismo” ocultador-desvelador.



Contenido

Introducción	2
Primer Capítulo: El planteamiento por la pregunta de la verdad en Heidegger	6
Segundo Capítulo: La verdad como des-ocultamiento	26
2.1. Influencia de Husserl en Heidegger. La intencionalidad y la intuición categorial	26
2.1.1. La noción de intencionalidad e intuición categorial	44
2.2. La noción de Verdad en “<i>Ser y Tiempo</i>”	56
2.3. El Seminario de Zähringen. La pregunta por la verdad y la <i>Sexta Investigación Lógica</i> de Husserl	59
2.4. La Verdad en “<i>El origen de la obra de arte</i>”	67
Tercer Capítulo: El claro (<i>Lichtung</i>) y la Poesía (<i>Dichtung</i>) en el acontecer del ser	74
3.1. Poner en ejecución la verdad del ente	74
3.2. La verdad acontece al poetizar	82
3.3. ¿Por qué la obra arte y no otro fenómeno?	86
Conclusiones	88
Referencias bibliográficas	91

Introducción

Entender el sentido de la pregunta por el origen de la obra de arte en “*der Ursprung des Kunstwerkes*” de Heidegger, implica la “fundamentación” ontológica de un problema filosófico que dentro de la tradición alemana ha tenido un número importante de esfuerzos de solución. Heidegger a través de su crítica radical contra la noción de subjetividad y el pensamiento de la tradición occidental propone un punto de vista novedoso sobre la pregunta del origen de la obra de arte. Esta “fundamentación” se entiende como la búsqueda de una aproximación que nos lleva a una no-fundamentación (*Ab-grund*) que no se agota en razonamiento ni en causas. Por ello, esta propuesta no se inscribe en la estética, sino a través de la afirmación alejada de la convención común que la esencia de la obra de arte pone en ejecución la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*).

Ciertamente, esta entrada a la pregunta sobre qué es la obra de arte es muy diferente a la planteada tanto por Kant y el idealismo alemán, quienes consideraban que la obra de arte se define como la obra del genio¹. Esto según Gadamer justifica la exploración de Heidegger de la obra de arte como cosa (*Ding*). Es interesante que Heidegger haya recurrido al planteamiento del problema desde su particular perspectiva de *la cosa*, pues desde la tradición alemana, se podría decir exactamente después de la “escisión” kantiana en “La crítica de la facultad de juzgar” (*Kritik der Urteils kraft*), la obra de arte “reclama” su independencia de la ciencia y de la filosofía, “aislando” la experiencia estética al reino del juicio del gusto (*Geschmackurteil*)². De este modo, la experiencia estética “pierde” o en un sentido estricto es privada del rango de conocimiento. La obra de arte se asume como un contenedor donde se bifurcan las diferentes formas de gustos del sujeto. Por ello, bajo los paradigmas de esta tradición filosófica la “teorética” de la obra de arte es inadmisibles, ya que como señala Kant:

“Para discernir si algo es bello o no lo es, no referimos a la representación por medio del entendimiento al objeto, con fines de conocimiento, sino por medio de la

¹ Cfr. Hans –Georg Gadamer *Verdad y Método* Ediciones Sígueme- Salamanca. Traductores Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca España 1977 p. 135

² Cfr. Martin Heidegger *La pregunta por la cosa, sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, traducción José M. García Gómez del Valle. Editorial Palamedes España 2009. Cfr. el § 2, donde Heidegger examina el carácter multívoco sobre la noción de cosa en el pensamiento occidental.

imaginación (quizá unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*) de este. El juicio del gusto (*Geschmackurteil*) no es, entonces un juicio de conocimiento y, por consiguiente tampoco lógico, sino estético, se entiende por esto aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser de otro modo sino subjetivo³

Así el juicio estético no depende del reconocimiento de características específicas del objeto, sino de aspectos subjetivos que están enmarcados tanto en el juicio del gusto y de la actividad extraordinaria del genio. De esto se sigue que el juicio del gusto no es conocimiento, sin embargo esto no quiere decir que sea arbitrio. Es decir, el juicio estético tiene una pretensión de validez y generalización, cuyo afán “natural” es separar y discriminar lo que es arte de lo que no es, amparado por el concepto de vivencia (*Erlebnis*). “Für die moderne Ästhetik ist charakteristisch, dass sie einerseits in dem subjektiven Erlebnis des Menschen die Quelle der Kunst findet und zum andern die Schönheit als das Ideal der Kunst ansieht”⁴. En este sentido, Heidegger aborda el tema desde la pregunta sobre la cosa, la cual puede ser llamada obra de arte, esta “defenestración” del subjetivismo de la vivencia (*Erlebnis*), conduce a la búsqueda de una obra que no se entiende ni *es* en el sentido de la metafísica de la presencia o de la lógica tradicional, sino en función a lo que *acontece* en ella como cosa creada.

Así cuando Kant afirma que la percepción estética no es campo del conocimiento, nos “entrega” una estructura que debe ser llenada por el juicio del gusto (*Geschmackurteil*) y la teoría del genio; y no por la verdad y la lógica. Sin embargo, esta postura no debe conducir hacia un subjetivismo somero, ya que Heidegger afirma que para preguntarse por el origen de la obra de arte debemos asumir la “irremediable” presentación de una cosa y su constitución como tal (*Dinghafte*). Esto nos interpela por lo que está presente, pero esta presentación no determina en última instancia lo que es la esencia de la obra de arte, la obra de arte no brota “íntegramente” en sentido estricto de la cosa. La cosa está allí, es lo que está, y se encuentra presta a la predicación y la comprensión, pero la posición y la “fundamentación” de esta,

³ Immanuel Kant *Crítica de la facultad de juzgar* Traducción Pablo Oyarzún. Editorial Monte Ávila Latinoamericana. Primera Edición. Caracas Venezuela 1991. p. 121. A 3,4 B 3,4

⁴ *Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche* en *Kunst und Technik, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Herausgegeben von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm V. Herrmann. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1989 Jiro Watanabe p. 155.

según Heidegger, se enmarcan en un “horizonte” que es pre-lógico, ya que la determinación de este “esto” de la cosa no satisface nuestra búsqueda por la esencia de la cosa misma.

“Las cosas en cuanto nos salen al encuentro, tienen el carácter de “esto”. Pero con esto decimos sin embargo que el “esto” no es un carácter de la cosa misma [...] Los hombres que al hablar y al mentar usan tales palabras demostrativas, siempre son sujetos particulares. En lugar de ser un carácter de la cosa misma el “esto” es solo un agregado subjetivo nuestro”.⁵

En este sentido, el plano de la predicación no nos permite abordar a la cosa en cuanto lo que es; por lo tanto se hace perentoria una configuración pre-lógica. “Prelógico lo entendemos aquí en el sentido totalmente determinado de aquello que posibilita al *λόγος* en cuanto tal en todas sus dimensiones y posibilidades”⁶; ya que para Heidegger el “horizonte” pre-lógico posibilita la manifestación del acontecer fundamental de la existencia. De esta manera, este horizonte pre-lógico permite la apertura, el estar abierto al ente⁷. Esto nos conduce a la afirmación de que la verdad de las cosas está velada en la presencia, si la obra de arte se halla en la “manifestación” de su carácter de cosa (*Dinghafte*) esta deberá posibilitarse desde la existencia misma del Dasein.

Para esto, en el presente trabajo presentamos tres capítulos. En el primero, abordaremos la pregunta por la verdad a través de la crítica que Heidegger hace a la lógica tradicional y su descripción del plano pre-lógico. A través de esto, expondremos las interpretaciones heideggerianas de *φύσις*, *λόγος*, *ἀλήθεια*; importantes para la comprensión de la verdad como des-ocultamiento y la argumentación que sustenta a la verdad como no perteneciente al enunciado. En el segundo capítulo, abordaremos la distinción entre la posición de Husserl y Heidegger sobre el tema de la verdad. Expondremos las nociones fundamentales de intencionalidad e intuición categorial en la propuesta de la fenomenología; y cómo Heidegger sustenta la re-interpretación de ellas desde su propia noción de verdad. Además, analizaremos la relación entre Heidegger y Husserl a la luz del *Seminario de Zähringen* y la

⁵ Martin Heidegger *La pregunta por la cosa, la doctrina Kantiana de los principios trascendentales*, Traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltn Szankay. Editorial Sur. Buenos Aires 1964 p. 42

⁶ Martin Heidegger *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial 2007 p. 417.

⁷ *Ibidem* p. 408

pregunta por el sentido del ser. Finalmente en el capítulo tercero, analizaremos a detalle lo dicho por Heidegger en la conferencia “El origen de la obra de arte”, la pregunta por la esencia de la obra y su relación con el poner en operación la verdad.



Primer Capítulo: El planteamiento por la pregunta de la verdad en Heidegger

La pregunta de Heidegger sobre la verdad es por la *esencia de la verdad*. Heidegger se pregunta ¿Qué es eso esencial de *la verdad*? Si lo esencial de las cosas es aquello que en buena cuenta está presente en todos los casos, es decir aquello que podríamos llamar como lo *universal*, entonces nos topamos con un contrasentido, ya que nos damos cuenta de que podríamos decir que existen verdades particulares en algunos enunciados como: “ $2 \times 2 = 4$ ”, “Kant es filósofo”, “La ciudad de Lima es ruidosa”. Cada uno de estos enunciados tiene algo de verdad. Sin embargo, la pregunta aún queda sin respuesta: ¿*Qué es la verdad*? ¿En qué estaría contenida la verdad? ¿Estaría la verdad contenida en estos enunciados que se han mencionado? Cada uno de estos enunciados son verdaderos, pero entonces sobre qué hablamos cuándo preguntamos: ¿Qué sería lo verdadero en el sentido *universal*? Bajo estas consideraciones, la verdad ha sido entendida por la tradición del pensamiento occidental como la concordancia entre lo que se dice y un *estado de cosas*. Esto es lo que expone Heidegger en varios textos sobre la verdad como *corrección (Richtigkeit)* y presenta una crítica contra ésta a través de su propia propuesta de la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*).

En pocas palabras, la tradición del pensamiento occidental entiende a la verdad como la *corrección (Richtigkeit)* entre lo que se enuncia y las cosas. Si este fuese el caso tendríamos verdades particulares en cada uno de los enunciados que antes mencionamos y a la vez supondríamos que ya *conocemos* lo que *es* la verdad. Sin embargo ¿Cómo *conoceríamos* la verdad? ¿Qué es la verdad? La respuesta aún no es clara. A continuación describiremos cómo, según Heidegger, la tradición ha comprendido a la verdad como *corrección (Richtigkeit)*. Para ello, consideramos apropiado hacer una revisión del seminario de invierno de 1925-1926 en Marburgo dictado por Heidegger, titulado “Lógica: la pregunta por la verdad” (*Die Logik: die Frage nach der Wahrheit*). En este texto, Heidegger expone su interpretación del término griego *λόγος* como “habla”. Este “habla” no remite al sentido común de pronunciar un discurso, sino al sentido de un *hablar con otro*. Heidegger enfoca este sentido del habla a una forma de *comportamiento* del hombre que lo diferencia en principio de los demás seres

vivientes. “El ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar”⁸. Si consideramos la experiencia de este hablar como un hablar de algo-acerca de algo-a alguien y que intenta poner énfasis en la caracterización griega del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, entonces es clara la ruta que posteriormente hará patente Heidegger en “Ser y Tiempo” a través de la Analítica Existencial del Dasein específicamente en el discurso (*Rede*), ya que este “hablar” co-determina al habla y al ser del hombre⁹. El discurso (*Rede*) es la base que posibilita las interpretaciones e incluso *abre* la función comunicativa. Así el discurso (*Rede*) no se entiende como la enunciación que dice algo, sino en un sentido más amplio y primigenio como la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el co-estar (*Mitsein*). Sin embargo, debemos hacer hincapié que el análisis que re realizamoses formal; ya que las tres dimensiones de la Analítica Existencial (*Rede*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*) constituyen una unidad. Por ello, el Dasein tiene la posibilidad de *decir* y *callar* en tanto que *estar-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*). El discurso (*Rede*) como elemento de la Analítica Existencial del Dasein en “Ser y Tiempo” sustenta la noción de estado de abierto (*Erschlossenheit*), ya que sobre esta base el hablar con los otros expresa una interpretación radical del término λόγος contra la tradición; porque, según Heidegger, esto sustentaría la tesis del carácter derivado de la enunciación con respecto a la interpretación¹⁰. En consecuencia, esta reapropiación de Heidegger posibilita la búsqueda de la noción de verdad más allá de los límites impuestos por la enunciación y la *corrección* (*Richtigkeit*).

En “Lógica: la pregunta por la verdad”, Heidegger expone que la tradición del pensamiento occidental comprendió al λόγος como el discurso expresado. En otras palabras, el enunciado que expresa algo, es decir el “habla” que es λόγος se configura en la expresión lingüística de la proposición de un enunciado. Esta interpretación de λόγος tuvo más fuerza en la reflexión de la tradición, porque existió una primacía del pensamiento teórico científico sobre otros tipos

⁸ Martin Heidegger *La lógica: la pregunta por la verdad* Traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial 2004 p. 13

⁹ “En el enunciado se hizo visible un último derivado de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera acepción del enunciado, la comunicación (o expresión verbal) condujo al concepto del decir y del hablar, concepto que hasta ese momento había quedado intencionalmente sin considerar. El hecho que *sólo ahora* se tematice el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución esencial de la aperturidad del Dasein” *Ser y Tiempo* Martin Heidegger. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Ediriotal Universitaria 1997. pp. 183-184.

¹⁰ *Cfr.* §33 de *Ser y Tiempo*.

de reflexión. Además, si las proposiciones enunciativas son la forma fundamental del discurso científico, entonces entendemos que la posición de Heidegger apela a una crítica contra la visión teórica del mundo y la instauración de la proposición del enunciado como lugar donde reside el fundamento último de la verdad.

El enunciado se expresa en una proposición que dice algo sobre el mundo; así la verdad se toma como la enunciación de lo existente, es decir los enunciados dicen algo sobre el mundo tal como es en función de lo constatado por las proposiciones. Sin embargo, la verdad no es solo la constitución de los enunciados, según Heidegger, la verdad es el enunciado mismo, ya que la verdad no es solo la constitución de relación entre el enunciado y las cosas de la realidad; sino la proposición misma. Por otro lado, la verdad también se entiende como conocimiento, la verdad es aquello que las ciencias reclaman como valor normativo para la formulación de sus pretensiones de validez. Además se puede considerar a la verdad como lo común entre varios enunciados que tratan sobre un mismo tema, es decir la verdad como una quintaesencia del contenido de un grupo de proposiciones que habla sobre lo mismo. En otro sentido, la verdad se entiende como el significado de lo verdadero, en otras palabras la verdad como aquello que es real.¹¹

En estos análisis el objetivo de Heidegger es hacer patente lo común en estas interpretaciones sobre la noción de verdad. Los primeros acercamientos mencionados confluyen en que el enunciado nos dice *tal como el ente es*; en este sentido, el último acercamiento que realiza el énfasis en la interpretación de lo verdadero como lo real comprende a la enunciación como una estructura formal, la estructura formal: *así como (So-wie)*. En general comprendemos que la verdad en la estructura formal del *así como (So-wie)* refiere a algo auténtico en relación con su *coincidencia* o *adecuación* con la idea específica del ente mentado. Esta primera formulación y definición de la noción de la verdad se sustenta bajo la interpretación del término *λόγος* como la forma de un discurso expresado, cuya finalidad es la descripción. Sin duda, sostenemos que uno de los primeros pasos para la argumentación que sigue Heidegger en favor de una noción sobre la verdad diferente a la seguida por la tradición se sustenta sobre esta interpretación radical del término *λόγος*.

¹¹ Martin Heidegger *La lógica: la pregunta por la verdad* p. 18

En su cuestionamiento sobre la lógica y sus orígenes, Heidegger observa que los griegos no tenían una distinción entre lenguaje y habla, incluso se podría hablar de una suerte de fusión entre ambas nociones. Ciertamente, los griegos desarrollaron la lógica como una disciplina relacionada con la gramática; sin embargo, también existía un uso de la palabra *λόγος* que se entendía como un hacer visible aquello de lo que se habla, es decir hacer *manifiesto* lo dicho. La interpretación de Heidegger del término *λόγος* sostiene que lo mentado se hace manifiesto, es decir se determina a partir del pensar, ya que considera a la identificación entre lenguaje-habla-pensamiento como modo de ser del hombre. En una actitud pre-científica el hombre ya se encuentra encaminado a través de esta habla que parece ser siempre un habla sobre-algo a alguien. En este punto en “Lógica: La pregunta por la verdad”, la argumentación de Heidegger a través de su interpretación de la palabra *λόγος* nos presenta atisbos de la noción de verdad como des-ocultamiento, expresada más detenidamente en el párrafo 44 de “Ser y Tiempo”.

“Si tal cosa como este modo fundamental de hacer manifiesto corresponde a la existencia humana, y si es aprehendido y se lo busca en este ser, entonces ello implica que muchas cosas requieren en un primer momento y en la mayoría de los casos la “revelación”, el descubrir y hacer ver, es decir, que en un primer momento y en la mayoría de los casos el propio mundo y la propia existencia del hombre están en buena medida no descubiertos”¹²

Este específico sentido de *λόγος* que Heidegger interpreta como el hacer manifiesto *lo que se mienta* y el énfasis en la determinación de lo que se dice con respecto a algo que es percibido; posibilita lo que posteriormente Heidegger denomina en “Ser y Tiempo” *pre-comprensión* y ataca la tesis que acepta a la verdad como residente en el enunciado. Pues, la verdad se encontraría en un plano anterior y más originario que la enunciación misma, precisamente porque en el enunciar se muestra algo que se encontraba oculto y antes del acto mismo de enunciar. Heidegger en ese texto continúa:

“Por tanto, lo existente puede ser extraído de su situación de no descubierto, es decir, de su ocultamiento, puede ser descubierto, es decir, desocultado. A este descubrimiento, es decir, desocultamiento de lo existente, lo designamos verdad”¹³

De este modo, Heidegger al tomar la interpretación de *λόγος* con hincapié en el habla, él está claramente tomando distancia de la posición convencional de la lógica contemporánea y

¹² Martin Heidegger *Lógica la pregunta de la verdad* p. 16

¹³ *Idem*

enfocando el tema de su estudio hacia la relación entre $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y la verdad comprendida como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*). No tardará Heidegger en advertir que la lógica es la disciplina que trata sobre la verdad, sin embargo no en el “sentido amplio” de las ciencias naturales, sino en el sentido estricto de la verdad de lo verdadero desde una perspectiva primigenia y ontológica, la cual debe ser tratada antes de establecer la “verdad” científica, práctica o religiosa.

Sin duda, la crítica de Heidegger apunta a que la tradición filosófica brindó primacía al ideal de verdad desde la contemplación teórica y el conocimiento matemático. Este punto de vista omite el problema de polisemia que tiene la noción de verdad. La posición de Heidegger resume estos diferentes significados de verdad de la siguiente manera: 1) la verdad como enunciación sobre lo que existe, 2) la verdad como conocimiento, 3) la verdad como el enunciado en sí mismo y 4) la verdad como lo que es real; se vale de la existencia de la estructura formal *así como* (*So-wie*) término que puede traducirse al latín como *adaequatio*. La tesis principal se centra con esto en mostrar que la verdad comprendida como corrección (*Richtigkeit*) es derivada de una verdad más originaria entendida como des-ocultamiento ($\acute{\alpha}\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$).

La posición de Heidegger critica el discurso de la reflexión lógica y científica que presupone a *la verdad* como la verdad del conocimiento teórico que descansa sobre la constatación de los enunciados producidos por la investigación científica en su conformidad con el mundo. Considerando a esta postura como obvia, esto lleva a que Heidegger señale la existencia de una lógica filosofante, distinta a “la lógica de escuela”¹⁴ y que ha malentendido el problema planteado por los griegos. La diferencia radica en la elección de interpretación de la palabra $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ hecha por Heidegger y que hemos descrito hasta ahora.

Heidegger señala que la tarea de la lógica filosofante es el auténtico preguntar sobre la pregunta: ¿Qué es la verdad? Para ello, Heidegger primero cuestiona si realmente existe la idea de verdad como tal. Ante la posición del escéptico, la idea general de verdad encerraría necesariamente una comprensión previa de esta idea. Heidegger afirma “hay que saber ya qué

¹⁴ *Ibidem* p. 20

es aquello cuyo ser o no ser ha de decidirse”¹⁵. En este sentido, así no fuese concebible ni comunicable la verdad ya es patente la existencia de una comprensión acerca de la idea de verdad que debe ser aclarada. Esto a la vez conlleva la respuesta afirmativa de la existencia de la noción de verdad, pues es necesario que al momento de explicar dicha noción tengamos de antemano una comprensión previa de ella. Incluso cuando se niega que la verdad exista se está presuponiendo una posición positiva sobre la existencia de ésta. Con esto, la argumentación de Heidegger se plantea mostrarnos que la pregunta por la existencia de la verdad no es la más *originaria* ni primera, ya que evidentemente preguntarse por la existencia de la verdad no podría darnos una explicación con sentido, porque dicha explicación ya presupone la posibilidad de la verdad misma.

De esta manera, la reflexión de carácter cognoscente llega a su límite, según Heidegger, porque ya no sería posible remontarse más allá de este presupuesto. Este mismo presupuesto a la vez que rechaza al escéptico también repele al relativista; ya que ambos presuponen a la verdad como perteneciente a la adecuación en el enunciado desde el comienzo de su argumentación, así caerían inevitablemente en una contradicción. Por esto, “¿qué es la verdad?”, para Heidegger, es la pregunta fundamental no porque tenga la intención de rechazar al escéptico o al relativista, sino porque conlleva hacia la pregunta por la posibilidad de la verdad en general. Es decir, el escéptico y el relativista no se cuestionan por qué tendría que aceptarse que la verdad se encuentra presente en la proposición, ya que ambos, según Heidegger, están considerando que la contradicción con respecto a la verdad se muestre en el ámbito de la validez o la no validez de las proposiciones. En última instancia ambos están presuponiendo como evidente el principio de contradicción e identidad, sin preguntarse si estos principios descansan en algo anterior. Después de estos puntos, Heidegger concluye que la verdad entendida como validez de la proposición no puede preguntarse originariamente por ¿qué es la verdad en general? ya que la esencia de la verdad se encontraría presupuesta en la validez o no validez de las proposiciones.

¹⁵ *Ibidem* p.26

Lo antes expuesto sobre el planteamiento de Heidegger cobra sentido con la posterior formulación de “la diferencia ontológica” desarrollada en “Ser y Tiempo”¹⁶ y la posición de la verdad como des-ocultamiento en el párrafo cuarenta y cuatro de dicha obra. Precisamente en la párrafo cuarenta y cuatro Heidegger señala tres puntos centrales para la comprensión de la noción de la verdad en la historia de la filosofía. 1) El lugar de la verdad es la proposición. 2) La verdad es la concordancia del pensamiento con el ente y 3) Aristóteles es el autor de ambos enunciados¹⁷. Según Heidegger estas tres posiciones son prejuicios. Heidegger afirma que Aristóteles no define a la verdad desde la proposición, sino que relaciona la proposición con la posibilidad de ser verdadero. Es decir, Heidegger siguiendo esta interpretación señala que el elemento clave es el poder ser verdadero para un respectivo modo de habla de las proposiciones enunciativas. Bajo el punto de vista de Heidegger, Aristóteles define a la proposición enunciativa como la posibilidad de que ésta sea verdadera o falsa, es decir la proposición enunciativa no es lo que determinaría en última instancia a la verdad en general.

“Según Aristóteles, a la proposición le corresponde alternativa de verdad-falso. Es decir, justamente para Aristóteles la proposición no es en absoluto aquello que tiene que haber para que la verdad pueda ser lo que es. Y si una proposición es verdadera, lo es como algo que también puede ser falso”¹⁸

Hasta este punto, siguiendo la argumentación de Heidegger, Aristóteles no ha mostrado dónde residiría la fundamentación de la posibilidad de la verdad. Aún no ha mostrado qué elemento indicaría si determinada proposición enunciativa es verdadera o falsa. En lugar de ello, Aristóteles menciona diferentes modos de habla que serían estudiados por la retórica o la poética; proposiciones como: “Lárgate de aquí” “¿Hoy ha estado nublado?” que no son enunciados, porque “estrictamente” no pueden ser verdaderos ni falsos. Sin embargo, la división de Aristóteles de los enunciados ha sido ya cuestionada, considerando que también en estos otros tipos de proposiciones que expresan deseo, orden o interrogación debe existir un elemento de carácter enunciativo¹⁹.

