

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION  
POSTGRADO EN FILOSOFIA

VERDAD Y SENTIMIENTO EN SER Y TIEMPO  
DE MARTIN HEIDEGGER

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

AGUSTIN RODRIGUEZ V.

TUTOR: DR. ALBERTO ROSALES

MERIDA 14 DE JULIO DE 1992

*Adquirido por donación*

*Recepción en el mes de...*

SERBIULA - TULIO FEBRES CORDERO



B3279 H49R6

C.C.RECONOCIMIENTO-NO COMPARTIR

Dedicatoria:

A Siomara y Vanessa

Los amores de mi vida.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

2

**VERDAD Y SENTIMIENTO EN SER Y TIEMPO  
DE MARTIN HEIDEGGER**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

TRABAJO PRESENTADO PARA  
OBTENER AL TÍTULO DE MAGISTER  
EN FILOSOFÍA.

## LISTA DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

### Martin Heidegger:

- (G) Gesamtausgabe.  
 (HW) Holzwege.  
 (QMYOE) ¿Qué es Metafísica? y otros ensayos.  
 (SL H) Schelling y la Libertad humana.  
 (SyT) El Ser y el Tiempo.

### Otros Autores:

- (ADA) Acerca del Alma.  
 (CD) Conciencia y Dasein.  
 (CHIM) La Crítica de Heidegger al Idealismo moderno.  
 (DLV) De la Verdad (Question 16 de la Suma Teológica).  
 (GHP) El Giro del Pensamiento de Heidegger.  
 (KrV) Kritik der reinen Vernunft.  
 (MDC) La Metafísica de las Costumbres.  
 (Met) Metafísica de Aristóteles.  
 (MHCF) Martin Heidegger y la Crisis de la Filosofía Transcendental.  
 (TUD) Traszendenz und Differenz.

## INDICE

	Pág.
Introducción	1
Capítulo I. Meta y Camino de Ser y Tiempo	8
§1. El tema de la metafísica a partir de Arist. (Met. Gamma 1: el ente en cuanto tal o la entidad del ente. Diversas determinaciones de la entidad del ente por parte de la metafísica posterior.	10
§2. Los descubrimientos iniciales de Heidegger	14
§3. De los prejuicios metafísicos a la pregunta fundamental de la filosofía o pregunta por el Ser en general.	23
§4. El camino fenomenológico-hermeneúatico de la obra.	28
Capítulo II. Dasein y Verdad.	34
§5. Rasgos fundamentales del Dasein.	35
§5 a) Crítica de Heidegger a la inmanencia de la Subjetividad a partir de la idea husserliana de la intencionalidad. El estar fuera de sí y la noción de existencia del Dasein.	36
§5 b) Crítica a la distinción moderna entre cosa en sí y aparición; el Dasein está fuera de sí	

	frente a las cosas mismas.	46
§5 c)	El estar fuera de sí se extiende también hacia el pasado y el futuro. La dimensión temporal del estar fuera de sí: Dasein.	49
§5 d)	El estar fuera de sí ante los entes se funda en la comprensión de Ser: el Ser-en-el-mundo. Verdad de los entes y verdad del Ser.	52
§6.	La idea del alma como sujeto e interior y su conexión con la verdad como concordancia. Crítica de Husserl a la conciencia imagen. Su teoría de la verdad como concordancia de la cosa consigo misma. Reinterpretación heideggeriana de esta crítica a la concordancia.	57
§7.	La noción de verdad como des-cubrimiento y su justificación.	72
§8.	Extensión del carácter de verdad y/o No-verdad a otros fenómenos aparte de la e-nunciación, en Husserl y en Heidegger. Transición al tema del sentimiento.	80
Capítulo III.	El sentimiento como forma particular de la verdad y de la No-verdad.	87
§9.	El modo de hacer patente peculiar al sentimiento en contraste con las otras estruc-	

turas del Dasein.	89
§10. Los fenómenos hechos patentes por el sentimiento.	99
§11. Verdad y No-verdad en el sentimiento.	106
Bibliografía	120

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)



## INTRODUCCION

Para los griegos, la verdad no sólo se encontraba en el λόγος sino también en fenómenos distintos a éste, incluso con más originalidad. En Aristóteles, por ejemplo, tanto la percepción de los sensibles comunes (movimiento, tamaño etc) como la de los sensibles por accidente pueden ser verdaderas o falsas; más aun, la percepción de los sensibles propios (color, sonido, etc) es siempre verdadera (Cfr, ADA, libro III, caps I y III). Verdadero es también para Aristóteles el puro νοεῖν, el intelecto intuitivo, que aprehende las determinaciones más simples del Ser de los entes en cuanto tales (esencias). El νοεῖν nunca puede engañar o ser falso; a lo sumo, puede no intuir (ἀγνοεῖν) tales determinaciones. Junto a la αἰσθησις (percepción de los sensibles propios), el νοεῖν constituye el fenómeno más originario de la verdad (Cfr, SyT, 247).

Sin embargo, ya en Santo Tomás de Aquino, tiene lugar una especie de encogimiento o restricción de la comprensión griega de la verdad, de suerte que ésta se reduce en él, aun cuando no totalmente, a la enunciación. Para ese pensador, sólo la enunciación es "propriadamente" verdadera. ".....hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce "lo que una cosa es" " (DLV, 436, 437). Santo Tomás mantiene la misma definición de la verdad de la enunciación, propuesta por Isaac de Israel (siglo X), en su libro "De definitionibus". Esa

definición reza así: ".....veritas est adaequatio rei et intellectus"; ".....la verdad es la adecuación entre el entendimiento y las cosas" (ibid, 435).

A partir de Santo Tomás, la amplitud y originariedad del concepto griego de verdad llegan a ser definitiva y radicalmente desconocidas. Así, vemos que es peculiar de la filosofía moderna ubicar el lugar de la verdad "exclusivamente" en el pensar, y por cierto, en un modo de éste, a saber: en el juicio. Ni los conceptos aislados, ni la sensación son ya verdaderos o falsos. Así mismo encontramos que en esa filosofía la verdad es la concordancia (adecuación) del juicio con las cosas.

Kant nos ofrece una muestra representativa de esta concepción moderna de la verdad. El nos dice: "La definición del nombre verdad, según la cual ésta sería la conformidad del conocimiento con su objeto, es admitida y presupuesta en esta obra ....." (Krv, A58, 14-17). Además, en Kant, verdadero o falso es únicamente el juicio (Cfr, ibid, A293, 21-24). Si bien Kant, en su deducción trascendental de las categorías (conceptos puros del entendimiento), nos muestra la "validez objetiva" de éstas, es decir, la "coincidencia" o referencia de esos conceptos con objetos en general (Cfr, ibid, §13, §14), para él las representaciones aisladas no son ni verdaderas ni falsas; pues estas por sí mismas no constituyen conocimientos, esto es, juicios (Cfr, ibid, A97, 10-13). Lo mismo cabe decir de las sensaciones. Los sentidos nunca se

equivocan, "pero no porque siempre juzguen exactamente, sino porque no juzgan en modo alguno" (ibid, A293, 19-20). Más aun, la sensibilidad en tanto influye inadvertidamente en la acción de juzgar del entendimiento, es la fuente del error (Cfr, ibid, A294, 4-10). No obstante, las sensaciones, en tanto materia de los fenómenos, constituyen un elemento esencial del conocimiento. Esta afirmación empero no puede hacerse extensiva a todo lo subjetivo de nuestra sensibilidad.

Para Kant, la sensibilidad es explicable mediante lo subjetivo de nuestras representaciones, que no sólo puede referirse a un objeto para conocerlo, como es el caso de las sensaciones y de la intuición pura, sino que también puede no ser en lo absoluto un elemento del conocimiento. Esto último es, según Kant, lo que ocurre con el sentimiento ".....se llama sentimiento a la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una representación, porque ambos contienen lo meramente subjetivo en relación con nuestra representación y ninguna referencia a un objeto para su posible conocimiento (ni siquiera para el conocimiento de nuestro estado)" (VIDC, 14). En Kant, el sentimiento es pues concebido como algo subjetivo que nada aporta para el conocimiento ni de lo "afectante" (objeto) ni de lo "afectado" (Sujeto). A lo sumo, él solo registra estados de ánimo que pueden presentarse de manera pasajera en el interior del Sujeto, que por su parte es algo que permanece.