¹⁶ Cfr. “Ser y Tiempo” §3 y §4

¹⁷ Cfr. “Ser y Tiempo” p. 235

¹⁸ Martín Heidegger *Lógica: la pregunta por la verdad* p.109

¹⁹ *Ibidem* p. 110

Para esto, Heidegger presenta el ejemplo del ruego. “Dame por favor las tijeras que hay sobre la mesa” En el caso de que las tijeras no estuviesen sobre la mesa, entonces el discurso que se está diciendo no concordaría con la realidad y por tanto se estaría diciendo algo falso. A pesar que el discurso diga algo falso, la pregunta en cuestión es si el ruego es falso. Lo cual parece que no es el caso, ni tampoco que dicho modo del habla sea verdadero. Ante esto, Heidegger va a apelar a una interpretación filológica diferente a la que ha tenido el texto de Aristóteles por la tradición; si consideramos al enunciado como el modo del habla en el que sucede “ser verdadero” o “ser falso”, entonces Heidegger remarca que esta interpretación no corresponde con la comprensión que los griegos tenían de dichos términos, ya que “ser verdadero” y “ser falso” poseen una indeterminación que no expresa el sentido de la traducción de la palabra griega ἀληθεύειν como “ser verdadero”. Esta palabra griega es un infinito presente activo que podríamos traducir al castellano como: “decir la verdad”. No obstante, para Heidegger ἀληθεύειν debe entenderse como descubrir o desvelar, es decir hacer que algo deje de estar oculto; en otras palabras traerlo a la presencia. Esto se encuentra sustentado en la naturaleza privativa del término ἀ-λήθεια y el parentesco de la palabra con el verbo λανθάνω que se puede traducir al castellano como “yo oculto”. Parece claro, que la interpretación de Heidegger se sostiene por la comprensión de la palabra griega ἀλήθεια en su sentido privativo. Esto lleva a que Heidegger esboce el argumento que si el griego entendió a la verdad como lo no-oculto, entonces en la experiencia de lo verdadero como no-oculto está ya pre-comprendido la experiencia del ocultamiento. Este argumento es el central para atacar la tesis de que el lugar de la verdad reside en la predicación. Bajo este punto, Heidegger debe intentar demostrar que la función apofántica del lenguaje sustentada en el entendimiento de la verdad como corrección (*Richtigkeit*) es derivada de un momento más originario. En este sentido, corresponde preguntarse por la esencia de la verdad (*Wahrsein*) distinguiéndola estrictamente de la predicación de la verdad en los enunciados. Esto se hace patente, luego del denominado giro (*Kehre*) cuando Heidegger equipara a la verdad como des-ocultamiento y el ser; a partir de su interpretación de Aristóteles y la lectura de los presocráticos.

“Cuando Aristóteles dice que en el filosofar se trata de *περὶ τῆς ἀληθείας*, “de la verdad”, no está queriendo decir que la filosofía tenga que establecer proposiciones correctas y válidas, sino que quiere decir que la filosofía busca en lo ente en su no-ocultamiento como ente. Por consiguiente, previamente y al mismo tiempo lo ente

tiene que estar experimentado en *su ocultamiento*, lo ente como algo que se oculta. La experiencia fundamental de ello es, evidentemente, el suelo del nacer por vez primera la *búsqueda* de lo no-oculto”²⁰

La argumentación de Heidegger se sostiene en una reinterpretación de las nociones griegas, especialmente de los pre-socráticos. Estas interpretaciones lejanas a la tradición filosófica permiten comprender la noción de verdad como des-ocultamiento a través de la revisión del término φύσις. Para esto, Heidegger presenta el fragmento de Heráclito: φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ. Debemos tener en consideración que Heidegger interpreta a la palabra φύσις no como el conjunto de cosas naturales, sino como el imperar de lo ente, es decir como el ente en su ser. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa este imperar? En “Los conceptos fundamentales de la metafísica” Heidegger aclara mejor su interpretación de la palabra φύσις. Esta palabra se ha traducido al latín como *natura* lo que en castellano nosotros entendemos como naturaleza; sin embargo para los griegos φύσις, φύειν tiene el significado de crecimiento, lo propio que crece o lo que crece; no obstante, según Heidegger, se debe tomar este significado de crecimiento en lo más general, no solo el crecimiento de plantas, animales sino también la comunión total con el entorno. Plantas, animales, montañas, lagos, astros crecen en este medio dado de manera conjunta y no aisladamente. Y propone la siguiente traducción para φύσις ““imperar que se constituye a sí mismo de lo ente en su conjunto””²¹. En otras palabras, Heidegger está proponiendo una ampliación del significado de la palabra φύσις con la intención de apartarse de la distinción estricta entre naturaleza e historia para evitar la comprensión común de la φύσις como objeto de las ciencias naturales y con el propósito de encontrar en este horizonte la posibilidad del suelo (*Grund*) para la “fundamentación” de su interpretación de las palabras λόγος y ἀλήθεια.

El hombre, en tanto existente se encuentra siempre en la φύσις, siempre habla ineludiblemente sobre ella. Lo que pronuncia el hombre es el imperar de lo ente imperante, es la ley que manifiesta el destino del hombre. Bajo este punto de vista, el hablar (λέγειν) es el imperar pronunciado y esto es entendido por Heidegger como λόγος. Esta interpretación más amplia y originaria de λόγος implica que lo dicho ya se encuentra en la φύσις. Para

²⁰ Martin Heidegger *De la esencia de la verdad*, Traducción de Alberto Ciria. Editorial Herder 2007.p. 24

²¹ Martin Heidegger *Los conceptos fundamentales de la Metafísica*, Traducción de Alberto Ciria. Editorial Herder 2007 p. 51

Heidegger este llegar a hablar es “poner en palabras” mostrar lo que ya ha estado oculto en el ser del ente, que es la φύσις. Ante esta interpretación Heidegger señala que lo contrario de λέγειν para los griegos es κρύπτειν, es decir ocultar las cosas. De este modo, Heidegger puede concluir que la función *originaria* del λέγειν sería el des-ocultar, sacar del ocultamiento aquello que se mantiene oculto.

Así el λόγος tiene la función descubridora de contraponerse ante lo que se mantiene oculto y en consecuencia des-oculta (ἀ-λήθεια) en el imperar del ente que es la φύσις. En este sentido la pregunta de Heidegger por el sentido originario de los significados de los términos griegos mencionados es relevante, porque finalmente le permite distinguir entre la noción de verdad (*Wahrheit*) desde el sentido de las lenguas germánicas que es positivo y el sentido originario griego que tiene el matiz privativo que ya hemos explicado. Así se hace patente el olvido que la tradición del pensamiento occidental ha tenido por la pregunta por la esencia de la verdad, ya que desde el análisis de Heidegger sobre su lengua materna de origen germánica el sentido de la palabra ἀ-λήθεια es privativo como el uso de los prefijos alemanes *in-* o *un-*. Por esto, Heidegger propone traducir ἀ-λήθεια por *Un-verborgenheit* (des-ocultamiento) en lugar de *Wahrheit*.

“Pero en primer lugar podría pensarse que es evidente que el pronunciarse sobre lo ente ha de ser verdadero, y que el reflexionar ha de mantenerse en la verdad. Pero aquí no se trata en absoluto de que este pronunciarse haya de ser verdadero, de que los enunciados sobre la φύσις, hayan de ser verdaderos y no falsos. Más bien hay que comprender lo que aquí significa verdad y cómo los griegos entendieron inicialmente la verdad de la φύσις (...) Los griegos entendieron la verdad como un robo que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la φύσις, trata de ocultarse. La verdad es la más íntima confrontación del ser humano con el conjunto de lo ente mismo. Eso no tiene nada que ver con esa ocupación de demostrar proposiciones que se lleva a cabo en el escritorio”²²

Al hacer Heidegger esta distinción apelando a la interpretación más radical de la noción de verdad como des-ocultamiento y ya no como corrección (*Richtigkeit*), nos posibilita poder cuestionar la obviedad en la que habría caído el pensamiento occidental sobre la esencia de la verdad. Además que aclara la propuesta sobre el camino de una “lógica filosofante” que cuestiona la tesis de que el lugar de la verdad reside en la enunciación de la proposición.

²² *Ibidem* pp. 54-55

Ciertamente Heidegger cree que Aristóteles señalaba a la verdad no como la relación entre lo dicho y su correspondencia con el ente, sino como la posibilidad de ser verdadero en el sentido del des-ocultamiento. Para ello, Heidegger también analiza que el término contrario $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ no significó para los griegos “ser falso”, sino que tenía el significado de “confundir”, de “hacer confundir al otro”²³. Bajo esta interpretación el hablar ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) en el sentido descubridor que hemos señalado anteriormente podría entenderse como aquello que muestra y hace posible el descubrir lo que estaba oculto; es decir el hablar ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) es el terreno donde *sucede* la ocultación y el descubrimiento.

Pero este “suceder” señalado por Heidegger es la traducción del término $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ en “*Sobre la interpretación*” de Aristóteles²⁴ que puede entenderse también como “estar presente” o como traduce Miguel Candel Sanmartin “que se da”: “(…); ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad la falsedad; y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso”²⁵. Bajo estas posibilidades de traducción e interpretación que ofrece el texto de Aristóteles, Heidegger propone interpretar el “suceder” de su traducción no en el sentido de que “hay algo” como si el lenguaje fuese meramente mostrativo y que una cosa pudiese ser descubierta u ocultada, es decir como si fuese el caso que el ocultar y el descubrir pudiesen a veces ocurrir o no. Esta interpretación confronta la interpretación tradicional de Aristóteles con respecto a los enunciados aseverativos, pues apela a que el “estado” interpretativo sobre lo que es verdadero o es falso se encuentra en un estadio previo. Siguiendo esto Heidegger traduce $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ como “estar dado de entrada”²⁶ (aunque el verbo griego no se encuentra en pasivo) justificando la existencia de una base previa sobre la cual descansa todo aquello que este “estar dado de entrada”

²³ Martin Heidegger *Lógica: la pregunta por la verdad* p. 111

²⁴ Aristóteles *Sobre la interpretación* 17 a 4

²⁵ Aristóteles *Sobre la interpretación* 17 a 4.

²⁶ *Lógica: la pregunta por la verdad* p. 111. Sin embargo, debemos considerar la versión original en alemán: “das im vorhinein Vorhandensein”. Heidegger, Martin *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 21. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1976* p. 132, donde no se aprecia el problema con respecto al tipo de voces con la traducción al español, ya que $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ es un verbo en tiempo presente, modo infinitivo y voz activa. La cuestión es por qué Heidegger prefiere esta última traducción sustantivada *Vorhandensein*, si previamente había traducido a $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$ como: “*vorhanden sein*”.

mostraría: “yacer a la base de algo, de modo que todo lo demás es sostenido por esto que está dado de entrada”²⁷.

Aquí es interesante cómo la traducción de Heidegger del mismo pasaje de Aristóteles se aleja mucho con respecto a la traducción presentada de Miguel Candel San Martín. Heidegger traduce: “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. Pero no todos los modos de hablar se mantienen primariamente en la tendencia a descubrir o a ocultar; de este modo; aunque el pedir es un hablar, el pedir, el discurso ni descubre ni oculta”²⁸. La conclusión de Heidegger es que el pedir como modo de habla no tiene como sentido primario ni el descubrir ni el ocultar.

Según esto el sentido “originario” y “anterior” que determinaría el modo del habla (λόγος) es el descubrir y el ocultar. Por ello, la interpretación del enunciado ya no se entiende como un género específico dentro de lo que podríamos llamar la clase de modos de habla (asertivo, desiderativo, interrogativo); sino que se interpreta al enunciado en el sentido de mostración de la cosa misma. Así para Heidegger la esencia de la proposición es ἀποφαίνεσθαι, palabra griega que se traduce como “hacer ver”, como “mostrar el ente”. Por esto, el habla, para Heidegger, es *mostración* (ἀποφαντικός) cuya posibilidad más esencial es llevar al frente, hacer visible lo ente; es decir, que la mostración es “enunciado” y no corrección (*Richtigkeit*) entre algo dicho y un estado de cosas. Este sentido amplio del término “enunciado” comprendido como mostración, según Heidegger, posibilita los otros dos géneros de “enunciación”: 1) la “enunciación” como determinación, cuando se toma al enunciado solamente en su función de “predicación” como enunciado de un sujeto. Y 2) “enunciado” como comunicación cuando se toma el contenido de lo predicado en tanto lo dicho: la pronunciación; es decir no se toma lo que se muestra, sino solo lo pronunciado en tanto que mostrado. Pero Heidegger no apela a esta distinción con la intención de separar a la mostración de los demás tipos de enunciación como géneros privativos, sino que los tres sentidos se dan a la vez en cualquier tipo de enunciación.

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ibidem* pp. 111-112 “aufweisend sehend lassend (Aussage) ist nur das Reden, darin das Entdecken oder Verdecken die eigentliche Redeabsicht trägt und bestimmt” Heidegger, Martin *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 21. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1976 p. 133*

“En el hablar vivo, una ἀπόφανσις es enunciado en los tres significados a la vez; es decir, estos tres significados a la vez; es decir, estos tres significados no son significados terminológicos del título “enunciado” que se hayan discurrecido y se hayan diferenciado del modo vacío, sino que cada uno se refiere a un momento estructural del λόγος. Las fijaciones distintivas del enunciado: primero como mostración, segundo como determinación, tercero como comunicación, son por tanto indicaciones específicas para la investigación del propio fenómeno”²⁹

De este modo, Heidegger hace patente la conexión entre los tres significados del término “enunciado” y la primacía del primero como mostración. Esta primacía sustenta la posición de que el movimiento de la interpretación no va del lenguaje hacia el habla, sino del habla hacia el lenguaje. La primacía de una base anterior u “originaria” *ofrece* el sustento para comprender el ser verdadero y el ser falso como la posibilidad de que una proposición pueda ser verdadera o falsa previamente a una corrección (*Richtigkeit*) con un estado de cosas. Es decir, esto sustenta la crítica contra la tesis de la enunciación como el lugar donde pertenece la verdad, sino por el contrario que la verdad como des-ocultamiento posibilita que la verdad sea el lugar de la enunciación de la proposición. Así la proposición es el habla misma entendida primordialmente como *mostración*, pero también como predicación y comunicación en el sentido de que puede ser verdadera o falsa y no que sea verdadera como tal o falsa como tal comprendida como corrección (*Richtigkeit*) con algún estado de cosas en particular.

Ante esto, Heidegger debe explicar cómo entiende que el habla (λόγος) pueda ser falso, que pueda ocultar. Para ello, se vale de su particular interpretación de Aristóteles y sostiene que en principio el λόγος no es originariamente verdadero o según Heidegger descubridor, ya que el λόγος sustenta su posibilidad de descubrir en tanto que oculta. Bajo esta argumentación, el enunciado que descubre es un descubrir no ocultador. En otras palabras, el enunciado puede descubrir en tanto que oculta. Este argumento es básico para comprender la sorprendente a primera vista afirmación que la esencia de la verdad y la no-verdad es lo mismo.

Heidegger se pregunta por la estructura que hace posible que el λόγος pueda ser falso. Así toma nuevamente lo dicho por Aristóteles en *De Anima* 6, 430 b1: “El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición” (Traducción de Tomás Calvo Martínez), lo que traduce

²⁹ *Ibidem* pp. 112-113

Heidegger como “Es decir, el ocultamiento es siempre (como tal) un “componer””³⁰. De esto sigue que también en el descubrir hay un componer. Sin embargo, hay que tener en consideración que no todo descubrir compone, sino solo el descubrir enunciativo, justamente donde puede haber ocultamiento y descubrimiento a la vez y justamente donde se hace más patente el significado de la mostración del λόγος. De esta manera, en el habla enunciativa siempre habrá una síntesis; sin embargo, Heidegger señala que ciertamente toda síntesis implica ya subrepticamente una separación. Esta estructura dicotómica enlazar-separar (σύνθεσις-διαίρεσις) es la estructura fundamental del habla enunciativa.

Así la condición de posibilidad del ser-verdadero y del ser-falso descansa sobre el sustento del enlazar-separar. No obstante, Heidegger critica la posibilidad de terminar proponiendo una esquematización demasiado rígida a la relación descubridor-ocultador, sintético-diairético, cuando le agregamos la pareja afirmativo-negativo (κατάφασις-ἀπόφασις). La objeción de Heidegger señala que dicha distinción no se ajusta a las “cosas mismas”, bajo esta división todo enunciado afirmativo (κατάφασις) tendría que ser descubridor, lo cual no es necesario; como tampoco todo enunciado negativo (ἀπόφασις) necesariamente es ocultador. Debido a que un enunciado negativo como “la manzana no es roja” también dice algo sobre la manzana, incluso dice más, porque nos muestra que la manzana podría ser roja. De este modo, parece que la posibilidad del ser-descubridor y el ser-ocultante se sustentaría en la estructura enlazar-separar (σύνθεσις-διαίρεσις).

El siguiente paso de Heidegger es mostrar que el intento dicotómico de la pareja afirmativo-negativo fracasa por el argumento anteriormente presentado, ya que los elementos que solventan la posibilidad de ser-verdadero y ser-falso (del descubrir y el ocultar) no se resuelven separados a través de una relación estricta entre la negación y la afirmación, sino que forman parte de la misma estructura que posibilita el habla enunciativa como fenómeno unitario.

“(…) porque se mostró que el enlazar y separar no son dos formas posibles de los enunciados que se repartan entre éstos, sino que pertenecen a todo enunciado en cuanto tal, es decir, que ellas mismas se pertenecen a todo enunciado en cuanto tal, es decir, que ellas mismas se pertenecen de modo esencial, y que en consecuencia atañen a un

³⁰ *Ibidem* p.114

fenómeno unitario que constituye en general por vez primera la unidad de un enunciado”³¹

Para solventar en donde se fundamentaría la posibilidad de enunciación del enlazar-separar Heidegger argumenta que el habla enunciativa siempre es el habla de algo. Cuando se habla sobre la manzana y se enuncia algo sobre ella, ya hemos tenido una comprensión previa sobre lo que se enuncia de ella. Es decir la cosa de la que se habla ya comparece con una comprensión previa de quien enuncia. La intención de Heidegger es sustentar esta posibilidad a partir de lo ya “dado” y que aún no se encuentra determinado en la predicación. De esta manera Heidegger parece apelar a la ocupación (*Besorgen*) del Dasein.³²

“Todo tener ante sí y percibir cosas se mantiene en este conocimiento de ellas, que han de agradecer a un primario significar a partir del “para qué”. Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un “tener” algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del “en tanto que”*. Aquí, esta estructura del “en tanto que” no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello”³³

Esta estructura en consecuencia es anterior a la predicación y solventa la posibilidad del ser-verdadero y ser-falso como descubrir y ocultar como fenómeno unitario a través de una comprensión pre-predicativa que ya se encuentra *dada*. Por ello, Heidegger afirma que la estructura “en tanto que” de la predicación ya es una estructura derivada que apunta al conocimiento. Sin embargo ¿Cómo entender esta estructura a la luz de la comprensión pre-predicativa que defiende Heidegger? Si se acepta que el *lóγος* es presentar el ente como manifiesto y no solamente “la enunciación” en el sentido entendido por la tradición. La enunciación se comprende como el traer presente del ente, entonces el ente es el “acerca de qué” habla (*lóγος*) el discurso (*Rede*). El ejemplo de Heidegger es: “La pizarra es negra”. Aquí el “ser negro” ya no se entiende como un objeto. Si consideramos a la enunciación como la mostración del ente, entonces el “ser negro” muestra y hace accesible aquello “acerca de qué” es la pizarra. Sin embargo, esa accesibilidad depende en la argumentación de Heidegger

³¹ *Ibidem* p.117

³² Consideremos que “La lógica: la pregunta sobre la verdad” es anterior a la publicación de “Ser y Tiempo” en 1927.

³³ *Ibidem* p. 120

de una pre-comprensión previa del útil que es la pizarra como ente que comparece ante la enunciación del discurso.

El útil tiene que ser conocido y comprensible previo a la enunciación, cuando nosotros enunciamos algo el “acerca de qué” de la pizarra ya la hemos percibido y según Heidegger ya *vivimos* en un conocimiento de la pizarra como tal. En este punto, Heidegger apela a la analítica existencial que desarrolla posteriormente en “Ser y Tiempo”. Cuando afirma que el uso es un modo inmediato del sentido fundamental de la ocupación (*Besorgen*), Heidegger apunta a la existencia (*Dasein*) que es la que abre el mundo. En otras palabras, sobre la apertura (*Erschlossenheit*) se fundamentaría la comprensión y el conocimiento previo a la predicación. Si consideramos que toda enunciación es una conducta de la existencia (*Dasein*) la enunciación y el “en tanto que” que se dice sobre “la pizarra” se encuentra descubierto en el “para qué” de su utilidad, ya que este es el modo primario como los entes se relacionan con el *Dasein* a través de la apertura (*Erschlossenheit*).

Por ellos, Heidegger afirma que la naturaleza pre-predicativa de la estructura “en tanto que”. Nosotros comprendemos el “en tanto que”, porque cuando enunciamos “La pizarra es negra” la estructura del “en tanto que” ya se encuentra dada es anterior al *qua* de la predicación. Y por tanto, la posibilita. El objetivo de Heidegger es mostrar que la estructura “en tanto que” es atribuida a nuestra conducta y que su anterioridad se relaciona con la comprensión previa y atemática que tenemos a partir de nuestra relación con los útiles y nuestra propia existencia. En este sentido, para qué la estructura del Heidegger el “en tanto que” no es otra cosa que el tiempo comprendido desde la existencia (*Dasein*).

“Vemos así por tanto que la estructura del “en tanto que” atañe a una conducta primaria, y que esta conducta significativa es un modo de ser que ahora caracterizamos brevemente así: “Un retornar, que en cada caso se detiene ya en el “de dónde” del significar y comprender, a algo que me sale al encuentro””³⁴

Sin duda, Heidegger a través de la pregunta por la verdad ha llegado a mostrar el suelo originario de la analítica existencial donde residiría la búsqueda del preguntar sobre la esencia de la verdad en general. Así la estructura del “en tanto que” permite vislumbrar que el ente se relaciona con la existencia (*Dasein*) primariamente a través del uso. Este uso se aborda a

³⁴ *Ibidem* p. 123

través del “para qué”, nosotros ya *vivimos* fácticamente ese modo de procurar (*besorgen*) con los entes. La conclusión de Heidegger señala que tenemos una pre-comprensión de ellos sobre la cual descansa y se puede interpretar la enunciación, y también sobre la cual nosotros a través de la apertura (*Erschlossenheit*) de la existencia (*Dasein*) podemos preguntarnos por la verdad como des-ocultamiento.

Hasta aquí hemos analizado la noción de verdad como des-ocultamiento con énfasis en la interpretación heideggeriana de Aristóteles. Sin embargo, hemos mencionado también que la reinterpretación de las palabras griegas: λόγος y φύσις a través de la lectura de Heráclito es importante para comprender la búsqueda y la pretensión de *originalidad* de la pregunta por la esencia de la verdad.

En la conferencia “Logos” sobre el fragmento número cinco de Heráclito³⁵. Heidegger analiza el fragmento: “Si no me habéis oído a mí sino al sentido, entonces es sabio decir en el mismo sentido: *Uno* es *Todo*.”³⁶ En este texto se ha traducido λόγου por “sentido”, Heidegger muestra que aparentemente el significado de la frase de Heráclito se encuentra presupuesto. Nosotros tenemos la confianza en que comprendemos lo que ha sido *pensado* por Heráclito. Sin embargo, ciertamente para brindar mayores luces sobre el pensar de Heráclito debemos volver a preguntarnos por el significado de λόγος. Usualmente λόγος se comprende como: “razón”, “sentido” o “verbo” dependiendo del contexto de interpretación ya sea la filosofía moderna, la filosofía analítica o el cristianismo. No obstante, si dejamos abierto al misterio y nos preguntamos de una manera radical y originaria sobre el sentido del pensamiento de Heráclito, entonces podemos darnos cuenta de que tanto la razón y la no-razón han caído en el olvido. Es decir, que la pregunta por la esencia de la razón y el sentido originario de λόγος fueron olvidados por la tradición, ya que la pregunta por el *ser* ha sido catalogada como: oscura, indefinible y obvia.³⁷ Esto ha provocado que la tradición malentienda las preguntas por la esencias de las cosas. Así la pregunta por el sentido originario del λόγος es la pregunta por su esencia.

En este texto, Heidegger analiza la palabra λόγος a través del verbo λέγειν. El λόγος deriva de λέγειν; y este verbo significa “enunciar”, mientras que el participio de la voz pasiva λεγόμενον es “lo enunciado”.³⁸ La interpretación de Heidegger siguiendo el análisis filológico nos permite comprender la relación que existe entre λόγος y ἀ-λήθεια.

³⁵ Martin Heidegger *Conferencias y Artículos*, pp. 179 a 199.

³⁶ Traducción tomada por Heidegger de Snell. *Cfr. Conferencias y Artículos* p. 179

³⁷ *Cfr. §1 de Ser y Tiempo*

³⁸ Martin Heidegger *Conferencias y Artículos* p. 180

“¿Quién podría negar que en la lengua de los griegos desde muy pronto λέγειν significa hablar, decir, contar? Pero igualmente pronto, y de un modo aún más originario, y por esto también dentro del significado que hemos mencionado, significa lo que quiere decir nuestro homónimo “*legen*”; poner abajo y poner delante. Aquí prevalece el juntar, el verbo latino *legere* como leer en el sentido de ir a buscar y juntar. Propiamente λέγειν significa el poner abajo y el poner delante que se reúne a sí mismo y recoge otras. Empleado en la voz media λέγεσθαι quiere decir: tenderse en el recogimiento del reposo; λέχος es el lecho para descansar, λοχός es la emboscada, donde algo está oculto detrás de algo y está dispuesto”³⁹

La descripción filológica del verbo λέγειν puede relacionarse con la noción de ἀ-λήθεια como des-ocultamiento. Si el λέγειν se entiende como *recoger*, es decir como una elección o coligación originaria⁴⁰, entonces presupone algo que no ha sido recogido, algo que se oculta. En este sentido, la pretensión de Heidegger es mostrar que cuando enunciamos necesariamente encubrimos algo. Así la pregunta por la esencia de la verdad descansa en el reposo de esto que se encubre. El problema de Heidegger es señalar cómo el *poner* y el *hablar* se relacionan. En este sentido, se ofrece una distinción de la noción de *hablar*, ya que, para Heidegger, como se dijo arriba el *poner-delante-junto* es una coligación originaria. Así, más bien, hablamos de una *mostración*, el λόγος nos hace patente lo enunciado. No obstante, el λέγειν no se determina como usualmente se cree por el sonido físico emitido φωνή ni tampoco el significar σημαίνειν⁴¹, sino que estos dos elementos: fonemas y significado, no alcanzan para explicar la esencia del *hablar*, según Heidegger.

Sin embargo, esta imposibilidad de “fundamentar” el hablar con los sonidos físicos y el significar nos conduce a buscar la respuesta en lo que se encuentra oculto. Así, el λέγειν nos señala el misterio de lo oculto, nos interpela, finalmente, por la esencia de la verdad (ἀ-λήθεια) como des-ocultamiento. Por ello, si la esencia del hablar es un *dejar-estar-delante-junto* que reúne y finalmente nos muestra el misterio de la esencia de la verdad⁴², entonces el siguiente paso en el análisis de Heidegger sobre Heráclito es preguntar por la esencia del oír ¿Cuál es el motivo para realizar esta pregunta? Pues la esencia del oír también es malentendida por la tradición, según Heidegger, ya que la esencia del oír es la escucha del *todo*. El oír no es el prestar atención a los sonidos porque esto no nos permite preguntarnos por lo *originario* y *esencial* del oír.

“Si nuestro oír fuera ante todo una captación y transmisión de sonidos, y no fuera más que esto, un proceso al que luego se asociaran otros, entonces lo que ocurriría sería que lo sonoro entraría por un oído y saldría por el otro. Esto es lo que de hecho ocurre

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ *Ibidem* p. 182

⁴¹ *Ibidem* p. 184

⁴² *Ídem*

cuando no nos concentramos a escuchar lo que se nos dice. Pero lo que se nos dice es lo que está-delante que, reunido, ha sido extendido delante. El oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación. El oír es en primer lugar la escucha concentrada. En lo escuchable esencia el oído. Oímos cuando somos todo oídos.”⁴³

Sin duda, el oír no se comprende como el “fenómeno” que es explicado por la Biología o la Fisiología, sino que es la posibilidad de escuchar el *todo*. Lo esencialmente propio del oír se sustenta en esta escucha que puede no ser escuchado por el hombre, el hombre desoiría lo esencial. La posibilidad del error en la existencia humana descansa sobre lo anterior, ya que la existencia humana posibilita la mentira⁴⁴; en otras palabras posibilita que permanezca oculto el *misterio* de la esencia del habla, el oír y la verdad. Por ello, Heidegger interpreta el verbo λέγειν con énfasis en la esencia del *oír propio*.

El *oír propio* es para Heidegger ὁμολογεῖν, en este sentido, el λέγειν que pone el Uno y lo Mismo y el *homon* que recoge. Esta exposición del λέγειν posibilita la lectura de λόγος como ὁ λόγος “el poner: el puro dejar-estar-delante-junto de lo que desde sí está delante en su estar extendido”⁴⁵. Esta “definición” de Heidegger sustenta que el λόγος sea comprendido como un poner que recoge. Por ello, λόγος es un tipo de coligación original, no solo la enunciación cómo ha sido entendida por la tradición. Por ello, la palabra ὁμολογεῖν no es comprendida, para Heidegger, como *adequatio*; sino que ὁμολογεῖν es la esencia propia del λέγειν: *su oír propio*. La búsqueda de este sentido más originario en el pensamiento de Heráclito, lleva finalmente a que Heidegger “fundamente” su interpretación de λόγος y la verdad como desocultamiento.

Heidegger señala que los griegos *habitaron* en la esencia del lenguaje. Sin embargo, también afirma que los griegos a pesar de habitar en esta esencia del lenguaje nunca la pensaron, ni siquiera Heráclito.⁴⁶ Aquí, otra vez nos encontramos en el escenario de la búsqueda del sentido *más originario* de las palabras, ya que para Heidegger pensar no significa entender el lenguaje como φωνή σημαντική y evaluar sus relaciones como cotidianamente se comprende en la comunicación ¿Qué significa *pensar*, para Heidegger? Heidegger considera que el hombre tiene la posibilidad de pensar; sin embargo, esta posibilidad no necesariamente garantiza el pensar. Nuevamente, nos encontramos en una “división” parecida entre un “mero pensar” cotidiano *inauténtico* o *no propio* (*uneingentlich*) y el pensar *auténtico* o *propio* que reclama Heidegger. El *auténtico pensar* es otra cosa que el significado cotidiano que usualmente le brindamos, ya que el *pensar propio, el auténtico*, nos interpela por la esencia del hombre,

⁴³ *Ibidem* p. 185

⁴⁴ *Cfr. La esencia de la verdad.*

⁴⁵ Martin Heidegger *Conferencias y Artículos* p.186

⁴⁶ *Ibidem* p. 198

sobre aquello que para Heidegger nos gusta (*mögen*)⁴⁷, pues es lo más *propio* del hombre. En otras palabras, nuestro gusto nos interpela y exhorta para *aprender a pensar*, para encontrar lo *digno* de ser pensado en nuestra existencia.

Además, consideramos conveniente examinar la mal entendida frase de Heidegger: “La ciencia no piensa”⁴⁸. En el mismo sentido que Heidegger considera que los griegos a pesar de *habitar* en el lenguaje no lo *pensaron*; la ciencia tampoco *piensa*, ya que es una ventaja para ella; si la ciencia pensase, entonces no podría desarrollar el conocimiento a través de su método en la región particular de objetos que trata. El “objeto” del *pensar*, lo digno de ser pensado, para Heidegger es el Ser. El Ser no puede ser comprendido a través de la deducción de principios o axiomas derivados por la ciencia. La ciencia calcula; sin embargo, lo cuantitativo, sin duda, no agota al Ser. La ciencia no piensa, porque el *pensar* es la ocupación del pensador y aunque cotidianamente se considera que entre el pensar y la ciencia existe un puente; en realidad, según Heidegger, existe un abismo. La ciencia presupone la noción de verdad por los principios que acepta; en otras palabras la ciencia no realiza el salto (*Ursprung*); ni tampoco lo realizaron los griegos cuando habitaron el lenguaje. Por tanto, la pregunta por la esencia del lenguaje no fue examinada desde su perspectiva más originaria y la interpretación de Heidegger de la palabra *λόγος* a través del examen del pensamiento de Aristóteles y Heráclito re-interpreta la noción de verdad como des-ocultamiento. Nuestro objetivo en el siguiente capítulo es examinar cómo esta nueva interpretación de la verdad como des-ocultamiento tiene su influencia y sus diferencias con la fenomenología de Husserl.

⁴⁷ *Ibidem* p. 113

⁴⁸ *Ibidem* p. 117

Segundo Capítulo: La verdad como des-ocultamiento

En este segundo capítulo pretendemos describir la noción de verdad como des-ocultamiento y su relación con la obra de arte en la conferencia de Heidegger: “El Origen de la Obra de Arte” (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). Para ello, desarrollaremos los siguientes puntos: 1) La influencia de Husserl y el seminario de Zähringen en la noción de verdad de Heidegger 2) Lo expuesto en el parágrafo §44 de *Ser y Tiempo* sobre la verdad como des-ocultamiento y 3) Los matices que se producen después de “la vuelta” (*Kehre*) con respecto a la verdad en la conferencia “El Origen de la Obra de Arte”.

2.1. Influencia de Husserl en Heidegger. La intencionalidad y la intuición categorial.

Para entender la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) es necesario distinguir la influencia de Husserl, especialmente en la lectura de Heidegger de *Las Investigaciones Lógicas*, donde el problema de la verdad se aborda en un nuevo sentido fenomenológico enfocado en la noción de la *vivencia intencional*. Por ello, la lectura de Husserl y las diferencias de énfasis que Heidegger toma con respecto a su maestro son importantes para comprender el proyecto heideggeriano y el sentido con el que se expone la noción de verdad que examinaremos en la conferencia “El Origen de la Obra de Arte”.

Existe la crítica común de que la filosofía de Husserl está vinculada a prejuicios modernos, principalmente asociada a un sujeto trascendental solipsista y con énfasis en una actitud teórica. En este capítulo trataremos de matizar este prejuicio, ya que consideramos que Heidegger realiza la interpretación de Husserl a través de su lectura principalmente de *Las Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*. Para esto, es perentorio examinar la “evolución” del pensamiento de Heidegger y Husserl, sus puntos de contacto y sus diferencias. Por ello, tomaremos como punto final de la “evolución” de Heidegger en el presente trabajo la presentación de la analítica existencial en *Ser y Tiempo*, donde la distinción del método fenomenológico trascendental de Husserl y el “método” hermenéutico fenomenológico de Heidegger es más clara.

En el capítulo anterior, hemos descrito como la interpretación de Heidegger de la palabra *λόγος* desembocó en la pregunta por la esencia del lenguaje y de la verdad advirtiendo que el

sentido descansa en lo pre-predicativo. Se *piensa* el Ser, pero este *pensar* se aprehende desde una perspectiva más *originaria* por nuestra existencia *propia*. Por ello, el reclamo de lo *originario* y la búsqueda de la interpretación hermenéutica de Heidegger se puede rastrear desde sus primeras clases universitarias en Friburgo: *La idea de la fenomenología y el problema de la concepción del mundo*. Este texto inicia con el problema de determinar la idea de la ciencia originaria. Aquí podemos rastrear la preocupación de la fenomenología por re-interpretar la filosofía y su finalidad. Husserl señaló que la filosofía siempre había pretendido ser una ciencia estricta, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas y que justifique normas puramente racionales⁴⁹. Sin embargo, la filosofía no puede alcanzar este objetivo, ya que no comparte la metodología de las ciencias empíricas. Para Husserl, la filosofía es una “ciencia inacabada”, hablamos de la ciencia con influencias naturalista y que está convencida de la existencia de leyes naturales que explican la realidad. Esto último corresponde a la doctrina que siguen las ciencias de carácter positivista que criticó Husserl. Así, la filosofía es una “ciencia inacabada” porque carece de una doctrina como las ciencias empíricas. En la filosofía, cualquier postura es criticable y sometida a revisión.

No obstante, las características distintivas de la filosofía, para Husserl, no desembocan en el escepticismo. Por esto, Husserl ofrece un método que permita construir un “sistema” nuevo para explicar los fenómenos y oponerse al naturalismo que imperaba durante las primeras décadas del siglo XX. Esto es la descripción de la conciencia, realizar una fenomenología de la conciencia que no trate a la conciencia como objeto de una ciencia empírica, ya que la fenomenología no entiende a los objetos como representaciones dentro de la mente, sino que los objetos siempre son los correlatos de una *conciencia de algo*. No estamos en la dicotomía moderna cuerpo y mente; el estudio de la conciencia no es la investigación de las representaciones subjetivas como eventos psíquicos en el sentido de la psicología, sino la correlación entre dichas representaciones y el significado de los objetos en tanto correlatos de la conciencia, la correlación entre las representaciones y su sentido⁵⁰. Husserl recalca ya en *La filosofía como ciencia estricta* que la fenomenología de la conciencia es una ciencia diferente a la psicología empírica; y esto evidentemente tendrá como consecuencia una distinción

⁴⁹ Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* traducción de Elsa Tabernig Editorial Nova 1969

⁵⁰ *Ibidem* p. 50

metodológica entre la fenomenología y la ciencia empírica.⁵¹ Posteriormente abordaremos esta diferencia que es crucial para distinguir el método fenomenológico de las malentendidas lecturas del pensamiento de Husserl.

En el texto *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la pregunta es metodológica: ¿Qué significa “idea”? aquí Heidegger examina la noción de idea neokantiana. Bajo esta perspectiva la idea encierra un momento negativo, ya que la idea no ofrece a su objeto una completa determinación de sus elementos esenciales.⁵² La idea no ofrece la determinación última de los objetos porque siempre existe abierta la posibilidad que acontezca otra característica del objeto. La inagotable posibilidad de nuevas propiedades de los objetos conduce a formular la objeción de Heidegger sobre esta perspectiva. Si el objeto siempre es indeterminado, entonces la indeterminación del objeto, sin duda, es una determinación. La crítica de Heidegger se centra en la imposibilidad metodológica de una indeterminación determinada. Por ello, Heidegger advierte que el contenido de cada uno de los objetos descansa en sus categorías.

Heidegger argumenta que la metodología de las ciencias se aleja de la idea de filosofía. Así la búsqueda de la idea de filosofía apunta, según Heidegger, hacia la búsqueda de una ciencia originaria (*Urwissenschaft*). La pregunta, sin duda, sigue siendo por la manera cómo nos acercamos hacia los fenómenos y la crítica fuerte contra el método de las ciencias empíricas. Esta discusión por el método es el que deseamos mostrar para explicar los puntos de alejamiento entre Heidegger y el pensamiento de Husserl.

Los puntos de debate en las clases universitarias de Heidegger tituladas: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, lecciones que fueron dictadas en 1919 inmediatamente después del término de la Primera Guerra Mundial, tienen como eje temático la pregunta por el método de la ciencia originaria (*Urwissenschaft*) y la distinción con las ciencias naturales. Por ello, la discusión de Heidegger se enfoca en investigar la posibilidad de la relación entre filosofía y ciencia. El argumento de Heidegger es advertir que la ciencia siempre se acerca con mayor énfasis desde una perspectiva teórica a las cosas. Sin embargo, esto último lo examinaremos más adelante, ya que ahora quisiéramos hacer hincapié en la

⁵¹ *Ídem*

⁵² Martin Heidegger *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* p. 18

crítica común, provocada por la interpretación de Heidegger que acusa a Husserl de sustentar prejuicios modernos y tener primacía por lo teórico, a partir de la publicación de las *Ideas I*.

“Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales (...) En ningún momento de su desarrollo, la filosofía pudo cumplir esta exigencia de ciencia estricta, ni siquiera en los tiempos modernos (...)”⁵³

Husserl nos presenta el problema de la relación entre la filosofía y la ciencia como no resuelta, ya que la filosofía aún no es una ciencia perfecta, pues la filosofía es una ciencia inacabada. No obstante, incluso las ciencias exactas como las matemáticas son inacabadas en el sentido que los problemas de sus objetos de estudio no se agotan; es decir, incluso las matemáticas se encuentran en un horizonte infinito. Además el contenido doctrinal y las pruebas siempre pueden ser cuestionados.⁵⁴ Sin duda, la ciencia nunca podría ser una ciencia acabada, sino una ciencia en formación, ya que siempre tiene la posibilidad de revisión de su contenido doctrinal, sus demostraciones y sus objetos de estudio. Por otro lado, la filosofía, según Husserl, es inacabada no en el sentido de la ciencia; sino que cualquier enunciado de la filosofía es discutible y depende de la posición personal o de una escuela, el método filosófico no acepta el dogmatismo, entendido como no examinar los principios que se proponen.⁵⁵ Finalmente, esto nos conduce a preguntarnos si el reclamo de una filosofía científica desde el punto moderno es viable; esto lleva precisamente a la discusión del método en la investigación filosófica.

La diferencia metodológica entre el pensamiento de Husserl y Heidegger es el meollo de nuestra revisión en este capítulo. Nuestra idea central es ir más allá de la crítica común de la primacía teórica imputada a Husserl y el olvido que supuestamente tienen las ciencias en el pensamiento de Heidegger. La discusión filosófica del positivismo y la pertinente crítica de Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, contra el naturalismo que proponía a la psicología como la ciencia que solventaba las demás ciencias.

⁵³ Husserl, Edmund *La Filosofía como Ciencia Estricta* p. 44

⁵⁴ *Ibidem* p. 45

⁵⁵ *Ídem*

El naturalismo, según Husserl, sostiene que la naturaleza se comprende a través del descubrimiento de las leyes exactas naturales; es decir, la naturaleza se considera como una unidad espacio-temporal que es investigada por las diferentes ciencias naturales que acumulan información sobre sus objetos particulares de estudio.⁵⁶ Sin duda, el naturalismo que enfrenta Husserl es el que se propone naturalizar la conciencia, la inmanencia, las ideas e incluso las normas. El naturalismo, finalmente, considera a las reglas lógicas como leyes del pensamiento; esta última afirmación nos conduciría a suponer a la psicología empírica como la ciencia encargada de examinar las pretensiones de validez de las reglas de la lógica. En este sentido, la distinción entre la fenomenología y la psicología empírica es claramente una diferencia metodológica.

La pregunta fundamental es por la originalidad ¿Qué significa *original* para Husserl y Heidegger? En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl señala que la diferencia metodológica entre la psicología empírica y la fenomenología es un cambio de actitud. Ciertamente el cambio de actitud, posteriormente expuesto con mayor detalle en *Ideas I*, la diferencia entre la actitud natural y la actitud fenomenológica en la reducción fenomenológica responde a la búsqueda de Husserl de una metodología descriptiva de las esencias *anterior*, y desde nuestro punto de vista *original*, a los presupuestos de objetivación de la conciencia que la psicología empírica propone. Buscar un principio *anterior*, desde la metodología deductiva de las ciencias empíricas sin duda propone un contrasentido; por ello, el método fenomenológico pretende la descripción de las esencias a las que accede con el cambio de actitud y las reducciones fenomenológicas. Por otro lado, Heidegger persigue la noción de *original* a partir de la crítica contra el acercamiento teórico de la tradición, incluso señala que estos prejuicios se encuentran en la obra de Husserl. La filosofía, para Heidegger, se ocupa sobre la *vida*; en este sentido la teoría cosifica, hace objeto a la vida y la priva del horizonte *originario* de las vivencias de la existencia.

El argumento que presentamos persigue un objetivo, en primera instancia, epistemológico; ya que si pretendemos discutir la relación entre la filosofía y la ciencia, y si pretendemos que la filosofía sea una ciencia estricta como el pensamiento moderno, en líneas generales se había propuesto, pues nos encontraríamos en un contrasentido. La filosofía no puede ser una ciencia

⁵⁶ *Ibidem* p. 49

como lo plantea la tradición moderna, ya que la propuesta epistemológica moderna distinguía entre: sujeto y objeto, lo interno y lo externo, considerando al “objeto” como una “representación” dentro de la mente, como una “copia”. El psicologismo aceptaba esta metodología, porque las “representaciones” de nuestra mente se fundamentarían en la experiencia sensible de los objetos “exteriores”. La crítica de Husserl, y que posteriormente sigue Heidegger, se dirige a este problema de la teoría del conocimiento en la filosofía moderna. Por ello, la discusión de Husserl y las primeras clases universitarias de Heidegger se enfocan en una crítica metodológica de esos presupuestos de la teoría del conocimiento del psicologismo y la filosofía moderna.

Si las “representaciones” de nuestra mente existen como las “meras copias” de objetos “exteriores”, entonces cómo podríamos comprender nuestros recuerdos o nuestra imaginación. La pregunta de Husserl es sobre la inmanencia, sobre el análisis directo de la conciencia, sobre el análisis de nuestros recuerdos, nuestra imaginación, nuestra percepción que la psicología empírica no ha descrito. En otras palabras, la psicología empírica, siguiendo el método experimental no analiza la conciencia misma, sino que la presupone.⁵⁷

La pregunta metodológica de la fenomenología, ciertamente, está representada en la frase “ir hacia las cosas mismas”. Examinemos el contrasentido que produce el mero método experimental, la psicología debe examinar los fenómenos que denomina como psíquicos; sin embargo, el análisis de dichos fenómenos es equívoco, porque tratan de fundamentarse no en la descripción de la conciencia misma, sino en la descripción de los objetos que “fundamentan” el fenómeno psíquico.

“Pero, ¿qué son las cosas y a qué clase de experiencia hay que volver en psicología? ¿Las cosas son acaso las preguntas que formulamos al sujeto en nuestras investigaciones? ¿Y el significado de sus testimonios en la “experiencia” de lo psíquico? Los mismos experimentalistas dirían que eso no es más que experiencia secundaria; la experiencia primaria se encuentra en el sujeto mismo y, del lado de los psicólogos experimentales e interpretadores, se encuentra en sus propias percepciones anteriores que, por buenas razones, no eran ni pueden ser introspecciones. (...) Por cierto esto

⁵⁷ *Ibidem* p. 62

entraña alguna ventaja en *un* sentido, a pesar de sus exageraciones, pero me parece que por otra parte hay en esta psicología un error de principio que cabe subrayar, a saber, que coloca los análisis realizados en la comprensión endopática (*Einfühlung*) de las experiencias ajenas y también en los análisis a base de vivencias que en su momento no fueron observadas, en el mismo plano que el análisis de la experiencia (aun indirecta) de la ciencia física de la naturaleza, y de este modo cree ser ciencia experimental de lo psíquico en el mismo sentido, en principio, en que la ciencia física de la naturaleza es ciencia experimental de lo físico.⁵⁸»

La crítica de Husserl a la psicología empírica considera que todo conocimiento psicológico deriva de la experiencia física, este equivoco se entiende bajo la creencia que toda representación abstracta de lo psíquico deriva de un hecho empírico anterior. En otras palabras, los “fenómenos psíquicos” en la inmanencia no son “meras copias” de los objetos, sino que tiene una esencia propia. Es decir, son reales (*reale*), en el sentido que son ingredientes de la conciencia. Por ello, la esencia de estos ingredientes se debe examinar con una metodología distinta que la empírica. Describir estos fenómenos es precisamente dirigirse hacia las cosas mismas. Además, a través de esta pregunta se intenta mostrar la correlación entre las cosas y la inmanencia, con el objetivo de entender el “sentido” de “la experiencia psicológica” que había sido explicado por la psicología empírica de una manera vaga y equívoca, y con el objetivo de entender la dimensión del “sentido”, como algo que no puede confundirse ni con lo psíquico, ni con el ente objetivo correlato de la intención.

Sin embargo, aquí trataremos de explicar más detenidamente el equívoco de la psicología empírica, según Husserl, las relaciones en el plano de lo psíquico son muy diferentes que en el plano físico. El error de las ciencias empíricas es utilizar su método en el plano psíquico; y en consecuencia, pretender naturalizar a los fenómenos psíquicos. La propuesta metodológica de Husserl, sin duda, busca distinguir el acercamiento entre ambos planos y examinar la correlación de ambos.

“La intuición DADORA de la primera esfera del conocimiento, la “natural”, y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia ORIGINARIAMENTE dadora es la

⁵⁸ *Ibidem* pp. 63-64

PERCEPCIÓN, entendida la palabra en el sentido corriente. Tener originariamente dado algo *real*, “percatarse” de ello y “percibirlo” en una simple intuición, son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las *cosas* físicas en la “percepción externa”, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa que prevé; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o percepción de sí mismo, pero no de los demás y de sus vivencias en la “empatía”. “Les vemos a los demás sus vivencias” sobre la base de la percepción de sus exteriorizaciones corporales. Este ver de la empatía es, sin duda, un acto intuitivo, dador, pero ya no un acto ORIGINARIAMENTE dador. El otro y su vida anímica es, sin duda, conciente como “él mismo ahí” y ahí a una con su cuerpo, pero no conciente, como este último, como algo dado originariamente”⁵⁹

Husserl llama a las ciencias empíricas: ciencias de hechos. Para ello, realiza una distinción “analítica” entre hechos y esencias. Las ciencias empíricas fundamentan los actos de conocimiento en lo individual, ya que lo individual es *real* (*Reales*); así sus propiedades y su ubicación espacio-temporal tienen una *realidad* (*Realitätgehalt*). No obstante, esta *realidad* individual podría ubicarse en determinado espacio-temporal u otro. Es decir, el ser individual es contingente. Esto nos conduce a que la validez de las leyes naturales no determine la región de las esencias, sino la de los hechos. Según Husserl, los hechos y las esencias son inseparables, a pesar que los hechos descritos por las ciencias naturales son contingentes tiene una relación *necesaria* con sus respectivas esencias. El objetivo de la fenomenología de Husserl es examinar esta relación *necesaria*, ya que el error de la psicología empírica es presuponer las mismas reglas en ambos planos y no examinar *cómo* la conciencia relaciona los hechos individuales contingentes y su naturaleza *necesaria*. En consecuencia, el examen de la conciencia es primordial para el proyecto metodológico de la fenomenología reflexiva.

Sin embargo, la crítica de los neo-kantianos a la propuesta de la fenomenología reflexiva queremos centrarla en dos nociones importantes: la visión de esencias *Wesenschau* y el conocimiento de esencias *Wesenerkenntnis*.

⁵⁹ Edmund Husserl *Ideas I* pp. 87-88

“To summarize, we can identify two closely related critiques of Husserl’s account of eidetic knowledge in *Ideen I* from the Neo-Kantian camp: (1) Eidetic knowledge cannot be intuitive because intuition only grants the material of knowledge, be it sensible or intelligible. Knowledge is necessarily conceptual/discursive, and conceptualization involves a departure from the immediacy of intuition. (2) Eidetic knowledge is *processual*. It is the result of thought-process that needs to be taken into account if we want to be able to justify the validity of our eidetic insights”⁶⁰

La crítica de Natorp, en la cual nos queremos centrar, ya que Heidegger la sigue en principio en el texto “La idea de la filosofía y la concepción del mundo” (1919), se enfoca, como hemos indicado, en la cita anterior en el conocimiento eidético a partir del examen de las nociones de esencia e intuición. Recordemos que para Husserl la noción de intuición no se entiende a *grosso modo* como si tuviese una naturaleza solamente intelectual; sino que la intuición (*Anschauung*) originariamente es sensible, es algo que se recibe pasivamente. Sin embargo, para Husserl, la noción de intuición se termina por entender en función de un *acto de dación* (*ein gebender Akt*). Aquí emana las críticas de Natorp sobre la esencia y la intuición; ya que si la intuición es una recepción pasiva cómo podríamos entender que la visión de esencias sea un acto de dación. Por ello, el conocimiento eidético no puede ser intuitivo sin un previo examen conceptual y discursivo, es decir, es procesal y no es *ofrecido* de manera inmediata por la intuición dadora.

Así, la crítica de Natorp señala que no es posible la visión de esencias sin un proceso reflexivo, justamente, donde Husserl plantea la búsqueda de un fundamento anterior de la reflexión. Por ello, el punto crítico de los neo-kantianos es considerar que el conocimiento eidético es procesal. Esto quiere decir que lo *eidético*, para Natorp y los neokantianos, pertenece al entendimiento y a lo formal; en otras palabras, el entendimiento no *intuye*. Además, Natorp acusa a Husserl de una suerte de platonismo que apela a la visión de esencias. Esto nos conduce a la pregunta: ¿Si la fenomenología de Husserl a través del acto originariamente dador de la intuición es capaz de acceder a la experiencia del flujo de las

⁶⁰ A. Staiti The *Ideen* and Neo-Kantianism in *Husserl’s Ideen* p. 78 Springer Science+Business Media Dordrecht 2013.

vivencias? En palabras más sencillas ¿La metodología fenomenológica es una abstracción absurda? ¿La fenomenología se dirige hacia las cosas mismas?