En términos generales, esta noción del sentimiento es característica de la edad moderna; ella está íntimamente ligada a la subjetividad como immanencia. Precisamente, cuando se insiste en que los sentimientos no tienen ninguna función en el conocimiento, al menos en sentido "positivo", es en esa época; pues en ésta, la immanencia de la subjetividad es puesta de relieve de manera más tenaz. Para la metafísica de la subjetividad, el sentimiento está meramente encerrado en el interior del sujeto, sin siquiera referirse a los objetos que permita o contribuya a conocerlos, de tal manera que el sentimiento sólo muestra estados de ánimo tales como la alegría, la tristeza, el odio, el amor, etc, presentes en el sujeto. En tanto que el sentimiento nada ofrece pues para el conocimiento, y en tanto que es únicamente a éste al que atañe la verdad, así, para la filosofía moderna, el sentimiento carece de verdad o falsedad. Pero ¿Carece en realidad el sentimiento de verdad o falsedad? La respuesta a esta pregunta es en Heidegger negativa.

En Heidegger, aun cuando el sentimiento no constituye por sí mismo un modo de conocimiento, no por ello deja de ser una forma de verdad, que por demás resulta ser aun más fundamental que la verdad del conocer. Esta nueva comprensión del sentimiento, opuesta de manera radical a la de la edad

moderna, descansa básicamente en la concepción que Heidegger tiene del Ser del hombre (Dasein <sup>1</sup>) y de la verdad.

Heidegger supera la concepción moderna del Ser del hombre (sujeto) como interior. Él muestra que la estructura del Ser del hombre no es la inmanencia de la subjetividad sino más bien un estar siempre ya "fuera". El Da-sein no está pues "encerrado" dentro de un interior, ocupándose de sus propios contenidos y "enterándose" de las cosas "exteriores" a través de éstos; antes bien, él es primariamente un "estar patente" (des-cerrado) frente a las cosas mismas del mundo sin la mediación de esos supuestos contenidos. Por otro lado Heidegger interpreta la noción griega de la verdad (ἀ-λήθεια) como "des-cubrimiento" y con ese sentido la adopta. Así, la verdad de la enunciación no es comprendida por él como concordancia de ésta con la cosa a la cual se refiere, sino como descubrimiento de la cosa tal como ella misma es. Pero el Dasein no sólo se comporta como descubridor cuando conoce sino también en cualquier otro comportamiento. La comprensión de la verdad como descubrimiento le permite ver pues a Heidegger que en todo comportamiento hay verdad (o falsedad). Además, para Heidegger el fundamento ontológico del ser descubridor del Dasein es más originariamente verdadero. De esta manera, el Ser del Dasein en tanto estar patente constituye

---

<sup>1</sup> Dasein es una palabra alemana empleada por Heidegger para designar al Ser del hombre.

el fenómeno más originario de la verdad. Verdad es en sentido originario estar patente.

Una vez destruida la concepción moderna de la conciencia como interior, ya no se puede considerar a los estados de ánimo como algo "encerrado"; ya el sentimiento no puede ser simplemente algo subjetivo dentro de un interior. Esto da pie para interpretar al sentimiento de una manera distinta a la de la filosofía moderna, en especial en lo que concierne a la conexión del sentimiento con los entes de mundo. Por otra parte, para Heidegger los sentimientos no son estados pasajeros que "pueden o no" presentarse en el hombre, sino que éste se encuentra "siempre ya" en un temple de ánimo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Heidegger interpreta al sentimiento como un elemento esencial de la constitución del Ser del Dasein. Es decir, para él, el sentimiento es un modo originario y constante en el que el Dasein está "fuera" ante los entes del mundo. Pero este estar fuera en tanto es un estar patente es justamente el fenómeno más originario de la verdad. Así, el sentimiento es para Heidegger una forma fundamental de la verdad. El hace patente al Ser del hombre. Pero a la vez, el sentimiento en su estar fuera es descubridor de los entes del mundo. De acuerdo con Heidegger, el sentimiento no sólo hace patente pues lo "afectado" sino que también descubre al mismo tiempo lo "afectante".

La presente investigación está destinada a poner de relieve la comprensión, que Heidegger tiene en "Ser y tiempo", del sentimiento como forma de verdad (y de No-verdad). En un primer nivel, el trabajo está estructurado en tres capítulos. El primer capítulo, que lleva por título "Meta y camino de Ser y tiempo", tiene por finalidad básica la exposición del proyecto y de los supuestos más fundamentales de "Ser y tiempo", con lo cual ofreceremos el contexto conceptual en el cual se mueve nuestra investigación. De seguidas, en "Dasein y verdad" (capítulo II), consideraremos la comprensión heideggeriana del Ser del hombre y de la verdad. Justamente en esta consideración, veremos que el Ser del Dasein es el fenómeno más originario de la verdad y que el sentimiento es un constitutivo esencial de ese Ser. Así, allí será ya declarado al sentimiento como forma fundamental de la verdad. Pero, en vistas al propósito de nuestra investigación, esa comprensión del sentimiento deberá ser desarrollada explícitamente. Esto último es lo que haremos en el capítulo final denominado "El sentimiento como forma particular de la verdad y de la No-verdad".

## CAPITULO I

### Meta y Camino de "Ser y Tiempo"

Aristóteles hizo expresa por primera vez la pregunta que la filosofía ya se había hecho implícitamente desde su mismo comienzo, y la formuló así: ¿qué es el ente en cuanto tal?. Para él, la filosofía primera (metafísica) tiene por objeto material al ente en cuanto tal, de tal manera que ella debe preguntar por lo que éste es. Al plantearse la pregunta por lo que es el ente en cuanto tal, Aristóteles pregunta implícitamente por el Ser del ente y responde señalando su causa, éste es, el "Eidos". Al igual que él, la metafísica posterior determina lo que es el ente en cuanto tal a través de otro ente que funge como causa o fundamento de los entes en general. La metafísica muestra así una confusión entre Ser y ente, de la cual el Heidegger temprano se percata en sus estudios de la historia de la filosofía. El filósofo alemán, además de proponer la tesis de la diferencia entre Ser y ente, sostiene otras tesis importantes vinculadas con la anterior: Ser y ente son comprendidos por el hombre de diversas maneras; el Ser es comprendido a partir del tiempo; sin embargo, Heidegger sostiene a la vez el olvido del Ser en la historia de la metafísica. Una de las manifestaciones de este olvido es la omisión de la pregunta por el Ser, omisión que es alentada por prejuicios metafísicos. A partir de la discusión de éstos y mediante el señalamiento de que esa pregunta es la más fundamental de la

filosofía, Heidegger hace ver la necesidad de preguntar expresamente de nuevo por lo que es el Ser. El Ser y su verdad son precisamente los "objetos" centrales de "Ser y Tiempo". Para investigar esos "objetos", Heidegger toma el siguiente camino: el Ser debe ser buscado en la comprensión humana; debe ser interpretado mediante el método investigativo que es la fenomenología. La interpretación debe tratar de hacer explícito al Ser. Ella desarrolla las distintas tesis que hacen de supuestos desde el mismo comienzo de "Ser y Tiempo", y las confronta con los fenómenos mismos.

Nuestro capítulo se dedicará a dar cuenta de lo antes expuesto de acuerdo con la siguiente disposición: § 1. El tema de la metafísica a partir de Arist. Met. Gamma 1: el ente en cuanto tal o la entidad del ente. Diversas determinaciones de la entidad del ente por parte de la metafísica posterior. § 2. Los descubrimientos iniciales de Heidegger. § 3. De los prejuicios metafísicos a la pregunta fundamental de la filosofía o pregunta por el Ser en general. § 4. El camino fenomenológico-hermeneú-tico de la obra.

§ 1. El tema de la metafísica a partir de Arist. Met. Gamma 1: El ente en cuanto ente o la entidad del ente.