Heidegger aprovechó esta crítica de Natorp contra la fenomenología de Husserl centrada en que el acercamiento reflexivo siempre objetiva; por ello, “congela” su objeto, que en este caso es la conciencia temporal. Es decir, a pesar de la búsqueda de un fundamento pre-objetivo, el método husserliano de matiz teórico, según Heidegger, no puede superar este problema, no puede fundamentarse y cae necesariamente en un problema de circularidad. El argumento fuerte de Heidegger es que la ciencia originaria no puede ser teórica; en el sentido que no puede congelar o fijar su objeto de estudio que es el flujo de vivencias. Las características metodológicas, según Heidegger, que debe tener esa ciencia originaria son las siguientes:

“Esta ciencia del origen está constituida de tal manera que no sólo no *necesita* hacer ninguna *presuposición*, sino que *ni* siquiera *puede* hacerla porque no es teoría. Se encuentra *antes* o más allá de la esfera en la que en general tiene sentido hablar de presuposiciones”⁶¹

La etiqueta teórica que Heidegger colocó a Husserl y su interés por las vivencias y la búsqueda de una comprensión auténtica ya perfilaba desde sus primeras lecciones el deslinde metodológico con su maestro y la posibilidad de una hermenéutica fenomenológica. El problema de Heidegger se enfoca en la investigación de las vivencias en general y cómo estas se relacionan con el mundo circundante.

“Por tanto, debemos ejecutar la vivencia del mundo circundante en toda su vitalidad, luego observarla con detenimiento, a continuación observar esta observación y examinar el *modo* en que hemos realizado la primera observación. El carácter absoluto del ver no se obtiene de golpe, de una manera artificial o práctica, sino que por de pronto hay que suprimir de raíz todas las relatividades (que son esencialmente preconcepciones teóricas)”⁶²

La crítica contra Husserl se sustenta sobre el supuesto que la vivencia del mundo circundante no se ofrece como un acto de donación que recibe la conciencia, ya que esto suponía una

⁶¹ Martin Heidegger *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* p. 117.

⁶² *Ibidem* pp. 118-119

perspectiva teórica y la necesaria objetivación del mundo circundante. En “Ser y Tiempo”, para Heidegger, recordemos el mundo circundante no es un *mero* objeto. No obstante, para Heidegger, la fenomenología reflexiva presentada por Husserl en *Ideas I* ineludiblemente adopta una actitud teórica que no permite examinar la vida misma, pues las vivencias ya no son vividas, sino solo observadas. Por consiguiente, no estaríamos yendo a las cosas mismas; pues examinaríamos la mediación ineludible de la perspectiva teórica.

Heidegger afirma que Natorp considera necesaria la perspectiva teórica para realizar cualquier tipo de descripción de las vivencias. Por esto, la pretensión de la fenomenología husserliana de llegar a ser una ciencia descriptiva, según Heidegger, no la desliga de su actitud teórica. Heidegger presenta del siguiente modo la crítica de Natorp a la fenomenología de Husserl:

“La pretensión de la fenomenología de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teórico. Pues también la descripción se realiza por medio de conceptos; describir es un *traducir* algo en términos universales, es un “subsumir” (Natorp); ya presupone cierto tipo de formación conceptual y, por ello, de “abstracción” (Natorp) y teoría, es decir, de “mediación” (Natorp)”⁶³

Sin duda el tema de la “objetivación” y la mediación que caracteriza Heidegger en la crítica de Natorp es el *quid* de la objeción. La crítica a la pretensión de Husserl de establecer una ciencia descriptiva de las vivencias se sostiene sobre el argumento que es imposible evitar la teorización en la metodología de esa ciencia. En resumidas cuentas, para Natorp, es imposible que exista una aprehensión inmediata de vivencias. Precisamente, el punto de inflexión con el principio de todos los principios que sostiene Husserl con la intuición originariamente dadora.

Nuestro objetivo, en este punto, es describir la crítica de Natorp más allá de la presentación de Heidegger en “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”. Natorp en su comentario sobre *Ideas I* de Husserl señala dos puntos que distinguen su pensamiento de la fenomenología, expuestos en su libro *Allgemeinen Psychologie*. 1) Natorp señala que Husserl llamó “fenomenología” a una descripción general *eidética* de la conciencia de la conciencia en general. 2) La posibilidad de fundamentación de la corriente de vivencias (*Erlebnisstrom*), ya que la unidad de las vivencias no se sustentaría en una fundamentación óptica de la conciencia

⁶³ *Ibidem* p. 122

pura.⁶⁴ La corriente de vivencias se comprende a través de la noción de tiempo fenomenológico.

Recordemos que el tiempo fenomenológico se distingue radicalmente del tiempo objetivo. El tiempo objetivo, para Husserl, es trascendente. La fenomenología, en cambio, se ocupa de la conciencia del tiempo. Aquí radica la dificultad que la noción de tiempo ha dejado en la tradición filosófica y que señala metodológicamente la diferencia radical entre la propuesta de Husserl y su maestro Brentano⁶⁵. La fenomenología apunta a describir la continuidad de las vivencias y, precisamente, se opone al segundo punto de discusión con Natorp. En otras palabras, comprender las vivencias desde un punto de vista *discreto* tal como lo toman las ciencias empíricas, ya que la fenomenología apunta a que la fundamentación de ésta se encuentra en la *continuidad*. La conciencia del tiempo, donde transcurre la duración de esta fundamentación, es un plano distinto a la trascendencia de los hechos. Esta distinción que muestra a la psicología como una ciencia de meros hechos desemboca necesariamente en el análisis del tiempo como conciencia del tiempo; ya que el análisis del tiempo no se agota en la mera relación entre fenómenos psíquicos que proponen las ciencias empíricas, sino que requiere analizar y describir la correlación entre la inmanencia y la trascendencia desde un punto de vista fenomenológico. Es decir, considerando la relación de la duración de los fenómenos en la vivencia de la conciencia del tiempo a través de la retención y la protensión. Lamentablemente la discusión de nuestro trabajo no puede abordar a mayor profundidad estas nociones fundamentales para entender la metodología fenomenológica. Finalmente, la posibilidad crítica que permite la fenomenología con la posición dogmática de las ciencias empíricas, se entiende a partir de una búsqueda incansable de Husserl por la fundamentación.

“Por ello, encierran en la fenomenología todos los conocimientos eidéticos (o válidos con generalidad incondicionada) con que se responde a los problemas radicales de la ‘posibilidad’ referentes a cualquiera conocimientos y ciencias que puedan darse. Como aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia por principio peculiar, la última crítica valorativa y con ello en particular la determinación última del sentido del ‘ser’ de sus

⁶⁴ Paul Natorp *Husserls “Ideen zu einer reinen Phänemologie”* p. 47

⁶⁵ Cfr. § 6 de Husserl *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo de 1905*.

objetos y la clarificación de principio de sus método. Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”⁶⁶

Esta cita entendida de una manera escueta encierra la crítica común que acusa a Husserl de arrastrar con prejuicios modernos. La fenomenología persigue la fundamentación de las ciencias en un cambio de actitud que señala un intento de una ciencia estricta que pretende defenestrar el dogmatismo del naturalismo y centrarse en la “facticidad”, es decir en la existencia y las vivencias que se describen a través de un análisis de esencias. Así, este análisis de esencias se propone responder por la esencia de la conciencia. Aquí, el conflicto metodológico con otros enfoques como: la psicología empírica o el neokantismo de Natorp es fundamental para entender las reducciones fenomenológicas y qué es la fenomenología.

La pretensión metodológica de Husserl se sustenta en la reducción fenomenológica para describir la esencia de la conciencia. Esta propuesta metodológica enfatiza la primera persona, siempre quien realiza la reducción es el fenomenólogo; él es quien se desconecta de la actitud natural y se dirige hacia las cosas a través de la actitud fenomenológica. Esta nueva actitud fenomenológica se sustenta en el descubrimiento de la intencionalidad y la intuición categorial. El principio de todos los principios y la propuesta de la visión de esencias y el conocimiento de esencias como una dación “absoluta” de la intuición, se contraponen al proceso de la dación que propone Natorp.

“So darf keine “synthetische” Denksetzung je als *absolut letzgegeben* angesehen werden, sondern stets nur “gegeben” im Prozeß des Denkens und durch ihn *Der Prozeß selbst ist das “Gebende”* für die (*stets* nur relativ, *nie* absolut zu verstehenden) “Prinzipien”; nur so “gibt” es(,?) “gibt sich” (wie andere Sprachen sagen) Gegebenes, selbst im sein Apriorismus der echte Positivismus sei, wäre zu sagen: dem echten Empirismus dem kein Erfahrungssatz je schlechthin, als Letztes, Absolutes gelten darf, entspricht der echte Apriorismus, dem ebensowenig irgendein Satz ‘a priori’ als Letztes, Absolutes gilt”⁶⁷

⁶⁶ Edmund Husserl *Ideas I* p. 219

⁶⁷ Paul Natorp *Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”* p. 43

Para Natorp, el pensamiento de la conciencia se entiende como *continuo* a partir del *proceso del pensamiento*. Nuestra posición es que obtenemos una distinción más interesante de la crítica de Natorp contra Husserl, enfocándonos no tanto en la imposibilidad de la determinación de las vivencias, como plantea Heidegger, sino en la distinción metodológica de la noción de tiempo en el neokantismo, la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La *discreción* y la *continuidad* del tiempo de la conciencia, para Husserl, se sustenta en la intuición que ofrece el suelo en el *acto originariamente dador*.

La discusión en torno a la influencia de Husserl con Heidegger tiene uno de sus puntos álgidos en la respuesta de la pregunta: ¿Qué es la fenomenología? El famoso artículo de la *Enciclopedia Británica* de Husserl y las posteriores anotaciones de Heidegger han enmarcado la discusión sobre el significado de la fenomenología. En *Ser y Tiempo*, la presentación de Heidegger en el párrafo siete del método de investigación fenomenológica presenta una distinción clara con respecto a Husserl. La fenomenología como hemos descrito es un método que no ofrece una presentación acerca de las cosas sino el *cómo* (*Wie*) de estas.⁶⁸

No obstante, es cierto que las referencias directas a Husserl en *Ser y Tiempo* son escasas y que no apuntan a la distinción del concepto del método fenomenológico entre ambos autores. En “Introducción a la investigación fenomenológica”, clases dictadas por Heidegger en la Universidad de Marburgo entre 1923 y 1924, se presentan las diferencias marcadas y la “ruptura” con Husserl.

“(…) el desarrollo posterior para obtener los estados de la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de la filosofía y la motivación de los distintos caminos en los que los estados de cosas fueron tratados *están guiados por el predominio de una idea vacía y, por tanto, fantástica, de certeza y evidencia*. El predominio de una determinada idea de evidencia es el predominio *frente a todo auténtico permitir que pueda venir a nuestro encuentro el auténtico tema de la filosofía*. La *preocupación por un determinado conocimiento absoluto*, tomado puramente como idea se convierte en el

⁶⁸ Cfr. § 7 de *Ser y Tiempo*.

predominio frente a toda cuestión por los temas que son decisivos, es decir, se *trastoca el desarrollo de la filosofía*”⁶⁹

La referencia a la noción de evidencia de Husserl y su búsqueda del horizonte temático de la fenomenología reflexiva a través de las reducciones fenomenológicas se presentan como la posibilidad de poner entre paréntesis el mundo contingente; sin embargo, esta propuesta metodológica, para Heidegger, es artificial y un contrasentido, ya que el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) sitúa a la existencia frente a un estado determinado de cosas y que este mundo tiene la posibilidad de mostrarse *por sí misma*. Esta posición es posible a la interpretación, que ya hemos descrito en el capítulo primero, de la palabra griega λόγος como mostración. Heidegger frasea del siguiente modo esta relación:

“Mediante la interpretación de los componentes del término ‘fenomenología’, nos situamos delante de estados de cosas totalmente determinados de la existencia: el *ser del mundo*, y el vivir como *el ser en un mundo*. Hemos visto antes, en estos dos respectos, que el ser del mundo tiene el carácter del *mostrarse a sí mismo* y el ser de la vida contiene la posibilidad fundamental de *hablar* de la existencia de tal modo que el ser *se muestre* mediante el hablar. El ser del mundo y el ser de la vida mantienen una relación totalmente específica mediante el *ser del hablar*. La existencia del mundo, en este mostrarse a sí misma, tiene la posibilidad de trocarse en un *dárselas de lo que no es*. *La vida es en sí misma la posibilidad de encubrir el mundo existente*”⁷⁰

La distinción entre las reducciones fenomenológicas de Husserl y el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) de Heidegger se puede presentar en este momento en una distinción también “metodológica” basada en la noción de verdad como des-ocultamiento. Aquí la existencia humana que posibilita el error basada en la verdad como des-ocultamiento, no nos *habla* de un error metodológico indeseable y que no nos conduciría a la certeza de las cosas, ya que, para Heidegger, esta pretensión presupone la noción de certeza y evidencia emparentada con la objetivación de la vida. El siguiente paso de Heidegger es precisar que esta preocupación por la pregunta del sentido del ser tiene su horizonte temático en la existencia del Dasein, y ante

⁶⁹ Martin Heidegger *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid 2006 pp. 60-61

⁷⁰ *Ibidem* p. 61.

el análisis de su cotidianidad y de la vida es un contrasentido objetivar las vivencias. Así nos encontramos ante un argumento que se sigue de la interpretación de Heidegger de la objeción de Natorp de la fenomenología de Husserl.

Para Heidegger, el método tiene que surgir de la confrontación con las cosas, no se trata de buscar un método desde una perspectiva del “conocimiento del objeto”. Esto evidentemente se relaciona con la perspectiva del análisis de la vida, ya que buscar esto desde la noción de las ciencias nos colocaría en el escenario de las ontologías regionales. Diferentes ciencias tienen diferentes métodos para la investigación de su objeto de estudio. Finalmente, la objeción de fondo de Heidegger es por qué considerar a la conciencia como el *objeto* de la “ciencia estricta” de la fenomenología.

La pregunta que plantea Heidegger pretende radicalmente seguir la máxima “ir hacia las cosas mismas”. Para Heidegger, la determinación de las vivencias de cualquier tipo es una *determinación vacía*, porque no sabemos precisamente qué contenido tiene la existencia; en otras palabras, no se puede acceder a un tipo de determinación de los “contenidos” de la existencia, sin que esta no llegue a ser sencillamente un posicionamiento artificial con respecto a la vida.

La pregunta de Heidegger, sin duda, intenta vislumbrar el sentido de la fenomenología. Si la fenomenología estrictamente hablando es una forma de acercamiento hacia las cosas mismas, entonces la distinción con la fenomenología de Husserl es desde el principio una distinción “metodológica”. No obstante, en el pensamiento de Heidegger esta distinción se debe entender desde el punto de vista general de la pregunta por el sentido del ser de Heidegger; ante dicha pretensión el cuestionamiento de Heidegger es por qué Husserl admite a la *conciencia* como tema fundamental de la fenomenología y por qué dicha conciencia necesita de la “purificación” de las reducciones.⁷¹

La presentación de Heidegger describe la noción de conciencia considerándola una región que trata sobre la percepción interna. No obstante, se llega a tal conclusión a partir de la determinación del concepto de acto. Los actos, para Heidegger, son lo mismo que las

⁷¹ Cfr. Martin Heidegger *Introducción a la Investigación Fenomenológica* p. 67

vivencias intencionales. La pregunta de Heidegger es qué entes denomina como “conciencia”.

72

“Hay vivencias intencionales, por ejemplo, las llamadas *vivencias de trasfondo*, que no son actos. Los actos son vivencias intencionales que se distinguen por el explícito egocogito (...) ‘Conciencia’ es el título regional para la totalidad de las vivencias anímicas que son accesibles como tales mediante la conciencia en el sentido de la percepción interna, de forma que esta percepción interna puede encontrar una clase destacada de vivencia que se caracteriza como conciencia de algo”⁷³

Sin embargo, el suelo de la *dación* es compartida en común por Heidegger y Husserl. Sin embargo, “la distinción metodológica” que propone Heidegger se sustenta en la noción de *preocupación*. El objetivo de Heidegger es mostrar la “artificialidad” del énfasis de Husserl en la *conciencia*; es decir, la búsqueda de un “objeto” para “el método de la fenomenología reflexiva” es equivocada, ya que este “objeto” no se *preocupa*, según Heidegger, *originariamente* por la vivencia y la existencia. Podemos entender estas dificultades metodológicas como dos preguntas diferentes que entienden respectivamente dos maneras distintas a la fenomenología, pero que comportan el suelo *del principio de todos los principios*. La pregunta de Heidegger por *el sentido del ser* y la pregunta de Husserl por *el ser de la conciencia* vislumbran la diferencia entre sus “métodos” y sus “objetivos”. Y nos plantean la pregunta si podemos pensar el *ser*, sin la necesidad de examinar primero la descripción de la *conciencia* y viceversa.

Este hincapié en la *conciencia* de Husserl, según Heidegger, conduce a Husserl a una *preocupación de la certeza*.⁷⁴ Esta noción de *preocupación* que propone Heidegger es la diferencia con el pensamiento de Husserl y señala con claridad la distinción metodológica entre ambos. En *Ser y Tiempo*, la *preocupación* es uno de los modos del *cuidado* (*Sorge*) y la manera como la existencia se relaciona con los útiles en el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), el *camino* de Heidegger sin duda está marcado por la pregunta metafísica: “¿Por qué el

⁷² Cfr. Martin Heidegger *Introducción a la Investigación Fenomenológica* p. 70

⁷³ Martin Heidegger *Introducción a la Investigación Fenomenológica* pp. 70-71

⁷⁴ *Ibidem* p. 270

ente y no más bien la nada?”⁷⁵. Ante dicha interrogante la experiencia del ente en totalidad y su relación con la nada; la existencia humana se enfrenta a la angustia (*Angst*) comprendida desde la diferencia óntico-ontológica, el *Dasein* es quién siendo auténtico y tomando en serio su disposición afectiva (*Befindlichkeit*) puede asumir su existencia *auténtica* y realizarse la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). En resumen, estamos ante preguntas y “métodos” diferentes de acercamiento a las cosas mismas.

En *Ser y Tiempo*, las referencias a Husserl son pocas. Sin embargo, en la *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger refiere que la *preocupación por la certeza* de Husserl ocasiona una desfiguración de la fenomenología.

“Tendremos que considerar esta desfiguración de acuerdo con tres aspectos:

1. Respecto a la *intencionalidad* misma.
2. Respecto de cómo se concibe la evidencia.
3. Respecto de la determinación de la investigación fenomenológica como investigación *eidética*.

Estos tres momentos dan como resultado que, de hecho, pese a todo, el cogito sum y su certitudo están vivos en un sentido mucho más fundamental en Husserl, de modo que, en este caso, viene a *investigación expresa* menos que nunca el *carácter de ser de la conciencia*. Aquí, más bien, precisamente todo interés es desviado a desarrollar una ciencia fundamental y a considerar el ente, desde el inicio, respecto a su adecuación en tanto que tema de esta ciencia fundamental. Ser, en el sentido de *ser una región para la ciencia* obstruye aún más la posibilidad de dejar que el ente venga a nuestro encuentro en su carácter de ser”⁷⁶

Aquí se hace explícita la crítica de Heidegger a Husserl. Sin embargo, quisiéramos subrayar el punto uno: la *intencionalidad*. Para Heidegger, la *intencionalidad* que propone Husserl está relacionada directa o indirectamente con el comportamiento *teorético*. Según Heidegger, Husserl fundamenta todo juicio, sentimiento en una relación intencional de tipo teorético. Finalmente, toda construcción sobre el *ser* se resuelve desde la preocupación por la certeza;

⁷⁵ Martin Heidegger *Introducción a la Metafísica* p. 11

⁷⁶ Martin Heidegger *Introducción a la Investigación Fenomenológica*, p. 270

esta preocupación por la certeza sostiene la búsqueda de la evidencia como suelo de la noción de verdad.

2.1.1. La noción de intencionalidad e intuición categorial

Husserl trata de esclarecer la noción de intencionalidad trabajada en *Las Investigaciones Lógicas* a través de la precisión de su terminología. Ciertamente muestra de esto es el desarrollo posterior en *Ideas I* de términos como la *hyle sensitiva* y la *morphe intencional*, los cuales no abordaremos con detalle en este trabajo. En *Las Investigaciones Lógicas* la mención a la intencionalidad es aún poco clara.

“Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los “fenómenos psíquicos” o “actos”; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son “aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto”, una definición esencial, cuya “realidad” (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos. Con otras palabras y considerado a la vez de un modo fenomenológico *puro*: la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias – y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológica-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias- nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también la de sus especies puras”⁷⁷.

En cambio en *Ideas I*, Husserl afirma:

“Ella (la intencionalidad) es una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en la medida en que todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir, de TODA vivencia que cae como *objeto* bajo la mirada de la reflexión posible, así sea sólo un momento vivencial abstracto, que

⁷⁷ *Investigaciones Lógicas* Edmund Husserl p. 492. *Cfr.* Las notas al pie del texto de Husserl.

es temporal. La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia”⁷⁸

Considerando lo dicho arriba sobre la noción de intencionalidad propuesta por Husserl; sin duda, como señala Heidegger, la compleción identificativa evidentemente se fundamenta a través de la intencionalidad, ya que siempre el percibir está dirigido a un percibir algo. Por otra parte, la intuición categorial entendida como la aprehensión de lo categorial en la simple percepción de las cosas nos permite abordar el otro gran tópico de la fenomenología: lo *dado*. En otras palabras, se tiene acceso desde la percepción a lo categorial, es decir a los elementos subsistentes del ente: las categorías. Esta diferencia importante desde el plano fenomenológico posibilita el énfasis en la cotidianidad y la intuición como medio para la acreditación (o adecuación) de la evidencia. Como describe von Herrmann:

“La acreditación se da en el mismo objeto intencional. En la percepción del objeto previamente (man)tenido-presente-en-memoria (*Vergegenwärtigen*), lo representado en vacío halla acogimiento junto con lo intuido corpóreamente. En la acreditación, lo representado en vacío es identificado mediante la percepción con lo intuido corpóreamente. La acreditación de algo representado en lo que concierne a su verdad se lleva a cabo como identificación de lo mentado con lo intuido corpóreamente. Es inherente al proceso intencional de identificación de lo mentado en vacío con lo intuido corpóreamente el que el acto de identificación se comprenda a sí mismo como tal. El acto que se comprende a sí mismo como identificación es caracterizado por Husserl como evidencia, como la vivencia de la evidencia. Es de subrayar que la evidencia no es un acto específico que acompaña la acreditación e identificación, sino el llevar a cabo de la identificación misma. El correlato intencional de la evidencia es la verdad en cuanto identidad de lo mentado y de lo intuido”⁷⁹

⁷⁸ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Edmund Husserl p. 277

⁷⁹ *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann p. 82. Traducción: Irene Borges-Duarte. Madrid: Editorial Trota 1997

Siguiendo la cita de von Herrmann, la verdad para Husserl se entiende como evidencia y ésta evidencia es la compleción, ya que es la relación entre la estructura vacía de lo mentado (noema) que logra su plenificación adecuada mediante la intuición, intuición en la cual ya subsisten las categorías. Heidegger describe el mismo proceso del siguiente modo:

“Lo peculiar es que en tal acreditación o compleción existe una trama. Veámoslo de modo concreto: yo puedo pensar ahora de modo vacío, sólo con hablar de ella, en la mesa de trabajo que tengo en casa. Este mentar vacío puedo completarlo en cierto modo imaginándomela, y en última instancia yendo a casa y mirándola por fin realmente. En tal compleción acreditativa vienen a coincidir el mentar vacío y la intuición de lo originario”⁸⁰

Podemos darnos cuenta de que la compleción de las estructuras vacías a través de la intuición *dadora* sustentan los conceptos de *verdad* y *ser* para Husserl. La relación entre evidencia y verdad se comprende cuando consideramos a la verdad como el acto identificador y el correlato de la concordancia entre lo mentado y lo dado. Siguiendo esto se suscribe que la evidencia es la vivencia de la verdad y que la relación entre ambos conceptos (verdad y ser) se relacionan en una unidad de coincidencia de la esencia de los actos significativos que concuerdan con el objeto mentado⁸¹. De esta manera, Husserl llega a la definición tradicional de verdad como: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Sin embargo, la adecuación en sentido fenomenológico se distingue de la concepción escolástica, porque se sustenta sobre la intencionalidad; es decir, todo acto tiene un correlato intencional, siempre es un dirigir-se-a algo, el percibir siempre es un percibir a algo, tener conciencia es tener conciencia de algo. Estas afirmaciones que suenan triviales, no lo son para la fenomenología que enfoca la noción de vivencia tomando en serio, desde el punto de vista de Heidegger, la existencia humana.

Cuando el fenomenólogo investiga la percepción, lo hace desde el punto de vista de la cotidianidad. Así cuando se observa un árbol se está partiendo desde la contemplación

⁸⁰ *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* Martin Heidegger p. 73. “Das Eigentümliche ist, dass in solcher Ausweisung oder Erfüllung ein Zusammenhang besteht. Konkret vergegenwärtigt: Ich kann jetzt in leerer Weise lediglich so, dass ich darüber hinspreche, an meinen Schreibtisch zu Hause denken. Diese Leermeinung kann ich in einer Weise dadurch erfüllen, dass ich mir vergegenwärtige und letztlich dadurch, dass ich nach Hause gehe und ihn selbst in eigentlicher und letzter Erfahrung sehe” *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs Gesamtausgabe Band 20*. Martin Heidegger p. 66.