Diversas determinaciones de la entidad del ente por parte de la metafísica posterior.

En el libro alfa 1 (981b27) de la "Metafísica", Aristóteles ha caracterizado a la sabiduría como la ciencia de las causas primeras, ésto es, de las causas más universales. En conexión con esta definición de la filosofía primera o metafísica, el Estagirita determina aquello de lo cual las causas son causas: "y de éstas <sup>1</sup>, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la ciencia universal" (Met, α2, 982 a 21). Es decir, el que posee la ciencia de los universales tiene la propiedad de conocerlo todo, de tal manera que a la pregunta ¿de qué son causas esas causa primeras que son buscadas por el filósofo?, habría que responder conforme a Aristóteles: tales causas son causas de "todo". Así pues, la filosofía es un saber acerca de las causas primeras y más altas, es decir, acerca de las causas que abarcan todo.

Pero, ¿qué es todo?, ¿Qué se puede decir de todo? Lo que se puede predicar de todo es que "es", de tal suerte que el que conoce las causas primeras conoce todo lo que es, es decir, el ente. Las causas son pues causas del ente.

<sup>1</sup> Aristóteles se está refiriendo aquí a las ideas que se tienen acerca de la sabiduría y de los sabios.

A partir de éste último señalamiento, resulta razonable que Aristóteles haya propuesto esta otra definición de filosofía: "Hay una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (Met, Γ1, 1003 a 21). La filosofía es la ciencia del ente en cuanto tal. El filósofo debe preguntarse ¿qué es el ente? Pero, en tal pregunta, con la expresión "ente" no se alude a éste o áquel ente única y primariamente. La pregunta tampoco inquiere acerca del ente respecto a ésta o aquella determinación en él, sino que lo hace por el ente en cuanto tal, es decir, por el ente en general, o también, usando el lenguaje del Heidegger posterior a "Ser y tiempo", por la entidad (Seiendheit) del ente. En el mismo libro gamma 1 y en otras partes de la "Metafísica" <sup>1</sup>, el preguntar por el ente en cuanto tal es mostrado por Aristóteles como el filosofar más propio. (Cfr. G 33, 10) <sup>2</sup>. Otras ciencias distintas a la filosofía tratan acerca del ente pero no en tanto ente. Antes bien, consideran al ente respecto de otras determinaciones particulares que se le añaden. Por ejemplo, el ente puede ser considerado en tanto movido o en tanto viviente etc.

Por lo dicho hasta ahora, se dispone de dos definiciones de filosofía, la formulada en alfa 1 y la precedente. Ambas definiciones se nos muestran ya relacionadas mediante lo

<sup>1</sup> Por ejemplo, en Met Γ 2 y E 1

<sup>2</sup> Nos referimos a la Gesamtausgabe por medio de su correspondiente abreviatura G, más el número del volumen y de la página. Por ejemplo en este caso se trata del volumen 33 y de la página 10.

señalado en alfa 2. A fin de precisar su significación, valga la siguiente indicación.

Cuando uno pregunta ¿Qué es la recta?, uno no quiere que le respondan "la recta es la recta". Lo buscado con la pregunta no es la recta sino algo distinto de ella, por ejemplo, la recta es el conjunto de puntos que poseen una propiedad determinada. De manera análoga, cuando se pregunta ¿Qué es el ente?, no se desea la respuesta: el ente es el ente, sino que se busca otra cosa, a saber, lo que el ente es; para Aristóteles "lo que el ente es" es la causa. Así pues, las dos definiciones de las cuales disponemos no son redundantes. Ellas se complementan. La definición propuesta en gamma 1 apunta a aquello que es el objeto material de la filosofía primera, a saber, el ente, que como hemos visto debe ser considerado en tanto él mismo. La otra apunta a aquello que uno busca, ésto es, la causa.

Por otra parte, Aristóteles considera diversos tipos de entes. De nuevo en la "Metafísica", se dice: "τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς" <sup>1</sup>. La frase quiere decir: El ente se dice de múltiples maneras. Conforme a la interpretación de Heidegger sobre Aristóteles <sup>2</sup>, tal diversidad deber ser tomada como diversidad del ente "en cuanto tal". Además, Heidegger destaca dos significaciones de la frase citada, una amplia y otra estrecha. En la significación amplia, el "πολλαχῶς", ésto es, el "de múltiples maneras", es

<sup>1</sup> Por ejemplo en Met Γ 2, E 2 y Z 1

<sup>2</sup> Cfr ésto y lo que resta del párrafo con el capítulo 1 de G 33

tomado en el modo como habitualmente se hace. Según este modo, el *πολλαχῶς* en que se dice el ente alude a cuatro maneras del mismo : Ente en la manera de las categorías (*κατηγορίαι*), ente como potencia (*δύναμις*) y acto (*ἐνέργεια*), ente en tanto lo verdadero (*ἀληθές*) o lo falso (*ψεῦδος*), y finalmente, ente por accidente (*συνβεβηκός*). En la significación estrecha, el "*πολλαχῶς*" se refiere a la diversidad del ente en el sentido de las categorías. Ahora la multiplicidad de maneras en que se dice el ente consiste en las distintas categorías. De éstas, Aristóteles considera a la *οὐσία* (Substancia) como la primera categoría. Las razones de tal consideración son dos. Por un lado, las categorías que no son la *οὐσία* no tienen significación por si mismas sino en relación "con" la *οὐσία*; por otro, esas categorías en tanto "entes" tampoco "son" por si mismas sino con la *οὐσία*. La *οὐσία* es pues la primera entre las categorías. Pero no solo esto. Según Heidegger, la primera categoría también es el primer ente respecto a la diversidad de los entes tomada en la significación amplia. Cualquiera sea pues la significación bajo la cual los entes se consideren, ellos están referidos a un ente primario que es la *οὐσία*.

En vista de esta preeminencia de la *οὐσία* sobre los restantes entes, el preguntar más propio de la filosofía experimenta una reducción. En tanto que los diversos tipos de entes están referidos a la *οὐσία*, la pregunta ¿Qué es el ente? se reduce a la pregunta ¿Qué es la *οὐσία*?. Y puesto que, como hemos visto, lo buscado con la pregunta por el ente es la causa de éste,

tal pregunta exige que se señale en primer lugar cuál es la causa de la οὐσία.

Aristóteles busca las causas de la οὐσία y determina que tales causas son la materia (ὕλη) y la forma (Εἶδος). De las dos, el filósofo pregunta cual es la verdadera causa del ente. El responde, el "Εἶδος".

De la misma manera que Aristóteles, la Metafísica posterior ha respondido la pregunta por la entidad del ente mediante otro ente que hace de causa o fundamento de los entes en general.

En el curso de la filosofía, diverso ha sido lo que la Metafísica ha establecido como entidad del ente: La Idea, el Εἶδος, lo Uno, el Deus, el Sujeto (Subiectum), la Subjetividad, el Sujeto absoluto, etc.

El Heidegger temprano descubre sin embargo en esa pregunta guía de la filosofía, algo que no se había puesto de relieve hasta entonces y que juega un papel central en su filosofía, a saber: la diferencia ontológica.

## § 2. Los descubrimientos iniciales de Heidegger.

En la filosofía ha sido usual igualar Ser y ente, de tal suerte que ha reinado la confusión respecto a la distinción existente entre ambos. A menudo la filosofía habla del ser cuando

en realidad se refiere al ente y, a la inversa, mienta al ente pero con eso lo que hace es aludir al Ser. Uno de los hallazgos más importantes de Heidegger y al par de la filosofía es el de la diferencia ontológica. Heidegger ha puesto de relieve por primera vez de manera expresa que Ser no es ente. La tarea de mostrar la distinción de Ser y ente, lo que incluye comprender la relación entre ambos, ha sido constante en toda la trayectoria de su pensamiento. Nos limitamos aquí a bosquejar la mencionada distinción y ante todo lo haremos desde la mirada de "Ser y tiempo". Junto con esto presentaremos, a partir de la misma mirada, otros descubrimientos importantes del filósofo que están en estrecha conexión con el anterior. Comencemos por mostrar algunos rasgos significativos sobre el ente y el Ser.

www.bdigital.ula.ve

El ente es algo que nos es familiar. Experimentamos y comprendemos al ente fácil y constantemente. Por ejemplo, este lápiz con el que escribo es un ente. También lo es el sonido que produce el lápiz cuando escribo. De mi contorno inmediato podría mencionar múltiples entes que se muestran distintos unos de otros. Las menciones mismas que haga del ente en cuanto tales menciones son también entes. Yo mismo soy un ente en medio de estos entes. Así "entes llamamos a muchas cosas y en distinto sentido." (SyT, 16).