⁸¹ *Investigaciones Lógicas* Edmund Husserl p. 686

totalmente natural y no desde una reflexión acuciosa. Sin embargo, si se parte del presupuesto de que la acción psíquica entra en relación con algo afuera, la noción es contradictoria; porque las alucinaciones o cualquier percepción engañosa son contraejemplos de esta tesis. Por el contrario, la propuesta de la fenomenología evita esta separación “Imaginémonos la alucinación: diríamos que el automóvil *realiter* no existe en absoluto, que no hay, por lo tanto, correspondencia alguna entre lo físico y lo psíquico (...) ¿No es el engaño, la ilusión en cuanto tal, un dirigir-se-a, aun cuando el objeto real no esté de hecho allí?”⁸². Y admite que la percepción por sí misma siempre es intencional así tenga un objeto real o uno engañoso. Bajo estas premisas se nos muestra una estructura del dirigir-se-a que no presupone un primer momento psíquico, sino que se encuentra ya presente en las vivencias. Las vivencias son en principio intencionales. Por consiguiente, la tesis de la intencionalidad no presupone una relación entre lo psíquico y lo físico.

Para Heidegger el gran avance de la intencionalidad en la investigación filosófica nos ofrece una estructura vacía que es inherente a la vivencia y que se sostiene bajo la definición de cualquier acto como una relación intencional. Para ahondar en la noción de intencionalidad se tiene que regresar al ejemplo de la percepción cotidiana de una cosa. La estructura vacía de la intencionalidad, según Heidegger, es el primer paso antes de la dilucidación de una estructura completa.

Cuando percibimos una cosa, la estructura del dirigir-se-a de la intencionalidad nos propone una actitud o una actuación, con esto solo se está prestando atención a la estructura “formal” y no a un percibir concreto en cuanto tal. Así cuando observamos cotidianamente una cosa como un árbol, no estaríamos observando una “representación” de dicha cosa, sino a la cosa misma es decir simple y directamente al propio árbol. La argumentación de Heidegger indaga por la percepción de la cosa concreta; esta cosa concreta, como su ejemplo de la silla de cátedra, se comprende a través de la historia de esta silla en concreto: dónde fue fabricada, dónde se encuentra ubicada, su utilidad para sentarse durante el dictado de clases, etcétera. En

⁸² *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* Martin Heidegger p. 50

conclusión, lo percibido de esta percepción cotidiana y “natural” es la de una *cosa del mundo-en-torno (Umweltding)*⁸³

Sin embargo, cuando se continúa enunciando sobre la silla, los enunciados predicen sobre su peso, su propiedad de ser dividida, de ser incendiada. Heidegger señala que esta caracterización es de otro tipo y obedece a una percepción también de la silla pero no sobre la silla como *cosa tal*, sino de la silla como *cosa de la naturaleza (Naturding)*. Se debe ser consciente de que lo percibido es tanto cosa del mundo-en-torno (*Umweltding*) como cosa de la naturaleza (*Naturding*) y que el lenguaje tiene matices que nos permite distinguir entre estos dos planos. Así cuando uno habla desde el plano cotidiano y de la propia existencia sobre las propiedades de cierta cosa, considera a dicha cosa como una *cosa del mundo-en-torno (Umweltding)*; por otro lado, cuando se enuncia esta cosa desde el plano de la contemplación científica se enuncia de la cosa como *cosa de la naturaleza (Naturding)*.

No obstante, si seguimos enunciando sobre una cosa en concreto, nos topamos con enunciados que hablan sobre la extensión, el color; es decir que no nos dicen nada con respecto a la cosa como *cosa del mundo-en-torno* ni como *cosa de la naturaleza*; sino que predicen sobre la *cosidad* de la cosa. Es decir, son características o factores propios de cualquier cosa de la naturaleza y que son contenidos en cuanto que son *dados*⁸⁴.

Sin duda estos tres casos son acercamientos con respecto al ente percibido, los cuales se comprende a través de la apercepción. Esta apercepción amplia permite investigar un nuevo campo de problemas que escapan a la teoría del conocimiento o la psicología, ya que la apercepción nos ubica en un campo anterior y más extenso donde el énfasis no se encuentra en la cosa concreta, sino, para Heidegger, en el entramado de relaciones y nexos generales que nosotros podamos observar.

Aquí se nos presenta otra dificultad, porque lo que percibimos desde el punto de vista de la fenomenología no es el *ente* en sí mismo, sino el *ente percibido*. Es decir la percepción, para el fenomenólogo, es la estructura de la intencionalidad misma. Así Heidegger distingue entre *el ente mismo* que lo comprendemos a partir de: la cosa del mundo-en-torno, la cosa de la naturaleza y la *cosidad*; y el *ente en el modo de ser-intendido*: su ser percibido en sentido

⁸³ *Ibidem* p. 58

⁸⁴ *Ibidem* p. 60

amplio⁸⁵. Este es uno de los grandes aportes de la fenomenología, ya que tenemos dos acercamientos sobre lo percibido: 1) Sobre el *ente mismo* y 2) Sobre el *ser-intendido* en tanto que ser-percibido de lo ente ¿Cómo se relacionan estos dos acercamiento? ¿Cómo se puede entender el ser-percibido? La pista para Heidegger no es enfocarse en la percepción de la silla misma, porque esto provocaría que las vivencias intencionales que tenemos sobre determinada cosa generen una regresión al infinito si brindamos finalmente a la intencionalidad un carácter figurativo, porque tendríamos “representaciones” de la cosa basándonos solamente en la percepción. Por ello, el cambio de perspectiva es apuntar por el aspecto “general” de lo percibido preguntarse cómo se da la cosa concreta en lo percibido. La respuesta de Heidegger es que se da *corporalmente-aquí*. En la percepción “No sólo se da (el ente) en cuanto ello mismo sino ello mismo en su corporalidad”⁸⁶.

Aquí se hace notoria la diferenciación entre un *darse ello mismo* y *el darse corporalmente*. El ejemplo de Heidegger apunta a recordar un puente, puedo recordarlo y que esto se me dé *ello mismo*; sin embargo tendría que ir al lugar donde se encuentra el puente para que éste se me diese *corporalmente*. La conclusión es que algo puede darse *ello mismo* y no necesariamente *corporalmente*, sin embargo siempre cuando algo se me da *corporalmente* ya se me está dando *ello mismo*. Esto es importante, porque cuando no nos encontramos delante del puente y hablamos sobre él; estamos mentándolo de manera vacía. El mentar vacío es una práctica corriente en la cotidianidad, ya que no ofrecemos representaciones ni imágenes sobre la cosa mencionada; sino de una manera simple, la compleción de dicho mentar vacío dependería en primera instancia de la imaginación y de manera más completa cuando se da *corporalmente*. Y esta aseveración sobre la compleción que se da en la percepción simple de manera *corporal* y se trata de “llenar” la estructura de la intencionalidad. Nos propone relacionar la intencionalidad con la otra noción importante de la fenomenología: la *intuición categorial*.

Si comprendemos la intencionalidad como la estructura sobre la cual descansan las vivencias y a la intuición como un ver pleno que aprehende directamente aquello que se nos da corporalmente, entonces el fenomenólogo afirma que la intuición categorial es la aprehensión, simple y directa de lo categorial en cualquier tipo de intuición. Para observar cómo es posible

⁸⁵ *Ibidem* p. 61

⁸⁶ *Ibidem* p. 62

la intuición categorial, debemos regresar al ejemplo de la percepción de una cosa en concreto: el árbol; e investigar partiendo del pensar intencional (*expresión*) y la compleción intencional (*intuición*) en el sentido fenomenológico. Las vivencias que tenemos sobre el árbol en concreto son *expresadas*, incluso si no fuesen con palabras, hay un sentido de comprensión en el cual lo que se nos es dado se expresa en el hecho de que yo vivo en relación con esa cosa en concreto.

El mentar vacío refiere a actos signitivos que buscan su compleción a través de la percepción dada por el ente, es decir buscan su plenificación a partir de la intuición. No obstante, el mentar vacío en principio es una estructura incompleta en el “proceso” de la relación con el ente mismo. Puede ser plenificada por el imaginarse intuitivo, sin embargo a pesar de la consideración de los precisos y los muchísimos detalles es diferente a la plenitud que ofrece el ente dado corporalmente. Aquí debemos considerar que la percepción corporal al ser la percepción sensorial plena de una determinada cosa y que dicha percepción es total, sin embargo sabemos que desde el ente percibido a pesar que la percepción corporal sea plena solo se da desde una perspectiva del ente. En otras palabras, no agota las múltiples posibilidades que tiene ese ente percibido de mostrarse como fenómeno.

De esta manera el acto de identificación que identifica lo pensado con lo intuido corresponde a la relación funcional entre la *expresión* del mentar vacío y la compleción dada por la intuición, los cuales también son de carácter intencional.

“La compleción significa tener presente (*Gegenwärtighaben*) lo ente en su contenido intuitivo, de tal modo que lo que antes se pensaba sólo de la manera vacía se acredite como fundado en las cosas. La percepción, esto es, *lo que ella da, acredita*. El mentar vacío se *acredita*. El mentar vacío se acredita en el estado de cosas que la intuición da la percepción de lo originario da la acreditación”⁸⁷

Luego de esta exposición es claro que el acto intencional identificador no es otra cosa que la evidencia. La evidencia comprendida desde la noción de intencionalidad de la fenomenología que Husserl ha proporcionado con sus investigaciones. Así éstas relaciones funcionales entre

⁸⁷ *Ibidem* pp. 72- 73.

el mentar vacío y la compleción intuitiva nos brindan una interpretación novedosa sobre la definición de verdad como: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Sin duda, la noción de verdad como des-ocultamiento de Heidegger se sostiene sobre las nociones husserlianas de intencionalidad e intuición categorial. Sin embargo, para Heidegger, tanto la intencionalidad como la intuición categorial no deben estar enfocadas en las representaciones vacías, sino en la existencia (Dasein) que a través de la preocupación (*Besorgen*) se relaciona con las cosas. Así la pregunta por la verdad se formula en un sentido más *originario*, según Heidegger, por la pregunta sobre el sentido del ser (*Seinsfrage*). Recordemos que la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) se “fundamenta” en la interpretación de Heidegger de una lógica filosofante (ya expuesta en el primer capítulo). Por ello, Heidegger deja de entender el enunciar y el juzgar en el sentido husserliano de vivencias o actos de conciencia, para formularlos como “un ser con respecto” a la cosa ya presentificada; es decir, ya en una relación ontológica con la existencia del Dasein.⁸⁸ Este punto decisivo es el que, según Heidegger, distingue sus posturas sobre la metodología que sigue la fenomenología.

Cuando tematizamos a la intencionalidad como la estructura de vivencias en los elementos básicos del *intentio-intentum*, los cuales analíticamente los entendemos como la percepción de una cosa en concreto por la existencia de un determinado hombre concreto, se sigue que los actos de ideación como actos de intuición categorial obedecen a la representación de un acto fundado (traer-a-la-memoria algo y mantenerlo) (*Vergegenwärtigung*). Ante ello, Heidegger afirma que el estudio de la intencionalidad y la intuición categorial en las primeras investigaciones fenomenológicas estuvieron enfocados en los planos de la lógica y la

⁸⁸ Ya en la exposición de los conceptos de Husserl, Heidegger se cuestiona: “Estos dos conceptos de verdad y los correspondientes dos conceptos de ser se descubrieron en el primer momento de la fenomenología y se han conservado en su posterior desarrollo. Es importante no olvidarse de ello, porque más adelante plantearemos *la cuestión fundamental acerca del sentido de ser* y nos encontraremos ante la pregunta de si en algún modo es posible extraer originariamente el concepto de ser de esta trama de ser-verdadero y del correspondiente ser-real, y si la verdad es primariamente un fenómeno que se capta originariamente en los enunciados (o en sentido amplio en los actos objetivadores) o no” (*Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* p.79) “Diese beiden Begriffe von Wahrheit und entsprechend die beiden Begriffe von sein sind in der ersten Ausbildung der Phänomenologie gewonnen worden und haben sich in der weiteren Entwicklung durchgehalten. Es ist wichtig das festzuhalten, weil wir später die *grundsätzliche Frage nach dem Sinn von Sein* stellen und vor die Fragen gelangen, ob man überhaupt ursprünglich den Begriff von Sein an diesem Zusammenhang des Wahrseins und des entsprechenden Wirklichseins schöpfen kann, und ob Wahrheit primär ein Phänomen ist, dass am Aussagen, bzw. im weiteren Sinn an objektivierenden Akten ursprünglich zu fassen ist oder nicht” p. 73

psicología. El punto de investigación es cómo la intencionalidad y la intuición categorial se hacen accesibles en la experiencia concreta de las vivencias. La respuesta metodológica de Husserl ante esta pregunta es la *ἐποχή* y la búsqueda de las *vivencias puras* después de dejar la actitud natural en el plano de la *conciencia pura*.

La crítica de Heidegger ante la posición de Husserl la describe el propio Heidegger a partir de la separación fuerte que hay entre el plano de la inmanencia y la trascendencia que provoca la intencionalidad con el énfasis puesto en el *ser de la conciencia*. Hablamos pues de que la intencionalidad y la intuición categorial de determinada cosa en concreto hablan no del ser-real de dicho objeto, sino de su ser-ideal y sus características. Aquí Heidegger se diferencia de Husserl.

“Esas características del ser no se han obtenido con la vista prueba en el ser mismo de lo intencional, sino poniéndolo a la vista en cuanto *aprehendido, dado, constituyente o ideante* y concebido en cuanto esencia (...) Quizá lo único que aquí se pretendía era el ser de la región de la conciencia, el modo del ser del campo ante una determinada consideración, mas no el ser de lo ente mismo que puede distinguirse en cuanto campo posible de contemplación”⁸⁹

Para Heidegger, realmente Husserl no se pregunta por la esencia de la conciencia, sino que su búsqueda se empeña en la fundamentación de una *ciencia absoluta* de las vivencias puras. Este último punto lo abordaremos con más detalle en el siguiente apartado de este trabajo donde revisaremos el seminario de Zähringen. La crítica de Heidegger es fuerte contra lo presentado en las *Ideas I*: la reducción fenomenológica y la puesta entre paréntesis (*Einklammerung*) del mundo con el motivo de depurar las vivencias hasta obtener vivencias *puras*. Por el contrario, Heidegger cree que la investigación fenomenológica no debe abandonar la actitud natural, sino que debe partir de ella para caracterizar el ente en donde se concreta la conciencia y la razón; es decir la existencia humana (*Dasein*).

⁸⁹ *Ibidem* p.139. “Die Seinsbestimmungen sind nicht im Hinblick auf das Intentionale in seinem Sein selbst gewonnen, sondern, sofern es in den Blick gestellt ist, als *erfasst, gegeben, konstituierend* und *ideierend* gefasst als Wesen (...) Vielleicht soll hier nur das Regionsein des Bewusstseins bestimmt werden, die Art seines Feldseins für eine bestimmte Betrachtung, nicht aber das Sein des Seienden selbst, das als mögliches Betrachtungsfeld abhebbar ist” p. 146-147.

De este modo, la radicalización en relación con lo dado y el énfasis que Heidegger ofrece con las nociones de *arrojamiento* (*Geworfenheit*) y *apertura* (*Erschlossenheit*) para investigar la cotidianidad sin proponer una reducción como Husserl, se enmarca sin duda en la facticidad de la existencia humana y en la relación entre el Dasein y el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) como existenciales, ya que sería posible la interpretación del sentido del ser y en consecuencia también de la esencia de la verdad. Ante la apertura (*Erschlossenheit*) que acontece en el *Da-* del Dasein, los entes intramundanos entran en relación con los modos de ser *auténticos* del Dasein; bajo este sentido la apertura posibilita la interpretación y la comprensión en cuanto que entra en juego el ocultamiento y des-ocultamiento de lo dado, pero ya no entendido desde la perspectiva de una conciencia pura reducida en $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$, sino como el claro (*Lichtung*) donde se pliega la luz del desvelamiento y la oscuridad de la ocultación.

“An die Stelle der “Intentionalität” mit ihrem Korrelat “Gegebenheit” tritt die “Erschlossenheit” mit ihrem Korrelat “Lichtung”, von hier aus wird die ganze philosophische Thematik neu entworfen, und aus ihr erst wird dann rückläufig auch der Wahrheitsbegriff neu bestimmt und erweitert.”⁹⁰

La noción de apertura (*Erschlossenheit*) es un elemento director del pensamiento heideggeriano en *Ser y Tiempo*, está fundamentado por la distinción óntico-ontológica. Cuando Heidegger critica que se tome a la intencionalidad y la intuición categorial como estructuras para la investigación de una conciencia pura, él propone centrar la pregunta por el sentido del ser en el ente que puede hacerse esa pregunta (*Dasein*), quien es el mismo donde confluyen la expresión y la ideación. En otras palabras, preguntarse realmente cómo es posible la esencia de la intencionalidad y la intuición categorial como estructuras dadoras de sentido. Recordemos que el objetivo de la búsqueda de Husserl, siguiendo la lectura de Heidegger, es un sujeto trascendental, quien halla en la ampliación de la inmanencia junto con la intencionalidad y la intuición categorial la fundamentación de una ciencia estricta. Por el contrario, en el caso de Heidegger la distinción óntico-ontológica le permite consolidar su crítica a la denominada Metafísica de la presencia, dejando la utilización de los términos de la tradición para centrarse en el análisis del *Dasein*, ente privilegiado con la posibilidad de

⁹⁰ E. Tugendhat *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* p. 259

preguntarse por el sentido del ser. Este desarrollo queda patente en el párrafo cuarenta y cuatro de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger menciona que la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* ya había tratado de manera tácita el concepto de verdad entendido como desocultamiento.

Resumiendo, interpretamos que Heidegger se aleja del planteamiento de la *ἐποχή* husserliana, a partir de la mencionada radicalización de sus nociones y vira hacia una perspectiva con énfasis en la facticidad, como propuesta, según Heidegger, más *originaria* de investigación por la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). Así Heidegger abandona lo propuesto por Husserl en *Ideas I* y propone en *Ser y Tiempo* la diferencia óptico-ontológica originada por la reivindicación de la pregunta por el sentido del ser y el proyecto heideggeriano de un fenomenología hermenéutica.

“Gewöhnlich wird der Ausfall der Epoché bei Heidegger mit seinem Begriff des ‘In-der-Welt-Seins’ erklärt. Das ist, wie sich noch zeigen wird, in gewisser Weise richtig, aber nicht in dem Sinn, in dem es gewöhnlich verstanden wird. Man meint, dieser Begriff bringe zum Ausdruck, dass das ‘Dasein’ schon immer und wesensmässig sich auf etwas –eben seine ‘Welt’– beziehe, während in Husserls transzendentaler Reduktion das Bewusstsein von dem, worauf es sich bezieht –seiner ‘Welt-’ getrennt werde.”⁹¹

Es decir la concepción husserliana, según la lectura de Heidegger y la de Tugendhat basada en éste, aún apunta mediante la reducción fenomenológica y la *ἐποχή* a un problema de la teoría del conocimiento, donde el Mundo (*Welt*) tiene carácter de objetividad. Por el contrario, la estructura heideggeriana de *in-der-Welt-Sein* hace referencia a la *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*, quien abre mundo en su existencia cotidiana (el mundo es un existencial y no un objeto). Esto remite –según esta misma interpretación– a otra diferencia de énfasis sustancial con respecto a la posición heideggeriana de que el ser tiene una pre-comprensión cotidiana, a través de la cual el *Dasein* se relaciona con el ser, ya que siempre está arrojado al mundo (*Geworfenheit*). Al parecer, la diferencia de énfasis señala un alejamiento de Husserl con respecto al cambio de actitud que este propone; para Heidegger no es necesario salir de la

⁹¹ *Ibidem* p. 263

actitud natural para realizar la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), sino que a través de un tomar *auténticamente* la cotidianidad y desapegarse del *se (das Man)* ir hacia las cosas mismas.

Para ello, estas críticas al planteamiento de Husserl se solventan gracias a una particular lectura heideggeriana de la tradición filosófica. En este sentido, la ruptura de Heidegger con Husserl se justifica por la búsqueda de un retorno más *originario* de la noción de verdad, siguiendo a Aristóteles, cuando recalca que no sólo en los actos referenciales se produce el fenómeno de la verdad. En otras palabras, que la percepción directa y simple de algo puede considerarse como verdadera. Sin embargo, para Heidegger, la investigación de esta percepción directa no debería realizarse, como lo propone Husserl, en un plano de vivencias puras, sino desde la propia cotidianidad de la existencia humana.

“Esta ruptura y este retorno son para Heidegger la consecuencia necesaria de la tesis husserliana, según la cual no sólo los actos de tipo predicativo (en el lenguaje aristotélico, actos de *synthesis* y de *diáresis*, sino también los actos ‘simples’, es decir, monotéticos o unirradiales (*einstrahlig*), como por ejemplo la percepción de un color pueden ser ‘identificados’ (*Ausweisung*) y, por lo tanto, pueden tener el carácter de verdad. A los ojos de Heidegger, esto implica una amplificación ontológica del concepto de verdad en contraposición a la comprensión gnoseológica tradicional, según la cual lo verdadero se obtiene solo de síntesis y de la separación de las representaciones, como lo había afirmado sobre todo el neokantismo rickertiano. Heidegger, por tanto, quiere subrayar como mérito de Husserl el hecho de que él restaura la idea de verdad que Heidegger ve afirmarse por primera vez en el pensamiento griego, y, en particular, en Aristóteles”⁹²

⁹² Franco Volpi *Heidegger y Aristóteles* p. 78

2.2 . La noción de verdad en *Ser y Tiempo*

En este apartado nos enfocaremos en describir la argumentación del párrafo cuarenta y cuatro de *Ser y Tiempo*; como ya hemos descrito el concepto tradicional de verdad como adecuación el análisis se centrará en los apartados b) y c) de dicho párrafo.

En la sección b) Heidegger se ocupa del fenómeno originario de la verdad en la identificación del ser-verdadero con el ser-descubridor. Esta identificación, según Heidegger, es diferente con respecto al concepto tradicional de verdad o a la interpretación heideggeriana del planteamiento de Husserl sobre la evidencia, ya que no se puede identificar la evidencia con la verdad. La argumentación heideggeriana se sostiene centralmente en la diferencia óptico-ontológica para justificar esa identificación, ya que la verdad vendría a ser un modo de ser del *Dasein* y este sería una aproximación más originaria que el normativo enfoque de la verdad como corrección (*Richtigkeit*). En otras palabras, a lo que apunta Heidegger es a la separación de los énfasis sobre la explicación de la verdad. Por un lado lo normativo como corrección, antes expuesto, se dejaría de lado y la explicación propia originaria de Heidegger que se sustenta en la noción de *apertura (Erschlossenheit)* del *Dasein* justificaría la equiparación del ser-verdadero y el ser-descubridor.

De esta manera, la identificación del ser-verdadero y el ser-descubridor como forma de ser del *Dasein*, apunta directamente a la distinción óptico-ontológica. El *Dasein* se pregunta por el sentido del ser y abre el mundo a través del cual posibilita las interpretaciones de los entes intramundanos con los que se relaciona. Es decir, esto implica la reformulación del concepto de sujeto y la comprensión del ser a partir de la apertura del *Dasein*. Esto le permite afirmar a Heidegger:

“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. Primariamente

‘verdadero’, es decir, descubridor, es el *Dasein*. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto)”⁹³

En otras palabras, esta distinción es consecuencia de la primacía óntico-ontológico del *Dasein*, ya que la develación de los entes intramundanos es un *descubrimiento* (*Entdecken*), en cambio la develación del *Dasein*, gracias al modo de ser de la existencia, es una *apertura* (*Erschliessen*). A partir de la primacía del *Dasein* y su apertura se puede acceder a la comprensión del ser a través de estructuras como “en tanto que” (*als*), ya que en la existencia del *Dasein* descansa precisamente el ser-descubierto.

“De esta estructura ‘en tanto que’ en su sentido originario dice Heidegger que ‘es la estructura que pertenece a la comprensión como tal; la comprensión que debe ser entendida como un modo fundamental del ser de nuestro ser-ahí’. En consecuencia, el ser-verdadero de la predicación nos remite a la estructura que caracteriza al mismo ser-ahí en su disposición descubriente, en su ser develante (*aletheuein*).”⁹⁴

El énfasis en el *Dasein* y en los elementos de la *apertura* (*Erschlossenheit*) y *el estado de caída* (*Geworfenheit*) justifican la propuesta heideggeriana de la primacía del *Dasein* como el ente que abre mundo y al abrirlo descubre el ser, no en tanto que una determinación teórica o gnoseológico, sino en un planteamiento hermenéutico. El *Dasein* se encuentra en la verdad y en la no-verdad en su facticidad de que al estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) se ocupa de los entes intramundanos y en esta ocupación y la misma apertura produce el sentido derivado de verdad.

En el apartado c), Heidegger reafirma que la apertura es un modo de ser esencial del *Dasein*; es decir el ente solo puede ser-descubierto en cuanto el *Dasein* es. En otras palabras, los principios de la naturaleza y la lógica son descubiertos en cuanto el *Dasein* es. Si partimos de esta argumentación el término “verdades eternas” para Heidegger solo podría entenderse en función de que el *Dasein* también fuese eterno, en este sentido dicha afirmación es

⁹³ Martin Heidegger *Ser y Tiempo* p. 241 “Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das Umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist ‘wahr’ in einem zweiten Sinne. Primär ‘wahr’, das heisst entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Ent-deckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit)” p. 220

⁹⁴ Franco Volpi *Heidegger y Aristóteles* p. 78

implausible. De esto se seguirá que nosotros presuponemos la verdad, porque el modo de ser del *Dasein* es estar en la verdad.

“Como este presuponerse le pertenece al ser del *Dasein*, también ‘nosotros’ debemos presuponernos ‘a nosotros mismos’ en cuanto determinados por la aperturidad. Este ‘presuponer’ constitutivo del ser del *Dasein* no se refiere al ente que no tiene el modo de ser del *Dasein* – y que también es, además de aquél-, sino que se refiere al *Dasein* mismo”⁹⁵



⁹⁵ Martin Heidegger *Ser y Tiempo* p. 248. “Weil zum Sein des *Daseins* dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen ‘wir’ auch ‘uns’ als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen. Dieses im Sein des *Daseins* liegende ‘Voraussetzen’ verhält sich nicht zu nichtdaseinsmässigem Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst” *Sein und Zeit* p. 228.

2.3. El Seminario de Zähringen. La pregunta por la verdad y La Sexta Investigación Lógica de Husserl.

Retomando lo desarrollado en la primera sección de este capítulo con respecto a la influencia de Husserl en el pensamiento de Heidegger es pertinente hacer una acotación al Seminario de Zähringen, donde Heidegger retoma la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) y los puntos fundamentales desarrollados en la Introducción de *Ser y Tiempo*. La tradición filosófica ha olvidado, según Heidegger, la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), pues ha confundido esta pregunta con la pregunta por el ente. Para Heidegger, en el pensamiento occidental esta confusión ha solventado la metafísica de la presencia. Es decir, la separación *estricta* entre el objeto y el sujeto permitió que la objetividad demarcara la manera cómo nos relacionamos con el ente. Este encuentro con el ente desde el “giro copernicano” de Kant, había sustentado la manera de relacionarse a partir de las capacidades del sujeto: la distinción entre sensibilidad y entendimiento. Bajo esta lectura, los aportes fundamentales de Husserl, según el planteamiento de Heidegger, son: la *intencionalidad* y la *intuición categorial*.

Ciertamente ambos conceptos husserlianos son fundamentales para la fenomenología. La *intencionalidad* permite a Husserl, justamente, ampliar la conciencia de la subjetividad; al ser siempre *conciencia de algo*, el ente es acoplado a la *noesis*, a través de los caracteres de ser de los *noemas*; de esta manera, la evidencia se entiende como la plenificación de los *noemas* por los ingredientes de la *noesis*, los cuales son brindados a la conciencia por medio de una intuición originaria y dadora. Por otro lado, la *intuición categorial* permite justamente que la forma, en sentido kantiano, que descansa sobre el entendimiento sea ampliada hacia el plano de la intuición. En lo *dado* ya encontramos las categorías. Esta afirmación de Husserl, para Heidegger, determinó un gran acercamiento a la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*).

En la segunda parte de *La Sexta Investigación Lógica*, Husserl plantea el problema sobre la relación entre la intención significativa expresiva y la intuición sensible expresada. El problema de Husserl es que cuando nosotros enunciamos algo acerca del mundo a partir de nuestra percepción, no sólo obtenemos el cumplimiento (plenificación) de nuestras representaciones en el plano de lo noético, sino que en la enunciación ya obtenemos un

acercamiento *total* y en conjunto de lo percibido. Así no solo vemos *este libro, este tintero, este papel*, sino que observamos a estas cosas relacionadas con los ingredientes directos de nuestra percepción. El problema se encuentra en la relación entre la “forma” y la “materia”, ya que para Husserl justamente nos ubicamos en un paralelismo entre el mentar significativo (*bedeutenden Meinen*) y el intuir impletivo (*erfüllende Ausschauen*), el cual desemboca en una ex – presión (*Aus-druck*) en la materia (*Stoff*) significativa⁹⁶.

Este paralelismo que menciona Husserl, en relación con la percepción de un objeto determinado como el papel blanco, conduce a la discusión sobre el plano de la expresión y las funciones del ser como: atributiva y predicativa. Tanto los juicios: *este papel blanco* y *el papel es blanco* respectivamente.

La conclusión de Husserl es que tanto la intención significativa como la percepción impletiva son insuficientes para alcanzar las formas de lo conocido cuando mentamos a un objeto particular determinado. Como se menciona en el seminario de Zähringen es evidente que Husserl está partiendo de la intuición sensible para llegar a la afirmación de la intuición categorial. Este paralelismo entre la intención significativa y la mera percepción se reformula como paralelismo entre la intención significativa y los *actos fundados en la percepción* (se refiere a los enunciados). Esta nueva formulación del paralelismo tiene como objeto la ampliación de los ejemplos y la mostración que la intuición en última instancia también solventa juicios que no tienen una referencia a nada individual. Este paso es importante para que la distinción entre la *hyle* sensible y la forma categorial sea descrita en todos los niveles de los juicios.

Precisamente, en la determinación husserliana de la forma categorial, se hace patente el divorcio con el pensamiento de Heidegger, ya que Husserl afirma que los correlatos objetivos de las formas categoriales no son formas reales, sino irreales: noemas. Siguiendo la posición de Kant: *el ser no es un predicado real*. En otras palabras, para Husserl el ser no se encuentra ni en el ámbito noético ni noemático.

“Pues bien, una significación como la palabra *ser*, no tiene *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible así entendida, ni por consiguiente en la de la *intuición sensible* en

⁹⁶ Edmund Husserl *Investigaciones Lógicas* p.694.

general –fijémonos en esta amplitud del término de sensibilidad-; por ende, tampoco encuentra cumplimiento posible en los actos de semejante percepción. Y lo que vale para el ser vale notoriamente para las restantes formas categoriales de los enunciados, ya enlacen las partes integrantes de los términos unas con otras, ya los términos mismos en la unidad de la proposición. El *un* y el *el*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las *formas cuantitativas* y las *determinaciones numéricas*, etc. – todos éstos son elementos significativos de la proposición; pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso que podamos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos reales, lo cual sólo quiere decir: en la esfera de los *objetos de una posible percepción sensible*”⁹⁷

Evidentemente el reclamo heideggeriano de la filosofía como la ciencia del ser cuestiona la posición de Husserl. Para Heidegger, Husserl ha tomado una posición metafísica tradicional, la cual se pregunta por el ente y las categorías que determina la relación de la percepción y el objeto. Sin embargo, Husserl ha permitido el acercamiento por la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), ya que la intuición categorial, justamente, trata de aquellos elementos que permanecen en el ente. En otras palabras, que existe una aprehensión de lo categorial en la experiencia sensible cotidiana. Esta afirmación apoya el análisis heideggeriano del estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), porque el *Dasein* en su relación con los entes intramundanos a través de la apertura en el estado de arrojamiento (*Geworfenheit*) puede preguntarse por el sentido del ser en la ek-sistencia del *Dasein*,

Debemos hacer hincapié que la intuición categorial es producto de la analogía que realiza Husserl con la intuición sensible. Ciertamente, la substancia para Kant era una categoría del entendimiento; Husserl en su intento de ampliar la subjetividad a través del acoplamiento de los ingredientes de la noesis y los caracteres de ser del noema permite que la identificación y la adecuación posean una unidad que se plenifica con lo dado. Heidegger –al igual que Husserl– para realizar el análisis del estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) debe suponer que las cosas ya están dadas en la cotidianidad, es decir sin la necesidad de los juicios, el ser descansa en el suelo de la existencia abierta del *Dasein*, aspecto que según Heidegger, Husserl omite porque confunde al ser con el ente.

⁹⁷ *Ibidem* p. 700

“Para poder incluso desplegar la pregunta por el sentido del ser, era necesario que el ser fundado fuese *dado*, a fin de poder interrogar su sentido. La hazaña de Husserl ha consistido, justamente, en esta puesta en presencia del ser, fenoméricamente presente en la categoría. Por esta hazaña, agrega Heidegger, tuve finalmente el suelo: ‘ser’, no es un simple concepto, una pura abstracción obtenida gracias al trabajo de la deducción. El punto, sin embargo, que Husserl no salva es el siguiente: casi habiendo obtenido el ser como *dato*, Husserl no interroga de nuevo por él. Husserl no despliega la pregunta: ¿Qué quiere decir ‘ser? Para Husserl no había en esto ni la sombra de una pregunta posible, dado que para él es comprensible de suyo que ‘ser’ quiere decir: ser-objeto”.⁹⁸

En lo que sigue de esta sección quisiera tratar de elucidar las razones por las cuales Heidegger equipara la pregunta por el sentido del ser con la pregunta por la verdad y como esta equiparación se podría entender a la luz de la influencia de Husserl. ¿Por qué la intuición categorial ofrece el suelo para que Heidegger pueda formular (*gestellt*) la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*)? ¿Por qué para Heidegger esta pregunta por el sentido del ser se equipará con la pregunta por la verdad (*a-letheia*)? Estas preguntas muestran el punto de inflexión entre Heidegger y Husserl. Si Heidegger propone que la investigación de Husserl se acercó a la pregunta por el ser (*Seinsfrage*), pero que sigue siendo una pregunta desde la perspectiva de la metafísica de la presencia, es porque según su opinión Husserl considera, precisamente, al ser como “ser del objeto”. Aquí se hace patente la crítica contra la posición husserliana que, según Heidegger, privilegia el ámbito de la teoría del conocimiento. Es decir, tenemos un posicionamiento sobre el conocimiento del mundo a través de la negación de la tesis de la actitud natural (la reducción fenomenológica), la cual *posibilita* el movimiento fenomenológico a través de las nociones de intencionalidad e intuición categorial al plano de las vivencias *puras*.

La reformulación de un nuevo “interior” a través de la ampliación de la inmanencia que la fenomenología husserliana nos plantea gracias a la noción de intencionalidad, es cuestionada

⁹⁸ *Seminario de Zähringen* Martin Heidegger p.5

por Heidegger a través de la instauración del *Dasein* y el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Ambas nociones heideggerianas se proponen dar una respuesta más radical a la siguiente pregunta: “¿Cómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa”, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?”⁹⁹ Precisamente, porque en esta pregunta de corte epistemológico, Heidegger vira el énfasis hacia *el modo de ser del sujeto cognoscente*, ya que este se encontraría supuesto; es decir, su descripción ha sido guardada en silencio, justamente por el olvido de la pregunta del ser (*Seinsfrage*). Así el acercamiento sobre el conocimiento al tener un carácter óntico, para Heidegger se desplazaría en el ámbito del estar-ahí (*Vorhandenheit*). La conclusión heideggeriana es que el *conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo*, como otro cualquiera; por tanto, es derivado y no es el más originario.

La propuesta de Heidegger con respecto al conocimiento y el esclarecimiento de la relación sujeto-objeto se sustenta en un modo de ser del *Dasein* que existe y se apertura *en-el-estar-en-el mundo (in-der-Welt-sein)*.

“Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de... es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un ‘proceso’ por medio del cual un sujeto se procura representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedarían guardadas ‘dentro’, y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su ‘concordancia’ con la realidad”¹⁰⁰

Es este “juego” del estar “dentro” y “afuera” el que permite la concordancia en la noción de verdad como adecuación. El *Dasein* siempre está “afuera”. Esta afirmación se sostiene y se puede entender a través de la intencionalidad y la intuición categorial; ya que a través de ellas se puede comprender al ser no como un “proceso”, sino como lo que se des-oculta a través del ofrecimiento de lo ya *dado*. Como afirma Heidegger, el *Dasein* se entiende como “dentro” en el sentido de un estar-en-el-mundo-cognoscente. Esto se sostiene gracias a la intencionalidad, porque tener conciencia, siempre es tener conciencia de algo; la “interioridad” que se está

⁹⁹ *Ser y Tiempo* p. 86

¹⁰⁰ *Ibidem* p. 88

remitiendo es a la misma existencia del *Dasein* que se preocupa por el estar-ahí (*Vorhandenheit*), pero que se comprende como un modo de ser del *Dasein*, siempre abierto porque a través de la intuición categorial en la existencia del *Dasein* se solventa lo *dado* como suelo de la posibilidad de apertura del ser.

Estas acotaciones nos llevan a la pregunta por la existencia, en la propuesta de Heidegger, desligada de la primacía teórica que, según él, Husserl parece sostener en sus primeros textos publicados. Para ello, Heidegger no va a preguntar ¿Qué es el *Dasein*?, lo cual implicaría una entificación de la existencia misma del hombre. En otras palabras, hacer esto nuevamente enfocaría la pregunta a un tipo de antropología o posición naturalista. Entonces, Heidegger pregunta “¿Quién es el *Dasein*?” Esta pregunta posibilita ontológicamente la interpretación del *Dasein*, quien cuando es preguntado por el conocimiento se relaciona a través de la ocupación (*Besorgen*) con lo que está-ahí (*Vorhandenheit*). Como ya se dijo antes, la pregunta epistemológica y la búsqueda del conocimiento es un modo de ser del *Dasein*. Es decir, el concepto del yo es ubicado, desde la interpretación heideggeriana en el ámbito del estar-ahí (*Vorhandenheit*).

“In short, only that mode of being called *Vorhandenheit* is attributed to the ‘I’ that is said to be ‘subject’. Access to Heidegger’s question, ‘Who is Dasein?’ is consequently barred, since the question itself implies that *Vorhandenheit* is the mode of being of that being which is not of the same kind as Dasein. The phenomenological interpretation of Dasein could only diverge from the path that the question “Who is Dasein?” recommends, in taking as the starting point the ‘I’ thus ‘given’: being-there, present, subsistent, *vorhanden*. It is at this juncture that Heidegger’s phenomenological method turns away most deliberately from that ‘effective reality’, the strictures for which Husserl had established.”¹⁰¹

Por tanto, la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), para Heidegger, es anterior y más originaria que la constitución del yo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Así la equiparación entre la pregunta por el ser y la verdad se justifica por la reformulación heideggeriana de la noción de verdad como *a-letheia* (des-ocultamiento), ya que apoyándose

¹⁰¹ Jacques Taminiaux *Dialectic and difference* p. 94.

en lo descubierto por Husserl con respecto a la verdad de los juicios monotéticos, Heidegger vira no hacía una posición gnoseológica, sino hermenéutica. La verdad es lo que *es* real y esto se ejemplifica en la exposición de *El Origen de la obra de Arte*, ya que el ente que posibilita la puesta en operación la verdad es la obra de arte. La obra de arte inaugura el combate entre la Tierra (*Erde*) y el Mundo (*Welt*).

Por otro lado, para Husserl, aunque no dicho explícitamente en la conferencia *Phänomenologie und Anthropologie*¹⁰², la metodología hermenéutica existencial de Heidegger expuesta en *Ser y Tiempo* propone una antropología. Así la analítica existencial del *Dasein* describiría los modos de ser de la existencia humana, ya que considera a la existencia humana como el “objeto” de la fenomenología. Esto es inadmisibles para la fenomenología trascendental.

“Eine völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahmen wird also vollzogen.

Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transcendental ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologie oder Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden”¹⁰³

Nos encontramos, sin duda, ante una disputa metodológica sobre el “objeto” de la fenomenología y las posibilidades de esta *nueva* ciencia para fundamentar la tarea de la filosofía. La apuesta de Husserl es la descripción de la subjetividad trascendental para fundamentar las tareas de la filosofía, un fundamento que abre la discusión y una tarea amplia y de examen de los principios de las otras ciencias a partir del método fenomenológico trascendental de Husserl. Sin embargo, ante esta discusión los fenomenólogos, como señala

¹⁰² Ofrecidas en Frankfurt el 1 de junio de 1931, en Berlín el 10 de junio de 1931 y en Halle el 16 de junio de 1931. Edmund Husserl *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) mit Ergänzenden texten*. Dordrecht. Kluwer, 1989 pp. 164- 181.

¹⁰³ *Ibidem* p. 164

Husserl no pueden evitar su *destino (Schicksal)*¹⁰⁴ de elegir entre un método antropológico o trascendental para explicar la tarea de la filosofía y específicamente el tema de la historicidad. La historicidad y el tiempo, son dos puntos centrales para las diferencias entre los métodos de Heidegger y Husserl; y que hemos tratado de distinguir arriba con la crítica de Natorp a Husserl, pero que en el presente trabajo no consideraremos a profundidad.

La distinción que presenta Heidegger de su proyecto con la antropología, asume subsumir a la antropología cómo una disciplina que presupone los principios metafísicos de la tradición. Es decir, la antropología ante la pregunta ¿qué es el hombre?, se vale de la interpretación griega del ser humano como ζῷον λόγον ἔχον *animal racional* y la teología cristiana que, para Heidegger, han olvidado la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). En cambio, la propuesta de Husserl, examinándola más allá de la crítica somera sobre el énfasis teórico de la fenomenología reflexiva, nos señala una fenomenología trascendental, una *ciencia estricta*, que evalúe si es posible la fundamentación de las demás ciencias e incluso la interpretación hermenéutica existencial heideggeriana.

Ante ambas posiciones concluimos que la distinción metodológica entre Husserl y Heidegger evalúan la búsqueda de las *cosas mismas* desde una posición *originaria* diferente: la descripción de la *subjetividad trascendental* y la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) respectivamente.

¹⁰⁴ “Sollen wir es als ein Schicksal hinnehmen, dass sich dieser Streit, nur seine historischen Gewänder wechselnd, in aller Zukunft erneuern muss? Nein, werden wir sagen. Im Wesen der Philosophie, im prinzipiellen Sinn ihrer Aufgabe, muss doch die von ihr prinzipiell gedordnete Begründungsmethode vorgezeichnet sein. Ist es notwendig eine subjektive, so muss auch der besondere Sinn dieses Subjektiven a priori mitbestimmt sein. Es muss also eine prinzipielle Entscheidung zwischen Anthropologismus und Transzendentalismus möglich sein, die über alle historischen Gestalten der Philosophie und Anthropologie bzw. Psychologie erhaben ist.” Edmund Husserl *Vorsätze und Vorträge (1922-1937) Husserliana 27* p. 167

2.4. Verdad en *El origen de la obra de arte*

La noción de verdad en *El origen de la obra de arte* tiene como uno de sus temas centrales la *apertura del mundo (Welt)* en contraposición al ocultamiento de la Tierra (*Erde*), sin embargo no se puede perder de vista que la concepción del mundo (*Welt*) señalada en este texto difiere de la noción de mundo (*Welt*) planteado en *Ser y Tiempo*, ya que el énfasis de Heidegger en esta etapa de su obra se encuentra en el “acontecer del ser”. Así, el denominado giro (*Kehre*) en el pensamiento heideggeriano, nos plantea una nueva perspectiva sobre la pregunta del ser (*Seinsfrage*) y la verdad (*Un-verborgenheit*). Ante ello, una de las tesis fuertes de *El origen de la obra de arte* es que la esencia del arte (*Wesen der Kunst*) es poner en operación la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*). Por lo anterior, observamos que la apertura (*Öffentlich*) se encuentra en función de la confrontación entre dos elementos: la tierra (*Erde*) y el mundo (*Welt*). En este sentido, la verdad ante esta confrontación no podría ser entendida desde el plano de la adecuación, ni tampoco desde la apertura (*Erschlossenheit*) del *Da-* del *Dasein*.

Este cambio de énfasis heideggeriano ofrece, a través de “la apertura del mundo” en la confrontación entre la tierra (*Erde*) y el mundo (*Welt*), “la fundación” y el “acontecer” de la verdad sustentada en la esencia del arte precisamente como operación de la verdad del ente. Aquí llegamos a la indiscernible “identificación” de la verdad con la belleza, en tanto que la obra de arte se entiende como producción (*ποίησις*), la cual expondremos luego más detalladamente. De esta manera, el cambio de énfasis implica que la apertura del mundo es fundada como donación, esto quiere decir que la apertura de los entes no es nunca un estado existente sino un acontecimiento (*Ereignis*), no está equiparado en lo intramundano, sino por la donación de la apertura en el claro (*Lichtung*) abierto por el combate entre la tierra (*Erde*) y el mundo (*Welt*).

Bajo estos puntos de vista el poner en operación la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) en la obra de arte como en el caso de los zapatos de campesino de Van Gogh es establecer el ente en el claro (*Lichtung*) de su ser. Este cambio de énfasis en relación con lo planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde el *Dasein* a través de la

apertura (*Erschlossenheit*) guía el camino y la tematización del ser, apunta a las mismas exigencias heideggerianas que entienden a la verdad no como ente, sino como ser. Para entender la “vuelta” (*Kehre*) y la noción de verdad del ente puesto en operación como esencia de la obra de arte, debemos recordar que en “Sobre la Esencia de la Verdad” la verdad se pone en juego en el “enunciar representacional” como comportamiento que apertura el ser, ya no como un derivado que dependía en primera instancia del *Dasein*. El objetivo de Heidegger es justamente indagar sobre la posibilidad más originaria y ontológica de la verdad del ser, ya que mediante el énfasis en la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein* no se podía totalmente dar el hincapié en la historicidad para la comprensión de la verdad.

Esto último es importante para entender la propuesta heideggeriana de que la esencia del arte es el poner en operación la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*), ya que el arte no está relacionado con la verdad entendida a través de la antigua concepción del arte como *mimesis* de la naturaleza. Heidegger no quiere decir que la pintura de Van Gogh al representar (forma del “enunciar representacional”) los zapatos del campesino alcanza la verdad por la corrección (*Richtigkeit*) con los zapatos existentes. A lo que apunta Heidegger es a la verdad de la obra de arte como puesta en ejecución, el problema es que lo más patente de la obra de arte es lo cósmico (*Dinghafte*) de ella. Sin embargo, en el análisis heideggeriano, la pregunta por lo cósmico de la obra de arte se encuentra mitad en una cosa y mitad en un útil. En otras palabras, la verdad puesta en ejecución de la obra de arte nos interroga por la verdad que acontece en la obra misma.

¿Pero, como podríamos comprender la verdad que acontece en la obra misma, si no sabemos claramente a qué se refiere lo más patente de la obra, es decir lo cósmico? ¿Si lo cósmico no puede ser entendido con las nociones convencionales de la cosa? Heidegger menciona una característica que brinda luces sobre esto y que es posibilitada por la historicidad: el reposo de la obra. Ciertamente, el pensamiento heideggeriano está apuntando al despliegue de la obra independiente de la intencionalidad del artista y entendida desde su noción de historicidad. Una obra de arte siempre está desgarrada de su ámbito existencial, todo poema se ha escrito siempre con la melancolía de la luciérnaga: una luz que pretende no ser percible. La obra de arte pertenece íntegramente a su propia apertura a partir de su estado de dado en la tierra (*Erde*); en esta apertura, Heidegger afirma que acontece la verdad cuando la obra de arte

apertura el mundo (*Welt*) y lo devuelve a la tierra (*Erde*) en confrontación, justamente cuando la obra de arte se abandona a este reposo.

Para llegar a la argumentación del combate entre tierra (*Erde*) y mundo (*Welt*), Heidegger realiza una descripción del ente y específicamente de la obra de arte. En esta argumentación, ¿cuál es la esencia de la obra de arte? Si afirmamos que el poner en operación la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*), entonces nuestra noción de verdad es diferente a la adecuación husserliana u otra postura sustentada por la corrección (*Richtigkeit*). Además que es la consecuencia del análisis heideggeriano de la cosa que es una obra de arte. Heidegger argumenta que las propuestas ofrecidas por la tradición de la filosofía occidental han encubierto el análisis de los entes solo en la clásica dicotomía de la materia y la forma, lo cual ha sido producto de la pérdida del sentido originario griego a través de las traducciones al latín de palabras como: ἀλήθεια, φύσις, τέχνη o ὑποκείμενον. Esto ha permitido que se deje de preguntar por la esencia originaria de la cosa, la cosidad de la cosa (*Dingheit des Dinges*) y se enfoque la tradición a los conceptos de materia y forma que analizan a las cosas como meros útiles. Por ello, en palabras de Heidegger la pregunta por la esencia de la cosa que es la obra de arte queda atracada (*überfallen*) en los conceptos desarrollados por la tradición filosófica. A pesar de ello, la mera cosa (*bloßes Ding*) no atrapa la esencia de la obra de arte.

“A pesar de esto, la obra de arte se parece más, por su presencia autosuficiente, a la mera cosa espontánea que no tiende a nada. Sin embargo no contamos a la obra entre las meras cosas”¹⁰⁵

En este sentido ¿Cuál verdad acontece en la obra? ¿Puede en general acontecer la verdad y ser así histórica? Sin embargo el cimiento más esencial de la obra es lo cósmico (*Dinghaften*), es la constitución de la obra de arte de ser cosa, pero la tradición no permite comprender esto, sino que lo atraca (*überfallen*), ya que los conceptos de materia y forma, según Heidegger, son derivados del útil. Por ello, Heidegger hace patente la preeminencia del útil en la

¹⁰⁵ “Trotzdem gleich das Kunstwerk in seinem selbstgenügsamen Anwesen eher wieder dem eigenwüchsigen und zu nichts gedrängten blossen Dingen. Dennoch rechnen wir die Werke nicht unter die blossen Dingen” (UK: 18) Martin Heidegger *Origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos p. 51..

interpretación del ente. No obstante, el énfasis heideggeriano está puesto en buscar lo cósmico de la cosa a partir del análisis de la obra y su esencia.

Buscar lo cósmico de la cosa en la obra de arte lleva al análisis de lo cósmico sin ningún tipo de relaciones, es decir en el reposo de la obra. La obra de arte siempre se encuentra fuera de su contexto originario, en palabras de Heidegger está desligada de su mundo. Este fenómeno solo nos permite tener al ser-objeto de la obra y nunca plenamente al ser-obra de esta. Sin embargo, el ser-obra de la obra de arte implica que el reino al que pertenece es precisamente el reino que produce mediante la apertura de ella misma. Heidegger toma el ejemplo del templo griego para describir el establecimiento del mundo (*Welt*) de la obra en el suelo de la tierra (*Erde*).

Así el ser-obra establece y enaltece a la obra abriendo mundo, sin embargo aquí hacemos énfasis en que el mundo no es el conjunto de entes, sino el conjunto de nuestras decisiones esenciales en nuestra historia. En otras palabras, el mundo se mundaniza a partir de la experiencia de la confección del ser-obra de la obra en la apertura. Por este motivo, según Heidegger, las piedras, las plantas o los animales carecen de mundo. La campesina que usa los zapatos de labriego tiene mundo en su existencia, justamente por el ser de confianza (*Verlässlichkeit*) en el cual reposa la esencia del útil y pone en operación la verdad del ente en la apertura del mundo. Esa confianza nos permite abandonarnos a lo esencial del ente que contemplamos.