El Ser por su parte, al contrario del ente, es aquello que no se muestra, que permanece oculto inmediata y

comúnmente. (Cfr, *ibid.*, 46) Pero oculto no significa aquí totalmente oculto. Por ende, tampoco quiere decir no comprendido. El Ser en tanto oculto también es comprendido por el hombre pero "en cierto sentido". Conforme a Heidegger, el hombre <sup>1</sup> comprende siempre ya lo que quiere decir Ser. Del Ser constantemente disponemos. "En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a si mismo, se hace uso del término "Ser" y el término es comprensible "sin más". Todo el mundo comprende ésto: el cielo "es" azul; yo soy una persona de buen humor, etc." (*ibid.*, 13). En estas oraciones, el término "Ser" es obviamente empleado con distintos significados. Disponemos pues de una comprensión del sentido de la palabra "Ser" como estructura de nuestro Ser, palabra que puede ser usada en distintas significaciones conforme al caso. Tal comprensión, patente en el lenguaje común, es calificada por Heidegger "vaga y de término medio". El Ser es comprendido por ella "en cierto sentido", ésto es, de manera atemática. La comprensión de Ser vaga y de término medio comprende al Ser pero no lo desarrolla conceptualmente. Cabe señalar además que los hombres no somos libres para decidir entre comprender o no al Ser. La comprensión de Ser vaga y de

---

<sup>1</sup> En "Ser y tiempo", Heidegger distingue dos tipos de entes: Los entes que comprenden Ser (hombres) y aquellos que no lo comprenden (los utensilios y las cosas). Entre ambos tipos de entes existen los entes vivientes que no son propiamente ninguno de los extremos.

término medio es algo que acaece en y con nosotros. Ella es un factum (Cfr, ibid, 15).

Heidegger no sólo encuentra al Ser en el lenguaje común sino también en las preguntas y, más en general, en el lenguaje de la filosofía. Parménides nos dice: "El Ser es lo uno" (G 33, 31). Platón llama εἶναι (Ser) a la οὐσία y εἶναι-οὐσία a la Idea. Aristóteles también habla del ser, al referirse al ente en cuanto tal. Cuando se considera este último, lo que se puede y debe decir es: "El ente es. Lo que hace al ente ente es el Ser. Por tanto cuando Aristóteles habla de la multiplicidad del ente en tanto ente entonces mienta la diversidad del despliegue del Ser del ente" (G 33, 14). Por la misma razón, en el filosofar o preguntar más propio se hace presente el Ser. El Ser también es encontrado en la Escolástica aristotélica. Para ésta la ἐνέργεια es Ser en sentido del Acto. No hay duda pues de que los filósofos han conocido y hablado acerca del Ser.

Así como comprendemos al ente en distintos sentidos, vemos ahora que lo mismo ocurre con el Ser. "Tanto el Ser como el ente son comprendidos por el hombre de diversas maneras". Pero ambos son comprendidos sin ser diferenciados. Aun cuando la filosofía ha hablado sobre el Ser, como ya se señaló, ella no ha tenido claridad acerca de esa distinción. En lo que sigue pasamos a examinarla.

Según la interpretación de Alberto Rosales en su libro "Transzendenz und Differenz" (La Haya, 1970) acerca de la diferencia ontológica en "Ser y Tiempo" y otras obras de esa misma época, Heidegger piensa esa diferencia como la alteridad entre el Ser en tanto verdad (potencia, estar descubierto etc) y el ente en tanto lo verdadero (lo potente, lo descubierto, etc). Esa diferencia no es una distinción puesta por el entendimiento humano entre dos cosas, sino ella designa un acontecimiento trascendental del Ser del hombre, en el cual Ser y ente se contraponen uno al otro en tanto se posibilitan uno al otro y a la vez insisten en su independencia uno frente al otro. Esa concepción de la diferencia ontológica está sugerida en pasajes dispersos de "Ser y Tiempo", así como en el tratado "Sobre la esencia del fundamento".

El Ser no es ni este ni aquel ente. Tampoco es la suma de todos los entes. El Ser es previo a la totalidad de los entes, que es resultado de la suma de ellos, pues tal suma debería iniciarse en un primer "ente" y no podemos referirnos a un ente sin antes referirnos al Ser (Cfr, G 33, 20-22).

Entre Ser y ente existe una estrecha afinidad sin que ellos sean lo mismo. No hay Ser sin ente. "Ser es en cada caso el Ser de un ente". (SyT, 18). El Ser, por decirlo así, no está libre del ente, antes bien, pertenece al ente como algo que le constituye. Además, no hay Ser sin comprensión humana, pero si

ente. Por ende, puede haber ente sin Ser. Sin embargo, en tanto se da Ser, el ente participa de él y es determinado por él. "El Ser es 'aquello' que determina a los entes en cuanto entes, aquello en dirección a lo cual los entes como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El Ser de los entes no es él mismo un ente". (ibid, 15). El ente es comprendido a partir del Ser, el cual funge como su sentido. Sólo si se comprende previamente al Ser, puede el ente ser comprendido. El Ser es condición de posibilidad de la aparición del ente para el hombre. Gracias a la aparición previa del Ser, el ente aparece de una manera determinada. Pero el Ser las más de las veces nos aparece en retirada esto es, ocultándose, en favor de la aparición inmediata del ente.

De lo expuesto hasta ahora en este parágrafo es destacable: Ser y ente son comprendidos por el hombre de diversas maneras; la metafísica habla del Ser pero no lo diferencia del ente; Ser no es en efecto un ente. Además de estos hallazgos, Heidegger ha descubierto que el Ser es comprendido e interpretado por el hombre en vista del tiempo, aunque de manera no explícita. (Cfr, ibid, 27). Heidegger ha obtenido esta tesis fundamentalmente de sus interpretaciones de la historia de la filosofía.

En primer lugar, nos muestra que la ontología antigua ha comprendido al Ser como presencia, ésto es, a partir de un modo determinado del tiempo, a partir del presente. Para los

antiguos, el sentido del Ser es  $\pi\alpha\rho\omicron\nu\sigma\iota\alpha$  u  $\omicron\nu\sigma\iota\alpha$ , cuyo significado es presencia. Los griegos comprenden pues al Ser a partir del tiempo, pero sin conciencia expresa de ello.(Cfr, *ibid*, 35 y 36). Cabe agregar aquí que tal concepción griega del tiempo como presencia ha prevalecido como tendencia en la tradición filosófica occidental.

Lo anterior no es el único testimonio en favor de la tesis de Heidegger. Se pueden mostrar textos con los cuales atestiguarla de distinta manera. Consideremos por ejemplo la ontología platónica, decisiva para el estudio de toda la metafísica occidental. En la parte final del diálogo "Cratilo", Sócrates se plantea el problema de qué ocurriría si las ideas, si lo bello en sí se encontrara en un flujo continuo. En ese caso no se podría nombrar algo, porque cuando uno tratara de nombrarlo desaparecería. No se podría conocer algo, ya que no se puede conocer lo que esta desapareciendo continuamente. Lo que se tratara de conocer no existiría. Tampoco existiría el cognoscente. En este contexto, Platón menciona la importante palabra  $\mu\epsilon\nu\alpha\nu$ , que quiere decir, permanecer. Lo que algo es, la idea, permanece, lo cual es una determinación temporal.

Otro importante testimonio que encontramos en Platón, yace en la alegoría de la línea en "La República". Allí se ve como los entes son distinguidos unos de otros en vista de su constancia y presencia. El tiempo desempeña en esa obra, de una manera implícita, la destacada función de servir como criterio de

clasificación de los entes. Pero no sólo en Platón ésto es así. Ello está presente a lo largo de la historia de la metafísica. (Cfr, SyT, 28).

Sin embargo, dentro de la historia de la metafísica, Kant representa una especie de excepción, en el sentido de que en su doctrina del esquematismo, se hace patente "de manera explícita", pero aún "sin total claridad", que el Ser es comprendido a partir del tiempo. "El primero y único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la temporalidad [Temporalität] <sup>1</sup>, es Kant". (ibid, pág 33). Kant muestra cómo la significación que tienen las categorías, ésto es, las determinaciones de todos los entes en tanto objetos, es temporal. Es decir, para poder aplicar las categorías a las apariciones, ellas tienen que ser interpretadas dándole a cada categoría una significación temporal; por ejemplo, la cantidad es aquello que resulta de una síntesis "sucesiva" de unidades homogéneas. La cualidad es la diferencia que existe entre el tiempo vacío y el tiempo lleno. Ella es la presencia de algo en el tiempo, etc.

Con nuestra anterior referencia a Kant damos por terminada la verificación de la tesis de Heidegger bajo consideración. Ese testimonio y los anteriores nos muestran ya

---

<sup>1</sup> "La temporalidad [Zeitlichkeit] es la condición de posibilidad de la comprensión del ser general. Ser es comprendido y concebido a partir del tiempo. Cuando la temporalidad funge como tal condición, la llamamos temporalidad [Temporalität]. (G 24, 389).

suficientemente la base de dicha tesis, que de manera general podemos expresar así: La tradición metafísica ha comprendido al Ser a partir del tiempo, pero sin darse cuenta de ello, al menos totalmente.

Pasemos a considerar ahora un último descubrimiento de nuestro filósofo. Se trata de la incompreensión u olvido del Ser en la historia de la metafísica.

Podemos destacar de lo ya visto diversos indicios que apuntan en dirección a este olvido: La metafísica comprende, sin aclaración, al Ser como presencia; ella no pone de relieve de manera expresa y suficiente la temporariedad del Ser, con lo que se aclararía de raíz lo que significa "Ser" y, a la par, la diferencia ontológica, antes bien, ella confunde Ser y ente, lo que se revela al determinar a la entidad del ente mediante otro ente.

El olvido del Ser no es ni accidental ni exclusivo de la metafísica, más bien, es algo inherente a la "constitución" del Ser del hombre que comprende Ser. Ello tiene lugar con el factum de la comprensión del Ser, vaga y de término medio, que no es en el fondo, más que una incompreensión del Ser. El hombre se mantiene fáctica y comunmente en una incompreensión u olvido del Ser. Y, aún cuando es justamente a partir de esta determinación del hombre de donde puede surgir un preguntar expreso por el Ser, en general, ello no ha sido así en la historia de la metafísica.

En la introducción de "Ser y Tiempo" se habla de un olvido de la pregunta por el Ser por parte de la metafísica. Este olvido se refiere allí a un no haberse vuelto a plantear la pregunta que ya fuera formulada por Platón y Aristóteles, aún cuando como pregunta oscura. Tal omisión de la pregunta ha sido alentada por prejuicios cuyas raíces se encuentran en la ontología griega. A continuación mostraremos la consideración que hace Heidegger de esos prejuicios en el § 1 de "Ser y Tiempo", y que le permite poner de relieve en parte la necesidad de inquirir de nuevo por lo que sea Ser.

§ 3. De los prejuicios metafísicos a la pregunta fundamental de la filosofía o pregunta por el Ser en general.

Según Heidegger, tres son los prejuicios por los cuales la metafísica se dispensa de preguntar por el Ser. El primero de ellos tiene por base a Aristóteles. Según éste, el Ser es el más "universal" de los conceptos <sup>1</sup>. A partir de esta aseveración, fundamentalmente, la tradición posterior a él ha concebido al Ser como el "género" más alto y por ende, el más vacío. La significación de este prejuicio puede aclararse con la ayuda del mismo Aristóteles.

Para éste filósofo lo más concreto es el individuo más precisamente, la especie ínfima del individuo, que es la que

<sup>1</sup> Cfr. Met. B<sub>4</sub>, 1001 a 21; K<sub>2</sub>, 1060b5; I<sub>2</sub>, 1053b20.

constituye su Ser. Los géneros son vacíos, de tal manera que el género más alto tiene más extensión, bajo él caen más géneros y especies, pero a la vez, es el que tiene menos notas, es el que está más vacío. Según aquella concepción del Ser, presente en la tradición de origen aristotélico, hay pues una pirámide de géneros y especies; el género más alto y vacío es el Ser. (Τὸ ὄν).

No obstante, Heidegger nos señala que la universalidad del Ser trasciende a la del género y que Aristóteles así lo comprende cuando formula el problema de lo que ha sido llamado posteriormente la unidad de la analogía. Este problema consiste en que como el Ser no puede ser un género (Cfr. Met B.3), las categorías parecerían ser géneros de Ser últimos, que no caerían bajo un género más alto. A consecuencia de esto repite Aristóteles: "el Ser se dice de muchas maneras", ésto es, significa cosas diversas. Surge con ello el problema de si esas cosas sólo tienen en común un mero nombre "Ser" o "ente", en cuyo caso la filosofía carecería de un objeto unitario. La solución a ese problema consiste en que las diversas cosas que llamamos "ente" o "Ser" son tales por estar en relación a una de ellas, que merece propiamente esa denominación (Cfr. por ejemplo Met, Γ2). Esa unidad significativa por referencia a algo uno (Προς hen legómēna) es diversa de lo que Aristóteles llama propiamente "analogía". La tradición escolástica las ha denominado luego a ambas analogía, una de atribución y la otra de proporcionalidad.

Si bien ese planteamiento representa un avance para la ontología, él no aclara suficientemente el problema del Ser, ni en Aristóteles ni en la tradición posterior, lo cual justifica una "nueva" investigación en torno a esa cuestión.

Sobre la base de que el Ser es el género más alto y vacío, la tradición presupone además de manera legítima que: "El Ser es indefinible". Lo que se puede definir es solo aquello que puede ser dividido en un género y una diferencia específica. Por ejemplo, el concepto del hombre se define subsumiéndolo bajo el género animal y añadiéndole la diferencia racional. Como el Ser no tiene notas, como es el último género, no se puede subsumir en un género más alto al cual se le añada una diferencia; por eso es indefinible para la tradición. Y puesto que la definición tiene que precisar lo que algo es, se omite preguntar que sea Ser.

En realidad, la raíz de la indefinibilidad del Ser yace en la diferencia ontológica. En tanto Ser no es ente, él no puede ser determinado mediante género y diferencia, con los cuales se articula el ente. Además, es un absurdo argumentar que porque el Ser no puede ser definido, entonces no debe ser investigado. Esta manera de pensar es ilustrada y satirizada por Heidegger: "Sobre una bicicleta uno no puede tocar piano, por tanto una bicicleta es un objeto de uso inservible, como si todos los objetos de uso debieran tener la propiedad de que uno toque piano sobre

ellos: como si todo lo que es tratado debiera ser definible". (G 20, 77).

Finalmente, para la tradición tampoco es necesario definir al Ser, ya que éste es "el más comprensible de los conceptos". Todos lo usamos constantemente. Pero, como sabemos, el uso que hacemos del Ser no es otro que el que ejecuta la comprensión vaga y de término medio, la cual muestra una incompreensión u olvido del mismo. En ésto, la filosofía encuentra de nuevo motivo para volver a preguntar por lo que sea Ser.

En este nivel es pertinente decir que la anterior discusión de los prejuicios metafísicos no basta por sí misma para el propósito de mostrar la necesidad de reiterar la pregunta por el Ser. A partir de tal discusión se nos ha hecho visible: La respuesta a la pregunta falta, la pregunta misma ha sido omitida, y, cuando ha sido planteada, lo ha sido de manera oscura. Apelar a todo esto e incluso a lo venerable del origen de la pregunta, no basta para aquel propósito, pues la pregunta podría no ser útil para la filosofía. En ese sentido, es necesario añadir para semejante fin que tal pregunta es la más fundamental de la filosofía. "Toda ontología, por rica que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del Ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental". (SyT, 21).