No obstante la obra de arte siempre es confeccionada, ya que está hecha de piedra, papel, madera a los cuales la obra se retrae y se oculta. A esta retracción de la obra hacia la materia que lo constituye Heidegger la llama: tierra (*Erde*). Así la determinación del mundo por la obra de arte se hace tierra, según Heidegger, ya que el intento de penetrar la tierra sin la determinación de la obra nos conduce a una búsqueda infructuosa. Parece que cada vez que intentamos penetrar la naturaleza de la materia, ya sea la piedra, la madera o el lienzo; nuestro entendimiento se choca contra algo infranqueable. La propuesta de Heidegger, precisamente, es comprender esa característica infranqueable como la esencia *ocultante* de la tierra (*Erde*).

“Llamamos la tierra aquello a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en este retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir en este retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir. La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. El

hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra. El hacer está entendido aquí en sentido estricto. La obra hace a la tierra adelantarse en la patencia de un mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra”¹⁰⁶

“Aquello hacía donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. Debemos tomar la palabra crear en su sentido más estricto como traer aquí. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra.*”¹⁰⁷

“Aquello hacia donde la obra se retira y lo que puede producirse en este retirarse, es lo que denominábamos la tierra. Ésta es lo atesorador-productivo. La tierra es lo incansable sin esfuerzo a nada obligado. En la tierra y sobre ella funda el hombre histórico su morada en el mundo. Como la obra instala un mundo, elabora la tierra. El elaborar debe concebirse en este caso en la acepción estricta de la palabra. La obra pone y mantiene la tierra misma en lo abierto de un mundo. La obra hace que la tierra sea una tierra.”¹⁰⁸

“That into which the work sets itself back and which it causes to come forth in this setting back of itself we called the earth. Earth is that which comes forth and shelters. Earth, irreducibly spontaneo, is effortless and untiring. Upon the earth and in it, historical man grounds dwelling in the world. In setting up a world, the work sets forth the earth. This setting forth must be thought here in the strict sense of the world. The

¹⁰⁶ Martin Heidegger *Origen de la obra de arte*. Traducción de Samuel Ramos p. 77 “Wohin das Werk sich zurückstellt und was es in diesem Sich-Zu-rückstellen hervorkommen last, nannten wir die Erde. Sie ist das Hervorkommend-Bergende. Die Erde ist das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdliche. Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk last die Erde eine Erde sein.” (Holzwege, p. 35)

¹⁰⁷ Martin Heidegger *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. 2000. p. 33..

¹⁰⁸ Martin Heidegger *Sendas Perdidas*. Traducción de José Rovira Armengol. Editorial Losada 1960, p. 38.

work moves the earth itself into the open región of a world and keeps it there. *The work lets the earth be an earth...*¹⁰⁹

“That into which the work sets itself back, and thereby allows to come forth, is what we called “the earth.” Earth is the coming-forth-concealing [*Hervorkommend-Bergende*]. Earth is that which cannot be forced, that which is effortless and untiring. On and in the earth, historical man finds his dwelling in the world. In setting up a world, the work sets forth the earth. “Setting forth [*Herstellen*]” is to be thought, here, in the strict sense of the word. The work moves the earth into the open of a world and holds it there. *The work lets the earth be an earth.*”¹¹⁰

Con el mundo (*Welt*) y la tierra (*Erde*), Heidegger ha descrito en su combate el acontecer de la verdad, no obstante este acontecer se confronta con el reposo. Sin embargo, este reposo no se entiende, según Heidegger, como la ausencia del movimiento, sino como un caso límite del movimiento, como acumulación de este. Por ello, la traducción del pasaje anterior es sumamente complicado de traducir sobre todo con la expresión *Hervorkommend-Bergende* que la traducción inglesa de Julian Young y Kenneth Haynes ha preferido mencionar entre paréntesis, ya que la noción de tierra (*Erde*) no es tematizada con mayor detalle en otro texto de Heidegger. Por esto, la tierra (*Erde*) es lo que presenta, pone delante a la obra, y oculta; esta aparente ambivalencia posibilita el combate (*polemos*). Bajo esta característica la confrontación entre la apertura del Mundo (*Welt*) y la fuerza ocultante de la tierra (*Erde*) llevan a cada uno hacia la exigencia de su esencia, a partir del reposo de la obra que pone en operación la verdad del ente. Podría afirmar que el ser-obra descansa en el sentido originario del πόλεμος heracliteano.

¿Cómo entender a la verdad como ἀ-ληθεία, bajo estos elementos descritos? La explicación heideggeriana describe cómo el ser habita el ente, y el ente a pesar de nuestras intenciones de dominio siempre se muestra ajeno a nosotros, siempre es poco y seguro lo dominado a partir de nosotros. De esta forma, Heidegger cambia el énfasis con respecto a un ente que no

¹⁰⁹ Martin Heidegger *Basic Writings* Traducción de David Farrell. Harper & Row, publishers. Estados Unidos de Norteamérica. 1977, p. 171.

¹¹⁰ Martin Heidegger *Off the Beaten Track*. Traducción de Julian Young y Kenneth Haynes. Cambridge University Press 2002 p. 24

depende íntegramente de la apertura del *Dasein*, sino de la historicidad del acontecer. Heidegger señala que el camino del ente es justamente el claro (*Lichtung*).

“Y, sin embargo, además del ente, no desviándose de él sino en su propio camino, sucede otra cosa. En el centro del ente en totalidad existe un lugar abierto que es un claro. Pensado desde el ente es más existente que el ente, sino que este centro claro rodea a todo ente como la nada, que apenas conocemos”¹¹¹.

Heidegger tomando este énfasis en el claro (*Lichtung*) propone un regreso (*Kehre*) hacia la historicidad, el ente se determinará a partir de la historia del claro (*Lichtung*), el cual se encuentra en confrontación con la ocultación, la presencia que acontece es producto de la lucha de estas dos contrapartes (*Welt, Erde*). Este análisis del ente ocasionado por el ser de confianza (*Verlässlichkeit*) nos mostrará una luz que determina su acontecer con la ocultación, la cual se hace patente en la confianza que tenemos con respecto al útil, a la cosa y a la obra. Es decir, la esencia de la verdad, también descansa en la ocultación de la tierra (*Erde*) que oculta. Cuando Heidegger afirma que la esencia de la verdad es la no-verdad, no comete una contradicción lógica, ya que sencillamente no está hablando de entes en el sentido “cotidiano” de la tradición, sino de una presencia que acontece a partir del combate mismo en el claro (*Lichtung*).

¹¹¹ “Und dennoch, über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende”. (UK: 41) *El origen de la obra de arte* tr. Samuel Ramos p. 86.

Tercer capítulo: El claro (*Lichtung*) y la Poesía (*Dichtung*) en el acontecer del ser.

Wir lagen
schon tief in der Macchia, als du
endlich herankrochst.
Doch konnten wir nicht
hinüberdunkeln zu dir:
es herrschte Lichtzwang

Paul Celan *Lichtzwang*

3.1. Poner en ejecución la verdad del ente.

Por lo expuesto en el capítulo anterior, la conclusión sobre la esencia del arte como el poner en ejecución la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) en “El Origen de la Obra de Arte” según Heidegger nos coloca aún en una situación equívoca con respecto a lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte, ya que si consideramos las cosas confeccionadas y los útiles a primera vista solo parecen diferenciarse en relación con la intención de quien las produce. Así, Heidegger propone la resolución del equívoco por la pregunta ¿qué es el arte? Sin embargo, esta pregunta nos conduce nuevamente a buscar la respuesta en la contemplación de la obra real (*wirkliches Werk*). El acontecer de la verdad está en la obra y este acontecer se entiende en función del combate entre Tierra (*Erde*) y Mundo (*Welt*) que funda el reposo de la obra y el ser de confianza (*Verlässlichkeit*), como se indicó en el anterior capítulo. Sin embargo, cuando consideramos a la obra real ineludiblemente nos volvemos a preguntar por el ente confeccionado.

Así la patencia de la obra se entiende en función de la creación del artista, no obstante bajo esta argumentación tenemos que establecer la diferencia con la producción del útil. Heidegger determina la distinción entre ambas actividades bajo la pregunta de su origen. Tanto la acción del artista y del artesano requieren de la acción manual y bajo este problema la propuesta heideggeriana se enfoca en la distinción griega de la palabra τέχνη. Heidegger señala que la

palabra *τεχνίτης* se utilizaba tanto para el artesano como para el artista; sin embargo, yendo a la pregunta por la esencia de las cosas el término *τέχνη*, según Heidegger, hace referencia a un conocimiento o a una sabiduría, antes que a una actividad práctica. Por otra parte, las dificultades de traducción evidentes y de sentidos según los textos clásicos han hecho este tema sumamente rico y oscuro.

“Nuestro concepto de arte no refleja de un modo adecuado el sentido de la palabra griega (*techné*). Ésta tiene de común con el arte la tendencia a la aplicación y el aspecto práctico. Por otra parte acentúa, en oposición a la tendencia creadora individual, no sometida a ninguna regla, que lleva implícito hoy día para muchos la palabra arte, el factor concreto del saber y de la capacidad, que para nosotros van unidos más bien al concepto de especialidad. La palabra *techné* tiene en griego un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación”¹¹²

Heidegger tiene una posición similar que Jaeger. Ambos señalan con respecto a la lectura de los términos filosóficos de Platón y Aristóteles que la palabra *τέχνη* corresponde a la palabra *teoría* en el sentido de contraponerse a la experiencia y la praxis. Esto nos conducirá pertinentemente a nociones como la contemplación y la intuición; y en última instancia a la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*).

“Por habitual y obvia que sea la referencia a la usual designación griega de artesanía y arte con la palabra *τέχνη*, es, sin embargo, equivocada y superficial, porque *τέχνη* no significaba ni arte ni artesanía y, menos que nada, lo técnico en el sentido actual. La palabra *τέχνη* nunca significa en general una especie de ejecución práctica, sino que nombra, más bien, una especie de saber. Saber significa haber visto en el amplio sentido del ver, es decir, percibir lo presente en cuanto tal”¹¹³

La visión en el sentido más amplio de la palabra *τέχνη*, según Heidegger, en el mundo griego clásico tenía una acepción más amplia que nuestra palabra arte actual, ya que se entiende como el conocimiento necesario para realizar ciertas actividades por parte de diferentes

¹¹² Werner Jaeger *Paideia* pp.514-515.

¹¹³ “So üblich und so einleuchtend der Hinweis auf die von den Griechen gepflogene Benennung von Handwerk und Kunst mit demselben Wort *τέχνη* auch sein mag, er bleibt doch schief und oberflächlich; denn *τέχνη* bedeutet weder Handwerk noch Kunst und schon gar nicht das Technische im heutigen Sinne. *τέχνη* meint überhaupt niemals eine Art von praktischer Leistung. Das Wort nennt vielmehr eine Weise des Wissens. Wissen heisst: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, das besagt: vernehmen des Anwesenden als eine solchen“. (UK: 47) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos p. 94

profesiones como: el escultor, el pintor o el médico. Es decir, la palabra τέχνη compete a conocimientos generales que encaminen la práctica de las profesiones. De allí, que siguiendo la terminología de Platón y Aristóteles el término τέχνη se encuentre emparentada con la “ciencia”, la contemplación y la teoría. Además, en este sentido la τέχνη tiene relación cercana con la esencia del conocimiento, la cual para los griegos, según Heidegger, se fundamenta en la verdad comprendida como des-ocultamiento.

“La palabra τέχνη está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la apertura ἐπιστήμη. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el reconocerse en algo, el comprenderse en algo. El conocer abre. En cuanto abriente es un desocultar. Aristóteles distingue en una consideración especial (*Eth. Nic.* VI, c. 3 y 4) la ἐπιστήμη y la τέχνη y, ciertamente, desde el punto de vista de lo que desocultan y como lo desocultan. La τέχνη es un modo de ἀληθεύειν”¹¹⁴

Bajo esta argumentación, τέχνη y ἀλήθεια, arte y verdad en el sentido originario griego, descansan ambos en el desocultamiento (*Entbergung*) del ente, es decir en la presentación de la apariencia de los entes.

“Das weit gefasste Her-vor-bringen faltet sich aus in das der φύσις (Natur) und der τέχνη, die ihrerseits handwerkliches Verfertigen und künstlerisches Schaffen ist. Weil nur aber das Her-vor-bringen noch nicht Anwesendes „aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor „bringt, schwingt es selbst in einem Entbergen (4. Schritt). Mit diesem Wort übersetzt Heidegger das ἀληθεύειν, als welches Aristoteles die τέχνη kennzeichnet, die τέχνη als eine Weise des ἀληθεύειν. Im Umkreis von „Sein und Zeit“ denkt und übersetzt Heidegger das ἀληθεύειν als Entdecken. Dieses und das Entbergen von Seindem sind in der Sache dasselbe”¹¹⁵

Por esto, la τέχνη en el sentido griego no puede reducirse simplemente a la manufacturación (*Verfertigung*), como la actividad de hacer una cosa o un útil, sino que la producción (provenir) (traer-algo-delante) (*Her-vor-bringen*) del artista además de competir a la presentación (*Anwesende*) remite a la ocultación y la des-ocultación del ente; es decir a la esencia de la verdad.

¹¹⁴ “Das Wort τέχνη geht von früh an bis in die Zeit Platons mit dem Wort ἐπιστήμη zusammen. Beide Worte sind Namen für das Erkennen im weitesten Sinne. Sie meinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Das Erkennen gibt Aufschluss. Als aufschliessendes ist es ein Entbergen. Aristoteles unterscheidet in einer besonderen Betrachtung (*Eth. Nic.* VI, c 3 und 4) die ἐπιστήμη und die τέχνη, und zwar im Hinblick darauf, was sie und wie sie entbergen. Die τέχνη ist eine Weise des ἀληθεύειν” (*Die Frage nach der Technik* p. 12-13) Martin Heidegger *La pregunta por la esencia de la técnica. Ciencia y Tecnología* p. 80

¹¹⁵ Friedrich-Wilhelm Von Herrmann *Technik und Kunst im seyngeschichtlichen Fragenhorizont* p. 30 en *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Herausgaben von Walter Biemel und Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1989.

“Por eso el artista es un τεχνίτης, no porque es también un artesano, sino porque lo mismo la producción de la obra que la producción del útil acontece en aquella otra producción que hace pro-venir al ente por su apariencia a su presencia. Empero, todo esto acontece en medio de los entes que surgen espontáneamente en la φύσις. La designación del arte como τέχνη no quiere decir que la acción del artista se comprenda por la artesanía. Al contrario, lo que en la creación de la obra parece una confección manual es de otra especie. Esta acción es determinada y terminada por la esencia de la creación y queda incluida en ésta”¹¹⁶

En otras palabras, la τέχνη remite al acontecer de la verdad en el horizonte de la historia¹¹⁷, ya que en la producción (pro-venir) (*Her-vor-bringen*) la técnica nos abre sorprendentemente hacia la “región” de la verdad (ἀλήθεια). Pues siendo entendida la verdad como la patencia de un ente y a la técnica, no superficialmente como la manufacturación de un ente o en el sentido moderno del provocar (*Herausfordern*), sino como traer-algo-delante, pro-venir (*Her-vor-bringen*) un ente, esta actividad queda contenida en la esencia de la creación. Es decir, en el mismo proceso de la esencia de la creación al traer-algo-delante (*Her-vor-bringen*) acontece la esencia de la verdad en función del combate entre el mundo (*Welt*) y la tierra (*Erde*). Por tanto, el ente es traído-delante (*Her-vor-bringen*) mediante el saber de la τέχνη que ejecuta el artista y se contempla entificado en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) a través de lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte.

En “La pregunta sobre la técnica” (*Die Frage nach der Technik*), Heidegger hace hincapié en el encubrimiento que el pensamiento Occidental ha tenido con respecto a la técnica y la causalidad. Heidegger señala que el sentido griego originario para la causalidad (αἴτια) hace referencia al ser-responsable-de (*Weisen des Verschuldens*), lo que ocasiona el dar-lugar-a (*Ver-an-lassen*) juego de palabras que Heidegger entiende como la esencia de la causalidad para los griegos, ya que dejan venir lo todavía no presente en lo presente. Para ello, Heidegger desemboca ésta argumentación en el pro-ducir (*Her-vor-bringen*), la ποίησις, ya que siguiendo

¹¹⁶ “Der Künstler ist nicht deshalb ein τεχνίτης, weil er auch ein Handwerk ist, sondern deshalb, weil sowohl das Her-stellen von Werken als auch das Her-stellen von Zeug in jenem Her-vor-bringen geschieht, das im vorhinein das Seiende von seinem Aussehen her in sein Anwesen vor kommen lässt. Dies alles geschieht jedoch inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden, der φύσις. Die Benennung der Kunst als τέχνη spricht keineswegs dafür, dass das Tun des Künstlers vom Handwerklichen her erfahren wird. Im Gegenteil, was am Werkschaffen wie handwerkliche Anfertigung aussieht, ist anderer Art. Dies Tun wird vom Wesen des Schaffens bestimmt und durchstimmt und bleibt in dieses auch einbehalten“ (Holzwege p. 48) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos p. 95

¹¹⁷ Cfr. *Acerca del Evento* parágrafo 12. *Evento e historia* Martin Heidegger.

la lectura de Platón en el Banquete 205 b: “Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no presente a la *presencia*, es ποιήσις, es pro-ducir”¹¹⁸.

“Todo estriba en que nosotros pensemos el pro-ducir en su completo alcance y, al mismo tiempo, en el sentido de los Griegos. Pro-ducir, ποιήσις, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. La φύσις incluso es ποιήσις en el más elevado sentido. Pues, lo *presente* φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesana y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, tiene el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y en el artista”¹¹⁹

Siguiendo estos argumentos se puede entender la esencia del ser-creado de la obra a través de la producción (*Her-vor-bringen*) y su presentación en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*); sin embargo el problema que aún atañe es la comprensión de la esencia del ser-obra, ya que tanto el ser-creado y el ser-obra se competen mutuamente, ya que el ser-creado se determina mediante el ser-obra de la obra de arte. Así el devenir ser-obra junto con la producción (*Her-vor-bringen*) y la presentación son maneras como la esencia de la verdad deviene y acontece.

“El devenir-obra de la obra es un modo del devenir y acontecer de la verdad. En su esencia yace todo. Pero ¿qué es la verdad que debe acontecer en semejante devenir como algo creado? ¿Hasta qué punto tiene la verdad por razón de su esencia una relación con la obra? ¿Se puede concebir esto por la esencia de la verdad hasta ahora aclarada?”¹²⁰

Estas preguntas nos conducen a la confrontación “dialéctica” de la verdad con la no-verdad, a través de la lucha entre el mundo (*Welt*) y la tierra (*Erde*), ya que la verdad mediante la

¹¹⁸ Confronto la traducción de Heidegger con la de García Gual. 205b: “Lo siguiente. Tú sabes que la idea de “creación” (poiesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artifices de éstas son todos creadores (poietai)” (Traducción de C. García Gual)

¹¹⁹ “Alles liegt darán, dass wir das Her-vor-bringen in seiner ganzen Weite und zugleich im sinne der Griechen denken. Ein Her-vor-bringen, ποιήσις, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen-und-ins-Bild-Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποιήσις. Die φύσις ist sogar ποιήσις im höchsten Sinne. Denn das φύσει Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z. B. das Aufbrechen der Blüte uns Erblühen, in ihr selbst (ἐν ἑαυτῷ). Dagegen hat das handwerklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z.B. die Silberschale, den Aufbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sonder in einem anderen (ἐν ἄλλῳ), im Handwerkr und Künstler” (*Die Frage nach der Technik* p. 11) Martin Heidegger *La pregunta por la técnica en Ciencia y Técnica* p. 78

¹²⁰ “Das Werkwerden des Werkes ist eine Weise des Werdens und Geschehens der Wahrheit. In deren Wesen liegt alles. Aber was ist die Wahrheit, dass sie dergleichen wie einem Geschaffenen geschehen muss? Inwiefern hat die Wahrheit aus dem Grunde ihres Wesens einen Zug zum Werk? Lässt sich dies aus dem bisher aufgethellten Wesen der Wahrheit begreifen?” (Holzwege p. 49) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos p. 96

patencia en la ocultación y des-ocultación se presenta en cuanto es. En este sentido, el ser-creado determina la presentación de la cosa que es la obra de arte y el ser-obra a través del traer-algo-delante (*Her-vor-bringen*) mantiene un estado de patente y abierto en cuanto pone al descubierto la verdad. En este punto, Heidegger hace hincapié con respecto al poner en ejecución la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) cuando justamente acontece a partir de la historicidad y en consecuencia en la apertura del mundo. En otras palabras, la verdad no devendría de un mundo separado y que se instancia en las cosas, sino que se instala (*einrichten*) y acontece en la patencia de la lucha que provoca la apertura y así una de sus maneras para ello es la operación de la verdad del ente que se patentiza.

No obstante, para que el ente se patentice deviene del combate entre el mundo (*Welt*) y tierra (*Erde*). Heidegger afirma que el acontecer de la verdad desgarrar al ente, ya que el ente emana, se origina desde la lucha. Es decir, la desgarradura que produce (*Her-vor-bringen*) el combate en relación con el recogimiento de la tierra (*Erde*) presenta la forma del ser-creado. En otras palabras, se podría afirmar que la tierra (*Erde*) “cosifica” y presentifica la esencia del ser-creado, lo lleva y lo conforma en el claro (*Lichtung*) de la verdad; y además determina su forma en lo patente. Pues, la tierra (*Erde*) al replegarse debido a la desgarradura y la apertura asienta al ente sobre la región de lo auto-ocultante. Aquí, afirma Heidegger, encontramos la confusión entre el ser-creado de la obra y el ser-acabado del útil, ya que como es evidente ambos son un ser-producido.

Ciertamente, la obra de arte se entiende como la producción de un artista; en otras palabras como el traer-al-frente (*Her-vor-bringen*) a partir de la operación de la τέχνη (y en consecuencia como se ha señalado arriba, la operación de la verdad). Sin embargo, a pesar de que parece obvio distinguir entre la producción de la obra de arte y la confección del útil, intentar hacer la distinción de las esencias de ambas actividades es muy difícil, porque tanto la actividad del artista y la del artesano tienen similitudes de comportamiento, así parece que encontrar la distinción a través de quien produce, según Heidegger, no parece viable. Heidegger se enfoca en la palabra τέχνη que ya hemos expuesto para establecer la distinción entre la esencia del traer-al-frente (*Her-vor-bringen*) y la de la confección; para así, desembocar en la relación entre el ser-creado y el ser-obra como vía de distinción del ser-útil. Sin duda, el ser-creado descansa en el ser-obra y a partir de la delimitación heideggeriana la

esencia de la obra pone en ejecución la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) que precisamente es obra. En otras palabras, el devenir-obra de la obra es un devenir del acontecimiento de la verdad y, también, la operación de la *τέχνη* como saber que pretende el des-ocultamiento.

Para Heidegger, la relación tanto del ser-obra y la verdad (*des-ocultamiento*) se “fundamenta” en el combate de la tierra (*Erde*) y mundo (*Welt*), lo cual parece llevarnos nuevamente a exponer que en el mencionado entre *vacío*, es decir, en el apropiamiento del claro (*Lichtung*) se patentiza lo patente y acontece la verdad, ya que la verdad, para Heidegger, es la oposición entre el alumbramiento y la ocultación que interacciona en la obra. Sin embargo, a pesar de que la puesta de ejecución de la obra desgarrar la confrontación tierra (*Erde*) y mundo (*Welt*) y descansa nuevamente su hacerse patente en la tierra, esta no termina por *gastar* la tierra, sino, como señala Heidegger, la pone en libertad¹²¹. En otras palabras, ejecuta la esencia misma de la verdad. Por el contrario, el ser-acabado del útil termina agotándose en el servicio.

“Ciertamente, a cada útil disponible en uso corresponde también el “que es” confeccionado. Pero este “que es” no aparece en el útil, al contrario, se desvanece en el servicio. Mientras más a mano está el útil, queda más disimulado que, por ejemplo, es tal martillo, y más exclusivamente se mantiene el útil en su ser-útil. En general, podemos advertir en todo existente que es; pero sólo es advertido para luego olvidarlo como habitual. Pero ¿qué puede ser más habitual que esto de que el ente es? Sin embargo, en la obra, esto de *que es* como tal resulta precisamente lo no habitual. El acontecimiento de ser-creación no sigue simplemente vibrando en la obra, sino lo que tiene de acontecimiento el que la obra sea como esta obra, proyecta la obra en torno y constantemente la tiene proyectada. Mientras más esencialmente se manifiesta la obra, más luminosa se hace la singularidad de que ella es y no que no sea. Mientras más esencialmente se manifiesta el empuje, más extraña y solitaria se hace la obra. En la producción de la obra radica este ofrecerse como “que es”¹²²”

¹²¹ Cfr. La noción de libertad expuesta por Heidegger en: *La esencia de la verdad* y posteriormente en *Serenidad*, la cual se comprende como un modo *auténtico* de la existencia del Dasein ante el llamado del acontecer del ser.

¹²² “Zwar gehört auch zu jedem verfügbaren und im Gebrauch befindlichen Zeug, „dass“ es angefertigt ist. Aber diese „Dass“ tritt am Zeug nicht heraus, im Gegenteil, es verschwindet in der Dienlichkeit. Je handlicher ein Zeug zur Hand ist, umso unauffälliger bleibt es, z. B. ein solcher Hammer ist, umso ausschliesslicher hält sich das Zeug in seinem Zeugsein. Überhaupt können wir an jedem Vorhandenen bemerken, dass es ist, aber dies wird, wenn überhaupt, auch nur vermerkt, um alsbald nach der Art des Gewöhnlichen vergessen zu bleiben. Was aber ist gewöhnlicher als diese, dass Seiendes ist? Im Werk dagegen ist dieses, dass es als solches *ist*, gerade das Ungewöhnliche. Das Ereignis seines Geschaffenseins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishafte, dass das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen. Je wesentlicher das Werk sich öffnet, umso leuchtender wird die Einzigkeit dessen, dass es ist und nicht vielmehr nicht ist. Je wesentlicher dieser Stoss ins Offene kommt, umso befremdlicher und einsamer wird

El siguiente paso en la argumentación de Heidegger es preguntar por el ser-creatura de la obra, ya que luego de la desgarradura que acontece por la producción (*Her-vor-bringen*), el ser-creatura se manifiesta como la forma, producto del combate y la apertura del claro (*Lichtung*). Sin embargo la realidad de la obra, según Heidegger, no se agota en el ser-creatura; ya que al encontrarse entificada la obra de arte se aparta del hombre, hacia una soledad que remite en la apertura al acontecer de la verdad. En consecuencia, esto provoca un cambio de actitud con respecto a las referencias habituales del mundo y la tierra, pues al dejar que la obra sea obra y percatarnos del claro (*Lichtung*), la contemplamos.