La pregunta por el Ser debe volver a plantearse expresamente. Pero para Heidegger ésto no quiere decir preguntar de nuevo en la forma como la metafísica ya lo ha hecho. Aún cuando la metafísica, al preguntar por el ente en cuanto tal investiga al Ser del ente, ella no pregunta temáticamente por el Ser. La pregunta metafísica refleja un olvido temático del Ser. Por el contrario en "Ser y Tiempo" la pregunta que hay que volver a plantear debe ser pensada como la pregunta por el Ser en cuanto tal (Cfr, G 40, 21).

Aquello pues de lo que se pregunta en la pregunta por el Ser es el Ser considerado en cuanto tal, ésto es, en general. Este es un elemento importante de la estructura de la pregunta, pero no el único. A fin de poner en claro en qué consiste la investigación sobre el Ser, conviene mostrar aquí el resto de los elementos básicos de dicha estructura. Así, en ésta se incluyen además: El sentido o significación del Ser en cuanto tal, lo cual constituye lo buscado; el filósofo, es decir, el hombre en cuanto es quien inquiere por el Ser; los entes, que son aquellos a quienes se pregunta, pues en tanto el Ser es siempre Ser del ente, son ellos los que deben ser interrogados por su Ser. Ahora bien, ¿Existe algún ente preeminente que deba ser interrogado por su Ser, de tal manera que por esa vía el sentido o significación del Ser en general pueda ser aclarado? ¿Cómo debe llevarse a concepto lo que quiere decir Ser cuando se lo considera en cuanto tal?

#### § 4. El camino fenomenológico-hermenéutico de la obra

Como sabemos, el hombre no dispone de un concepto claro del Ser, sin embargo tiene ya una cierta comprensión del Ser. Además, él es el único ente que ostenta en su Ser esta determinación de Ser. Si se quiere pues buscar la significación del Ser en general, ello no debe hacerse más que en la comprensión humana. El significado de la palabra Ser es algo "comprendido" implícitamente en el comprender humano y nosotros tenemos que buscar en él eso comprendido y tratar de llevarlo a comprensión conceptual explícita. Dicho de un modo sucinto: debe comprenderse lo ya comprendido (Ser) por el comprender humano.

La fórmula anterior caracteriza "parcialmente" la manera en que procede en general la investigación sobre el Ser. En ella se pone de relieve el carácter hermenéutico o interpretativo del método de la investigación, pues interpretar (ἐρμηνεύω) no es otra cosa que comprender explícitamente o desarrollar lo ya comprendido (Cfr, ibid, § 7-c, § 32) Ahora bien, la investigación amerita que su método se ejerza en primer lugar sobre el Ser o determinación de Ser que es el comprender mismo. Es decir, para interpretar el sentido del Ser en general es necesario que el comprender mismo, o más precisamente, el Ser del hombre en que se encuentra tal comprender, sea interpretado previamente. Pues, por un lado, es a partir del Ser del ente que comprende el Ser, y en él, como puede ser buscado lo que sea el

SERVICIOS MULTIMEDIÁTICOS GENERALES  
"TULLIO FERRÉS CORDERO"  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MÉRIDA - VENEZUELA

Ser en cuanto tal; por otro, dicho ente, como hemos visto repetidamente, se encuentra sumido comunmente en una incomprensión del Ser.

Lo que se expone en "Ser y Tiempo" es justamente una interpretación previa del Ser del hombre. La tesis. El hombre comprende siempre ya al Ser, al igual que otras tesis de Heidegger<sup>1</sup>, es algo "comprendido" y supuesto filosóficamente por él desde el mismo comienzo de "Ser y Tiempo", de tal manera que lo que Heidegger hace en dicha obra es desarrollar los diversos supuestos ya comprendidos.

Sin embargo, que la investigación del Ser deba comenzar por interpretar al Ser del hombre no quiere decir que ella deba dar una ontología completa del Ser de este ente. El Ser del hombre debe ser interpretado hasta donde sea necesario a fin de conceptuar al Ser en general. Pero ¿hasta qué punto debe avanzar esa investigación? Como sabemos, el hombre comprende al Ser a partir del tiempo. Es decir, el tiempo funge como sentido<sup>2</sup> o

---

<sup>1</sup> En el parágrafo § 2 de este trabajo se encuentran las tesis (descubrimientos) más importantes de Heidegger que fungen como supuestos de "Ser y Tiempo".

<sup>2</sup> Como vimos, en la expresión "sentido del ser en general" la palabra "sentido" quiere decir significación. Ahora, esa palabra significa base o fundamento de todas las posibles significaciones con las cuales el hombre comprende al Ser. Dentro de estas posibles significaciones entra precisamente la del Ser en general.

fundamento del Ser del hombre, lo cual constituye la tarea de la segunda sección de la primera parte. En la siguiente sección titulada "Tiempo y Ser" debía mostrarse la temporariedad del Ser, con lo cual se daría una respuesta concreta a la pregunta por el Ser en general. Esa respuesta sería completada en la segunda parte de la obra, la cual llevaría a cabo una "destrucción" de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas implicados en la temporariedad del Ser (Cfr. *ibid.*, § 5,6,8).

Volvamos ahora al método de la investigación del Ser a fin de caracterizarlo de un modo completo en sus rasgos fundamentales.

"Fenomenología" es el nombre del método empleado por Heidegger e ideado por su maestro Husserl. En "Ser y Tiempo" (§ 7), Heidegger nos muestra una noción preliminar (*Vorbegriff*) de fenomenología. Para ello considera en primer lugar la significación por separado de las palabras fenómeno y lógos de las cuales consta la expresión fenomenología. Luego pasa a considerar la significación conjunta de ambas palabras. Presentemos de manera breve esta determinación de lo que es fenomenología. Fenómeno significa lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Por su parte, la palabra lógos en su significación fundamental es "habla". Toda habla hace patente, significa algo. Pero no cualquier habla, como por ejemplo el ruego, es apofántica, es decir, un permitir ver que muestra algo a partir de este algo mismo. El lógos de la

fenomenología es habla apofántica. Como puede apreciarse, entre el logos como habla apofántica y el fenómeno existe "una íntima conexión... Fenomenología quiere decir pues: Dejar ver a partir de lo que se muestra, lo que se muestra, tal como se muestra a partir de sí mismo" (ibid, pág 45).<sup>1</sup>

Ahora bien, si el método de la investigación del Ser es la fenomenología así descrita, cabe preguntar ahora cómo es que ésta es interpretativa? Por un lado, el dejar ver del logos de la fenomenología es fundamento de la comprensión expresa de los fenómenos.<sup>2</sup> Por el otro, los fenómenos mostrados por este logos vienen a ser primariamente el Ser de los entes (Cfr, ibid, pág 46), que como sabemos es algo ya "comprendido" por el hombre. La fenomenología es por ello un comprender algo ya "comprendido", es decir, ella tiene carácter hermenéutico. El método es pues fenomenológico-hermenéutico.

Además, conviene destacar aquí, que la interpretación del Ser del hombre no puede ser arbitraria. Tal interpretación en tanto carácter de la descripción fenomenológica debe mostrar ese fenómeno que es el Ser del hombre, a partir de

---

<sup>1</sup> Aún cuando la cita es referida a la traducción disponible de "Ser y Tiempo" hecha por José Gaos, ella no sigue siempre a esa traducción, sino contiene a veces nuestras modificaciones y correcciones de la misma en base del texto original alemán. En lo sucesivo, esta manera de citar dicha obra se empleará, como en el presente caso, cuando se considere que sea necesario.

<sup>2</sup> En general, el habla es base de toda interpretación (Cfr, SyT, 179)

su mostrarse y tal como se muestra a partir de sí mismo. Esa manera de llevar a cabo la interpretación es justamente lo que exige la máxima husserliana "a las cosas mismas" (fenómenos). El atenerse a las cosas mismas impedirá cualquier interpretación "constructiva" de ellas.

Con esto concluimos nuestra exposición del método de la investigación del Ser, la cual, como vimos, consiste en primer lugar en un análisis del Ser del hombre. Por último queremos hacer unas importantes indicaciones que nos permitirán señalar cual es el asunto fundamental de este análisis.

En la tradición filosófica occidental ha sido frecuente concebir Ser y verdad en estrecha conexión. A su manera, Heidegger también se mantiene dentro de esta concepción. El nos señala que solo hay Ser en tanto haya verdad (Cfr. SyT, 251). Esto quiere decir que el Ser sólo "es" como verdad del Ser, o sea, en tanto él está patente. En rigor, el Ser sólo "es" como verdad o como No-verdad del Ser, pues él se hace patente tanto sin encubrimientos como también, y de manera más frecuente, con ellos. Pero a su vez, verdad del Ser y No-verdad del Ser sólo hay para el Ser del hombre (Cfr. *ibid*). Así, el análisis del Ser del hombre que se lleva a cabo en "Ser y Tiempo", en tanto está al servicio de la investigación del Ser, tiene ante su mirada la verdad del Ser y la No-verdad del Ser como sus temas centrales.

## CAPITULO II

### DASEIN y Verdad

Nuestra investigación tiene como objetivo principal mostrar el fenómeno del sentimiento en tanto forma de verdad. Ahora bien, por lo expuesto al final del capítulo precedente, sabemos que verdad sólo hay en la medida en que el Dasein "es". De manera más precisa aún, como veremos en este capítulo, a la constitución fundamental del Dasein le es inherente la verdad en el sentido más originario. Así, a fin de preparar el terreno para alcanzar el objetivo arriba mencionado, mostraremos aquí la comprensión heideggeriana del Ser del hombre y de la verdad.

El presente capítulo, que hemos dividido en cuatro párrafos (§ 5 al § 9), partirá de la descripción fenomenológica del Dasein en sus rasgos fundamentales (§ 5). En tanto que el Dasein está en íntima conexión con el fenómeno más originario de la verdad, en la descripción anterior nos topamos necesariamente con ese fenómeno. Pero, ese fenómeno podrá ser precisado convenientemente una vez que mostremos (§ 6) la verdad del conocer, que es, según Heidegger, un fenómeno de la verdad de menor grado que aquel. La doctrina heideggeriana sobre la verdad del conocer se apoya en Husserl, quien critica la concepción de la conciencia imagen, basada en la idea del alma como interior. De esta manera, hemos destinado el § 6 para el desarrollo de los siguientes puntos: la idea del alma como sujeto e interior y su

conexión con la verdad como concordancia; crítica de Husserl a la conciencia imagen; su teoría de la verdad como concordancia de la cosa consigo misma y la reinterpretación heideggeriana de la concordancia.

En las consideraciones del § 6, veremos que la esencia de la verdad del conocer es para Heidegger el ser "descubridor". Esta determinación de la verdad como descubrimiento tendrá que ser justificada (§ 7). En el § 8 mostraremos como Heidegger, apoyado en Husserl y Aristóteles, extiende el carácter de Verdad (y/o No-Verdad) a otros fenómenos aparte del conocer; allí mismo precisaremos el fenómeno más originario de la verdad así como también expondremos la transición al tema del sentimiento.

### § 5. Rasgos fundamentales del Dasein.

En primer lugar mostraremos aquí que el Dasein es un "estar fuera de sí" (existencia) y no una inmanencia como piensa la filosofía moderna (§ 5a). En virtud de esta comprensión del Ser del hombre, la distinción moderna entre cosa en sí y aparición pierde todo significado; para Heidegger, el Dasein está fuera de sí ante las "cosas mismas", que el no ha creado. De lo anterior daremos cuenta en § 5b. Ahora bien, el Dasein no se limita a estar fuera de sí ante las cosas mismas "presentes". En efecto el estar fuera de sí se extiende también hacia el pasado y el futuro que constituyen la dimensión temporal en total del estar

fuera de sí (§ 5c). Por último mostraremos al Ser-en-el-mundo como estructura fundamental del Dasein; a la comprensión de Ser, específicamente del Ser-en-el-mundo, como modo y fundamento del estar fuera de sí ante los entes; y finalmente la distinción en esbozo de la verdad óptica y la ontológica (§ 5d), con lo cual comenzaremos a tematizar de lleno el fenómeno de la verdad del conocer.

§ 5. a) Crítica de Heidegger a la inmanencia de la Subjetividad a partir de la idea husserliana de la intencionalidad. El estar fuera de sí y la noción de existencia del Dasein

En la edad moderna, el hombre tiende a superar sus limitaciones y carencias y a asegurar su vida por sí mismo. Para tal fin, requiere de un saber del mundo en total, pero de un saber que sea "seguro", que le permita dominar la naturaleza. El hombre se destaca entonces de los otros entes, se contrapone a ellos, y trata de instituirse en aquella instancia que discierne entre lo falso y lo verdadero en el mundo. Con ello hace su aparición la distinción Sujeto-Objeto.

Para la época, la matemática se había convertido en saber predominante, y determinaba la esencia del saber en general. La matemática concibe que lo propio de todo saber es la fundamentación y exige de él un fundamento último asegurado, un saber, que sin recurrir a otro, sino en sí mismo, se autofunde, es decir, que se funde sabiéndose a sí mismo, estando cierto de sí

mismo. Esta "certeza" se convierte "en el fundamento de todo saber y con ello en el fundamento de la verdad de lo sabible" (SLH, 37). Se establece una primacía de la certeza sobre la verdad y por ello la certeza misma se concibe como verdad. Históricamente, esa exigencia matemática de certeza es satisfecha por Descartes con su ego cogito.

Descartes ha echado en sus "Meditaciones", aun cuando no con intención expresa, las bases para que la filosofía moderna posterior a él, desarrollará la mencionada distinción Sujeto-Objeto. Sus "Meditaciones" permiten ver al alma como Sujeto, ésto es, como instancia independiente, autónoma y cerrada en si misma (cfr, CHIV, 133-140).

Descartes desea encontrar un saber incommovible, pero dado que frecuentemente se nos impone un saber que resulta ser, las más de las veces, un saber aparente, teniéndose por verdadero un saber que es falso, o a la inversa (pseudo certeza), el filósofo necesita comenzar por "destruir" y apartarse de tal pseudo certeza, mediante el dudar. Dicha destrucción no significa abandonar los saberes o probar que sean falsos, sino "abolir la certeza que los constituye en tanto saberes transformándola en incertidumbre" (Ibid, 134). Según Descartes, un saber incierto es aquel para el cual no contamos con razones para establecer que sea falso o que sea verdadero.

El dudar lleva progresivamente a un saber del cual no se puede dudar, a un primer saber cierto de sí mismo: yo pienso - yo soy.

Esta vía meditativa, en tanto no apela a nada de lo hasta entonces sabido, "liberándose" más bien de éste, surge de la decisión del meditador de asumirse "unicamente" a sí mismo para discernir entre lo falso y lo verdadero. Esa "libertad", que puede ser derivada como carácter del Ser del hombre al menos en las dos primeras Meditaciones, es su "independencia". Pero ella es, además, "autonomía", en cuanto el meditador instauro los caracteres de la certeza del ego cogito (saber claro y distinto) como "norma" de toda certeza. El se da su propia ley respecto de lo que debe tomar por falso o por verdadero.

La filosofía moderna post-cartesiana encuentra en Descartes al menos dos motivos, el primero menos fundamental que el segundo, para designar al alma (ser pensante) como Sujeto.

Al dudar que sé algo, que creo, por ejemplo, percibir algo, es porque "pienso" ese algo, más exactamente, porque pienso "percibir" ese algo, y de aquí, porque "existo". Así, mi existencia como ser pensante es cierta para mi mismo, mi percibir, al menos en tanto modo de pensar, existe, y el algo percibido, aún cuando no exista en sí mismo, existe también al menos como "representación" en mí. El sentir, imaginar, querer, juzgar, etc, lo

representado, son también considerados por Descartes como modos de Ser del pensar.

En todo esto se manifiesta una diferencia entre algo que permanece, el ser pensante, y algo que cambia, los modos de ser del pensar. Este es un primer motivo.