Así, tanto la producción (*Her-vor-bringen*) y la contemplación son necesarias para la existencia de la obra. Sin embargo, debemos precisar que la contemplación para Heidegger no es la apreciación o el conocimiento de la forma de la obra, sino el saber que permite abandonarse al hombre a la puesta en ejecución de la verdad y a la des-ocultación del ser. Esto nos remite al planteamiento inicial de lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte, la cual ante lo expuesto, no podría entenderse como algún tipo de representación de la conciencia o la estructura materia-forma de los útiles; sino como lo perteneciente a la tierra (*Erde*). No obstante, el carácter auto-ocultante de la tierra (*Erde*) que es totalmente pasiva, nos permite comprender a lo cósmico como el ente, emparentado con el útil, sobre el cual el ser-obra pone en operación la verdad. Entonces, la pregunta por la esencia del arte se enfoca en la comprensión de la realidad de la obra. Al determinar que la realidad de la obra como el ser-creatura pertenece a la creación (producción del artista) y a la contemplación, la esencia del arte necesariamente descansa en la correspondencia esencial de estos dos elementos.

En otras palabras, tenemos dos “mecanismos”: 1) La creación que produce una forma, lo cósmico (*Dinghafte*) que descansa en la tierra (*Erde*), es decir el acontecer del des-ocultamiento del ente. 2) El poner en marcha la obra (*Ins-Werk-Setzen*) y el acontecer de ser obra mediante la contemplación. Entre estos dos mecanismos descansa un *entre*: la nada (*das Nichts*), ubicada entre el devenir y el acontecer obra.

“¿Procede entonces la verdad de la nada? En efecto, si la nada se piensa como la mera negación del ente, y además éste se representa como aquel existente habitual que

das Werk. Im Hervorbringen des Werkes liegt dieses Darbringen des „das es sei“ (Holzwege pp. 53-54) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos pp. 102-103.

después, al estar ahí la obra, nace y perece como el único ente presuntamente verdadero. En lo existente y habitual nunca se puede leer la verdad. Más bien sólo acontece la apertura de lo manifiesto y el alumbramiento del ente cuando se proyecta la patencia y llega al estado de proyección. La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse.”¹²³

3.2. La verdad acontece al poetizar

XVII

Heráclito acentúa la exaltante alianza de los contrarios. Ve en ellos, en primer lugar, la condición perfecta y el motor indispensable para la producción de la armonía. En poesía ha llegado a ocurrir que en el momento de la fusión de estos contrarios surgiese un impacto sin origen definido cuya acción disolvente y solitaria provoca el deslizamiento de los abismos que transportan al poema de modo tan antifísico. Corresponde al poeta salir al paso de este peligro haciendo intervenir o bien un elemento tradicional de probada eficacia, o bien el fuego de una acción demiúrgica tan milagrosa que anule el trayecto de causa a efecto. El poeta puede ver entonces cómo se cumplen los contrarios —esos espejismos puntuales y tumultosos—, como *se personifica* su dinastía inmanente, siendo poesía y verdad, según sabemos, sinónimos.

René Char *Partición Formal*

Cuando Heidegger afirma que en la obra acontece la verdad, el ser-obra de la obra pone en operación la verdad en función, según nuestra posición, a los dos “mecanismos” que hemos señalado en el apartado anterior. Y en esto reside la esencia del arte como el poner en operación el acontecimiento de la verdad. Sin embargo, Heidegger hace una aclaración, ya que en un sentido se puede entender que el arte sería la fijación de la verdad en la forma; en otras

¹²³ “Dann entsteht die Wahrheit aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichts das blosse Nicht des Seienden gemeint und wenn dabei das Seiende als jenes gewöhlich Vorhandene vorgestellt ist, was hernach durch das Dastehen des Werkes als das nur vermeintlich wahre Seiende an den Tag kommt und erschüttert wird. Aus dem Vorhandenen und Gewöhnlichen wird die Wahrheit niemals abgelesen. Vielmehr geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird. Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem gedichtet wird“ (Holzwege p. 59) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* traducción Samuel Ramos p. 110.

palabras, que lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte se presenta como lo contemplado y ante el desgarrar de la Tierra (*Erde*) esto podría ser confundido simplemente como mera representación de la forma. Cuando la contemplación pone en operación la verdad a través del des-ocultamiento del ente presenta en la creación al acontecer de la verdad en relación de la obra de arte misma; no es, por tanto, una representación o una presentación de una determinada forma como lo ha propuesto la tradición. Esta descripción que entiende al arte como operación de la verdad, comprende al ente que es la obra de arte como un ente que posibilita la proyección y el alumbramiento de la verdad en un mundo abierto por el acontecimiento mismo de la verdad del ser. Así la verdad como la ocultación del ente (primer “mecanismo”) y como el alumbramiento del ente (segundo “mecanismo”); ambas acontecen en el poetizar, es decir que todo ente, que es una obra de arte, deviene hacia la verdad a través de la esencia de la Poesía (*Dichtung*).

“La esencia poetizante del arte hace un lugar abierto en medio del ente, en cuya apertura es distinto que antes. En virtud de la proyección puesta en operación, la desocultación del ente que se proyecta hacia nosotros, todo lo habitual y lo hasta ahora existente deja de ser ente por virtud de la obra. Lo habitual ha perdido la capacidad de ofrecer al ser como medida y de conservarlo. En este caso lo raro es que la obra de ninguna manera actúa sobre el ente existente hasta aquí por medio de conexiones causales. La acción de la obra no consiste en un efectuar. Se funda en un cambio que acontece por virtud de la obra, el cambio de la desocultación del ente y esto es decir del ser”¹²⁴

Sin embargo, dicha esencia de la poesía (*Dichtung*) no explica causalmente la relación entre el ente que es la obra y la apertura que provoca la operación de la verdad; sino el cambio que acontece en virtud de la producción (*Her-vor-bringen*) de la obra, la cual nos remite a la esencia de la técnica con el rasgo esencial del ser-responsable-de (*Wesen des Verschuldens*) y

¹²⁴ “Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, dass sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist wie sonst. Kraft des ins Werk gesetzten Entwurfs der sich uns zuwerfenden Unverborgenheit des Seienden wird durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unsein. Dieses hat das Vermögen, as Sein als Mass zu geben und zu wahren, eingebüsst. Dabei ist das Seltsame, dass das Werk in keiner Weise auf das bisherige Seiende durch kausale Wirkungszusammenhänge einwirkt. Die Wirkung des Werkes besteht nicht in einem Wirken. Sie beruht in einem aus dem Werk geschehenden Wandel der Unverborgenheit des Seienden und das sagt: des Seins” (Holzwege p. 59) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* tr. Samuel Ramos p. 111.

el dar-lugar-a (*Ver-an-lassen*)¹²⁵. Esto último remite a un sentido más originario y compete al acontecimiento del ser y no a la mera explicación causal.

No obstante, la afirmación heideggeriana de que la esencia del arte es poesía (*Dichtung*), no se debe entender someramente desde un punto de vista estrecho considerando que la proyección de este poetizar sea solamente imaginación y fantasía. La poesía (*Dichtung*) se entiende en un sentido amplio. No se pretende colocar a la literatura como especie general de las demás artes, sino que la poesía (*Dichtung*) refiere a la esencia del lenguaje. Sin embargo, para Heidegger como ya vimos en el primer capítulo, el habla no es una expresión oral o escrita que pretende ser comunicada, sino que el lenguaje es lo primero que lleva al ente hacia lo manifiesto. En otras palabras, la poesía (*Dichtung*) patentiza al ente porque es previa y es donde descansa la comprensión e interpretación de las cosas mismas.

La poesía (*Dichtung*) manifiesta al ente, llamando a su ser partiendo del ente mismo. De esta manera, la invocación se vuelve posteriormente revocación cuando el ente se oculta en la Tierra (*Erde*). La poesía (*Dichtung*) es el decir proyectante que traspasa tanto la Tierra (*Erde*) como el Mundo (*Welt*) y señala el entre: el claro (*Lichtung*). La poesía (*Dichtung*) es el decir de la verdad (des-ocultamiento).

Bajo esta perspectiva, Heidegger afirma que el lenguaje mismo es esencialmente poesía (*Dichtung*), ya que el habla es el primer acontecimiento mediante el cual el hombre abre el ente; es decir en el habla acontece la esencia de la poesía (*Dichtung*), porque a partir de ella se alumbró lo que es patente. Lo mismo ocurre en las demás especies del arte, como la arquitectura, la pintura, la escultura, donde el ente acontece y ya están regidas patentemente por el decir y el nombrar. Es decir, las demás especies de arte son maneras peculiares de abordar la verdad en la obra y alumbrar el ente, que ya ha acontecido anteriormente y sin advertencia en el habla.

Así, Heidegger señala que el arte como poner-en-obra-la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) es Poesía (*Dichtung*). Y advierte que no es solamente poética la creación de la obra, sino también la contemplación. De este modo, señala que la

¹²⁵ Cfr. Martin Heidegger „Die Frage nach der Technik“ pp. 9-11 en Martin Heidegger *Gesamtausgabe*. I. *Ableitung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main 2000.

esencia de la Poesía sostiene el acontecer del des-ocultamiento de la obra y el alumbramiento del *entre*. Esto permite a Heidegger afirmar que la esencia del arte es la Poesía (*Dichtung*), pero que la esencia de la Poesía (*Dichtung*) es la instauración de la verdad, porque subyace como aquello que posibilita lo proyectante en el mundo (*Welt*), la ocultación del ente en la tierra (*Erde*) y la posibilidad del alumbramiento del *entre*: claro (*Lichtung*) del acontecimiento de la verdad.

Aquí Heidegger entiende la instauración (*Stiftung*) de la verdad en tres sentidos como: ofrendar, fundar y comenzar, los cuales hacen referencia a tres modos de contemplación. Entonces el poner-en-operación la verdad (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit*), en el primer sentido, nos señala que la verdad de la obra de arte no puede ser comprendida por lo ya disponible, ni tampoco se comprueba o se deduce por lo que ya ha ocurrido. Entonces, la instauración es una superabundancia, una ofrenda. En el segundo sentido, Heidegger señala que la proyección de la poesía (*Dichtung*) no se encuentra situada en el vacío o en lo indeterminado, sino que se encuentra ya solventada en la proyección del existente (*Dasein*); es decir, en lo histórico. Así para Heidegger lo existente e histórico patentizan la tierra (*Erde*), sin embargo, ante el fenómeno ocultante de los entes de la tierra (*Erde*), la contemplación brinda a la primacía del mundo (*Welt*) la proyección que sostiene la instauración de la verdad en el sentido de fundamento, ya que el suelo donde se sostiene la apertura de la verdad de la obra no acontece en la nada, sino que toda creación es un extraer de un suelo común ya habitado por el existente (*Dasein*) en su historicidad.

“La instauración de la verdad no es sólo instauración en el sentido del libre ofrecimiento, sino a la vez instauración en el sentido de fundamento que funda. La proyección poética sale de la nada, en cuanto a que nunca toma su ofrenda de lo corriente y ya ahora ocurrido. Sin embargo, no sale jamás de nada debido a que lo proyectado por ella sólo es el destino mismo ya previamente contenido del existente histórico mismo (*Dasein*)”¹²⁶

En el tercer sentido de instauración, la ofrenda y la fundamentación, para Heidegger, tienen lo repentino de un comienzo. Sin embargo, este comienzo no hace referencia a lo primitivo,

¹²⁶ „Die Stiftung der Wahrheit ist Stiftung nicht nur im Sinne der freien Schenkung, sondern Stiftung zugleich im Sinne dieses grund-legen-den Gründens. Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in der Hinsicht, dass er sein Geschenk nie aus dem Geläufigen und Bisherigen nimmt. Er kommt jedoch nie aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zugeworfen nur die vorenthaltene Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist“ (Holzwege p. 63) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* tr. Samuel Ramos p. 116.

porque, según Heidegger, lo primitivo no tiene el salto ni el vuelo que brinda el ofrendar y el fundar. En otras palabras, lo primitivo no tiene futuro, porque no puede brindar más de lo que aprisiona; en cambio el comienzo hace referencia al salto (*Ur-sprung*) que realiza en función de lo aún no abierto, es decir no se autoencierra en lo dado como lo primitivo. El comienzo posibilita el aspecto “dialéctico” de lucha entre el ocultamiento y el des-ocultamiento. Por tanto, el acontecer de la verdad, donde la tierra (*Erde*) y el mundo (*Welt*) combaten; y finalmente, el *entre* del claro (*Lichtung*) es donde reposa el sentido ocultador-descubriente de la voz silente del ser.

“Siempre que el arte acontece, es decir, cuando hay un comienzo, se produce en la historia un empuje y ésta comienza o recomienza. La historia no se entiende aquí como una sucesión cualquiera de acontecimientos, por muy importantes que sean en la época. La historia es el emerger de un pueblo a la misión que le es dada como un sumergirse en el medio que le es dado”¹²⁷

3.3 ¿Por qué la obra arte y no otro fenómeno?

Recordemos que la conferencia de Heidegger, que estamos examinando, *El origen de la obra de arte*, no es un texto sobre estética, sino un acercamiento sobre la pregunta por la verdad (*Un-verborgenheit*) y el sentido del ser desde un fenómeno particular: la obra de arte. La pregunta que sigue es por qué el arte y no otro fenómeno. Heidegger citando a Nietzsche señala: “El fenómeno “artista” es aún el más transparente”¹²⁸. La investigación de Heidegger se propone preguntar por la esencia del arte ¿qué significa el “ser artista”? ¿por qué es lo “más transparente”? Consideremos que la apelación al artista y el examen a este fenómeno, desde la perspectiva de Heidegger, tiene como “objetivo” ofrecer mayores luces sobre su pregunta ontológica. Por ello, la característica que se resalta de “el ser artista” es el poder-producir.

¹²⁷ „Immer wenn Kunst geschieht, d.h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoss, fängt Geschichte erst oder wieder an. Geschichte meint hier nicht die Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten in der Zeit. Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes“(Holzwege p.64) Martin Heidegger *El origen de la obra de arte* p.117.

¹²⁸ Martin Heidegger *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino Barcelona 2005 p. 80

Antes hemos mencionado que la investigación de Heidegger sobre la obra de arte se sustenta en la interpretación de la palabra *poiesis*; la producción para Heidegger es siempre un traer-delante (*Her-vor-bringen*). Sin duda, el examen sobre este traer-delante debe partir del ente, que tiene más afinidad con este tipo de acercamiento: la obra de arte; y es el producto de la creación del “ser artista”. Recordemos que una de los argumentos iniciales de Heidegger es que solo hay ser del ente. La existencia (*Dasein*) es afectado por su relación con los entes que le rodean y en la preocupación (*Besorgen*) el ente que es una obra de arte. Precisamente, la interpretación de Heidegger sobre Nietzsche, dilucida la noción de la *voluntad de poder* como carácter fundamental del ente; para esta aclaración del asunto examinamos la obra de arte. La obra de arte tiene como esencia poner-en-obra la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) este fenómeno lo podemos entender mejor con un ejemplo. Supongamos que nos encontramos frente al *Moscóforo*; se sabe que la estatua es una de las obras más representativas de la escultura antigua de la Grecia Clásica. El muchacho porta al becerro sobre sus hombros, la posición hierática parece recordarnos lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte. La estatua es una cosa, es una cosa de piedra. Sin embargo, la estatua es una cosa producida que tiene la particularidad de ser una cosa creada como obra de arte. El artista desconocido que ha producido el *Moscóforo* tomó un pedazo de mármol del monte Himeto y trajo delante la imagen de un muchacho que lleva un becerro. Para la Historia del arte, el *Moscóforo* es una estatua que representa el período arcaico de la escultura griega clásica, se le clasifica como una estatua del tipo *kurós*, imagen de un varón joven, y tiene características similares a las *korés*: posición frontal, músculos tensionados, ojos en forma de avellana, sonrisa hiératica. Concluimos que la Historia del arte ha categorizado al *Moscóforo* como una obra de arte de la época arcaica de la escultura griega.

Sin embargo, en la interpretación anterior el *Moscóforo* no es comprendido desde el papel del creador, hemos evaluado solamente las características y propiedades que los observadores expertos de la Historia del arte examinan para categorizar al *Moscóforo* en su disciplina. Según Heidegger, el examen del artista es fundamental para la interpretación de la noción de *voluntad de poder* de Nietzsche.

De lo anterior, Heidegger puede afirmar que la noción de *producción* es ampliada, ya que la relación del producto de la creación del artista, la obra de arte, se amplía hacia los otros aspectos de la *voluntad de poder*: la religión, la política, la moral. En otras palabras, los dos “mecanismos” que describimos en el capítulo anterior se presentan en una relación ampliada con la totalidad del ente. Esta relación de producción ampliada nos permite, siguiendo los argumentos de Heidegger, equiparar la obra de arte como ser-obra producida y la noción de verdad como des-ocultamiento. Por ello, no se trata de un examen o apelación a valores estéticos, sino que la pregunta para Heidegger es ontológica. El ente producido que es la obra de arte es el ente más transparente para examinar cómo a partir de la latencia del ente se pone en operación en la verdad como des-ocultamiento.

Conclusiones

1. La crítica principal de Heidegger a la tradición con respecto a la noción de verdad se centra en la interpretación de la verdad como corrección (*Richtigkeit*), la cual para Heidegger no es originaria. Por esto, según Heidegger, la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) es pre-lógica y originaria. La tesis principal de Heidegger es que la verdad como corrección (*Richtigkeit*) se deriva de la verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*), ya que la interpretación de Heidegger de las nociones griegas: *logos*, *physis*, *aletheia* posibilita una re-lectura de la tradición filosófica y la propuesta metodológica para la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). De esta manera, Heidegger reinterpreta estas nociones griegas y comprende a la lógica como lógica filosofante, pues entiende principalmente a la palabra griega *logos* como *mostración*.

Así Heidegger realiza una re-interpretación de Aristóteles para sustentar su noción de verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*). Considerando que la tradición ha realizado un encubrimiento de la lectura de Aristóteles y una interpretación sesgada de la palabra *logos* como la enunciación de la proposición. Por ello, para la tradición el

lugar de la verdad pertenece a la enunciación de la proposición y el criterio de la corrección (*Richtigkeit*) con un estado de cosas. Además, esta re-interpretación de Heidegger es posible gracias a su búsqueda del sentido de la palabra *logos* en los fragmentos de Heráclito y Parménides.

2. La filosofía de Husserl a través de la intencionalidad y la intuición categorial influye decisivamente en la noción de verdad como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) de Heidegger. La intencionalidad es la estructura que permite comprender la relación entre la inmanencia y la trascendencia; y la intuición categorial ofrece el suelo para la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) y la reinterpretación de la palabra griega *logos* como mostración. Además, en el Seminario de Zähringen la postura de Heidegger afirma que Husserl no había tomado en serio la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), ya que él considera que primero la fenomenología debe fundamentar el *ser de la conciencia* y los *a priori* de la subjetividad. En este sentido, Heidegger concluye que para Husserl el *ser* siempre fue un *ser-objeto*. No obstante, es pertinente señalar que esta crítica puede ser apresurada si no se considera la bibliografía inédita y desconocida de Husserl.

La crítica de Heidegger que considera a la fenomenología reflexiva de Husserl con énfasis en lo teórico y con prejuicios modernos, para nosotros es somera; y no evalúa la discusión de fondo sobre la pregunta del como (*Wie*) en la fenomenología; es decir, finalmente nos encontramos ante dos acercamientos metodológicos que intenta colocarse en una posición más *originaria* que su rival. Sin embargo, la pregunta de fondo aún queda sin ser esclarecida ¿Es posible preguntarse por *el sentido del ser* sin describir previamente la formación de una *subjetividad trascendental*? ¿Es posible primero formar la *subjetividad trascendental* sin haber resuelto la pregunta por *el sentido del ser*? ¿Cuál es más originaria? ¿Cuál fundamenta a la otra?

3. La noción de mundo (*Welt*) en *El origen de la obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*) se entiende como la confrontación (*polemos*) entre Mundo (*Welt*) y Tierra (*Erde*); aquí es diferente a la noción de mundo (*Welt*) comprendida en *Ser y Tiempo*, ya

que en este texto es patente el denominado “giro” (*Kehre*). En esta confrontación la pregunta por el origen de la obra de arte se enfoca hacia lo más *originario*; es decir se pregunta por su esencia. La esencia de la obra de arte es poner en ejecución la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*). Esto significa que la obra de arte siempre es alegórica y oculta algo más allá de su patencia. Por ello, proponemos dos “vías”: 1) La creación que produce una forma, lo cósmico (*Dinghafte*) que descansa en la tierra (*Erde*), es decir el acontecer del des-ocultamiento del ente; 2) El poner en marcha la obra (*Ins-Werk-Setzen*) y el acontecer de ser obra mediante la contemplación. Entre estas dos vías descansa un *entre*: la nada (*das Nichts*), ubicada entre el devenir y el acontecer obra, donde acontece la verdad y “en consecuencia” el ser.



Referencias bibliográficas

- Aristóteles *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos 1983.
- Aristóteles *Tratados de Lógica (Órganon) II Sobre las interpretaciones, Analíticos primeros Analíticos segundos*. Traducción Miguel Candel Sanmartín. Editorial Gredos 1995.
- Gadamer, Hans-Georg *Verdad y Método*. Traducción Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Editorial Salamanca 1991.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Traducción: Dina V. Picotti C. Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger 2003.
- Heidegger, Martín. *Arte y Poesía*. Traducción de Samuel Ramos. Fondo de Cultura Económica. Segunda Edición. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México 1973.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* Traducción David Farrell Krell. Harper & Row, Publishers 1977.
- Heidegger, Martin *Caminos del Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial 2000.
- Heidegger, Martin. *Ciencia y Técnica*. Traducción de Jorge Acevedo. Editorial Universitaria 1984.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjua. Ediciones de Serbal. 1994.
- Heidegger, Martin *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Editorial Herder. 2007
- Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin. *Die Frage nach der Technik en Vörtrage and Aufsätze. Gesamtausgabe Band 7*. Verlag Günther Neske. 1954.

- Heidegger, Martin *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 21*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, Martin *.Hitos*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial 2000.
- Heidegger, Martin *Holzwege*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1972.
- Heidegger, Martín *Introducción a la Investigación Fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis 2006.
- Heidegger, Martín *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa 1997.
- Heidegger, Martin *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder 2005.
- Heidegger, Martin *.La lógica: la pregunta por la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial 2004.
- Heidegger, Martin *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducción de Alberto Ciria. Alianza Editorial Madrid 2007
- Heidegger, Martín. *Los problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trota 2000.
- Heidegger, Martin *La pregunta por la cosa. La doctrina Kantiana de los principios trascendentales*. Traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay. Editorial Sur. 1954.
- Heidegger, Martin *La pregunta por la cosa, sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Traducción José M. García Gómez del Valle. Editorial Palamedes España 2009.
- Heidegger, Martin *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino Barcelona 2005
- Heidegger, Martin *Off the Beaten Track*. Traducción de Julian Young y Kenneth Haynes. Cambridge University Press 2002.

- Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe - II. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944, Band 20. Klostermann. 1979.*
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo.* Traducción de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial: 2006.
- Heidegger, Martin *Sendas perdidas.* Traducción de José Rovira Armengol. Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.
- Heidegger, Martin. *Seminario de Zähringen.* Traducción de Oscar Lorca: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf> (Consultado 20/06/2014).
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo.* Traducción Jorge Eduardo Rivera. Editorial Sudamericana: 1997.
- Husserl, Edmund *Aufsätze und Vorträge (1922-1937) mit Ergänzenden texten.* Dordrecht. Kluwer, 1989
- Husserl, Edmund *.Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Traducción Antonio Zirión Quijano. Fondo de Cultura Económico 2013.
- Husserl, Edmund *Investigaciones Lógicas.* Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos. Revista de Occidente Madrid 1976.
- Husserl, Edmund *La filosofía como ciencia estricta.* Traducción de Elsa Tabernig Editorial Nova 1969.
- Jaeger, Werner *.Paideia: Los ideales de la cultura griega.* Traducción: Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Facultad de Juzgar.* Traducción Pablo Oyarzun. Editorial Monte Ávila Caracas 1992.
- Lafont, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger.* Traducción: Pere Fabra i Abat. Madrid: Alianza Editorial 1997.
- Natorp, Paul *Husserls "Ideen zu einer reinen Phänemologie"* en *Wege der Forschung* Band XL *Husserl* Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1973 pp. 36-60

- Platón *Diálogos III Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo. Editorial Gredos. 1992.
- Rizo-Patrón, Rosemary *Husserl en diálogo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Staiti, A. *The Ideen and Neo-Kantianism en Husserl's Ideen* Springer Science+Business Media Dordrecht 2013.
- Taminaux, Jacques. *Dialectic and difference Finitude in Modern Thought*. Editors/Translators: Robert Crease, James T. Decker. Humanities Press 1985.
- Tugendhat, Ernst. *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: Walter de Gruyter y Co. 1970.
- Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Traducción: María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico 2012.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo*. Traducción: Irene Borges-Duarte. Madrid: Editorial Trota 1997.