El segundo motivo radica en que Descartes mismo concibe el alma, "bajo el influjo de la tradición, como Subiectum con sus accidentes". (CHIMI, 137). El Subiectum es lo que es por sí mismo y no por otro. Los accidentes son solamente en un Subiectum, no por sí mismos. El Subiectum en tanto es un albergue de sus accidentes es un "interior". Para la tradición escolástica aristotélica, el alma creía poder conocer las cosas sin salir de sí misma porque pensaba al Dios creador "como fuente de las formas substanciales y así, como fundamento de que el alma pueda conocer las cosas que no son ella". (Ibid, 138). Pero en las dos primeras meditaciones Descartes pone en duda esa tradición y con ella la existencia de Dios y de las formas substanciales, con lo cual el Subiectum se reduce a su interior. El interior se convierte "en Inmanencia, es decir, en permanencia dentro de sí mismo." (Ibid, 139). Este es el sujeto de la filosofía moderna.

Precisemos aún más esta comprensión moderna del Ser del hombre como Sujeto. Aristóteles es "el primero en pensar al alma como Subiectum." (Ibid, 138). Esta palabra latina es la traducción de la griega ὑποκειμένον, ὑποκειμένον, lo que es por sí

mismo y no por otro, lo idéntico y permanente a través del cambio, es, según el tratado aristotélico de las categorías, la única característica de la *ὄνοια*. Esta "significa ontológico-temporariamente presencia." (SyT, 35). La *ὄνοια* es la comprensión que Aristóteles tiene del sentido del Ser. Pero ella, en cuanto presencia y permanencia, es "unicamente" el carácter de Ser de un tipo de ente, a saber, el de la cosa en sentido restringido. De este modo, la comprensión moderna del Ser del hombre se encuentra anclada en el modo de Ser de la cosa. Esto ocurre incluso en aquellas ontologías modernas que intentan encontrar una determinación distinta del Ser del hombre. (Cfr. *ibid*, 130).

Avancemos ahora hacia la comprensión del Ser del hombre, con la que Heidegger piensa haber superado esa concepción moderna del hombre como cosa. Para ello, mostremos en primer lugar un problema que se encuentra en íntima conexión con la Inmanencia de la Subjetividad.

Una vez que el Sujeto está encerrado en sí mismo, surge para la filosofía moderna el problema de si existe el ente real fuera del Sujeto, o de si "solamente" hay representaciones, imágenes o algún otro contenido dentro de mí. Si se supone que tal ente existe en sí mismo, independiente de mí, se plantea el problema acerca de como el Sujeto (conciencia) puede salir de su esfera interior para alcanzar el ente real fuera de él y conocerlo. Este es el problema de la posible trascendencia de la conciencia

hasta la "esfera" de lo real". (SyT, 222). Con el fin de avanzar hacia la comprensión heideggeriana del Ser del hombre, presentamos ahora la manera en que Husserl llega a este problema y, de seguidas, el concepto de Intencionalidad con el cual él cree resolverlo. Es precisamente a partir de este concepto que Heidegger desarrolla su concepto del Ser del hombre. Expliquemos pues en lo que sigue como Husserl arriba al mencionado problema.

A partir de la interpretación de Lotze sobre Platón, Husserl, al igual que la "Lógica de la validez" <sup>1</sup> (Geltung), ha concebido una determinada diferencia de Ser en el pensar (Cfr. G 21, § 9 y § 10), a saber, una diferencia entre el Ser ideal de lo pensado y el Ser psíquico real del pensar. Con esta distinción se ha fracturado la unidad del pensar, pues el pensar es pensar de lo pensado, y éste último como lo pensado del pensar. Una vez que se ha abierto un abismo entre el pensar y lo pensado, han tratado, en primer lugar los partidarios de la lógica de la validez y luego Husserl, de concebir la relación entre el Ser real y el Ser ideal en el sentido de la participación de aquel en éste último. Con esto se reitera un viejo problema, el de la μέθεξις (participación de las cosas sensibles en la Idea), formulado por Platón. "Pero tal vez ya es tiempo de hablar críticamente sobre el

<sup>1</sup> Lotze crea el concepto de "validez" iniciando con ésto una tendencia que ha sido llamada la "lógica de la validez". Lotze interpreta a la "Idea" como "validez"; para él sólo la proposición "vale"; las cosas sensibles (lo real) "son". (Cfr. G 21, § 9)

hecho de que esta pregunta no ha dado un sólo paso desde hace más de dos mil años". (ibid, 91, 92).

Además, en su obra "Investigaciones Lógicas" Husserl critica al Psicologismo. Este privilegia a la Psicología ante la Lógica, en tanto determina las leyes del pensar a partir del pensar viviente del ser efectivo psíquico, del curso del pensar y no admite una distinción entre el Ser ideal y el Ser real. El Psicologismo niega que él haya sido superado por la Lógica de la validez, aduciendo, según Heidegger "legítimamente", que con la desintegración del pensar viviente nada esencial ha sido alcanzado en la comprensión del mismo.

La crítica husserliana al Psicologismo no sólo muestra que el Psicologismo desconoce la diferencia entre el Ser ideal y el Ser real sino muestra también que el Psicologismo no logra determinar el dominio temático de la Psicología, ésto es, de lo Psíquico. En la obra mencionada, Husserl se propone determinar tal dominio. Él se pregunta que sea lo psíquico, para que sea posible una relación entre el Ser psíquico real y el Ser ideal. A partir de esta pregunta, Husserl arriba al problema de cómo la conciencia se refiere a las cosas mismas, al problema de la trascendencia. "... en el marco del psicologismo... él [Husserl] pregunta por aquello que convierte a lo psíquico en algo, de tal modo que a partir de ese algo llegue a ser comprensible algo así como relación de lo real y lo ideal... él pregunta así pues por la

estructura fundamental de lo psíquico, por tanto en especial, de aquello que denominamos representar, enjuiciar, aprobar, tomar posición, poner, inteligencia, pensar". (ibid, 93).

Como hemos de mostrar en lo que sigue, con el concepto de Intencionalidad de la conciencia, Husserl cree resolver el problema de la trascendencia. La intencionalidad es para él la determinación fundamental de lo psíquico. Aristóteles y la Escolástica ya la conocían. Brentano la tomó de aquí y a través de él Husserl aprendió a mirarla.

Formalmente, la Intencionalidad es un dirigirse a algo (*Sich Richten auf etwas*), sea este algo un objeto real o, un engaño o alucinación. Ella constituye la esencia de todos los actos, de todo comportamiento. No se trata de una relación suplementaria, que se presentara algunas veces y otras no, entre lo físico y lo psíquico, sino de un apriori de la conciencia. Por el lado del "a algo", por el lado de lo percibido en el caso ejemplar del percibir, es reconocible el ente percibido en sí mismo. Pero, "en el sentido riguroso de la fenomenología, lo percibido de la percepción no es el ente percibido en sí mismo sino el ente percibido en tanto es percibido "como" él se muestra en la percepción concreta. Lo percibido en el sentido riguroso es lo percibido en cuanto tal". (G 20, 52) Lo percibido en cuanto tal, la manera de ser percibido el ente (*Intentum*) no pertenece al ente en sí mismo sino al percibir en cuanto tal, al dirigirse a (*Intentio*), es decir, a la

Intencionalidad. La copertenencia mutua de Intentio e Intentum constituye la composición fundamental de la Intencionalidad. Además, es relevante señalar aquí, que si se examina al ente en el "cómo" de su ser percibido, se encuentra a partir de lo dado que tal ente puede ser percibido en el modo del ahí - de cuerpo presente (Leibhaftig). El estar dado el ente mismo y el estar dado el ente en el modo del "de cuerpo presente" son distintos. "En todo comportamiento está dado el ente mismo pero no necesariamente de cuerpo presente".

Aun cuando Husserl y el mismo Scheler fueron más allá que Brentano (que no llegó a divisar el Intentum) respecto de la Intencionalidad, ambos no escapan de la creencia en el Sujeto (Razón, espíritu, Aníma) como Inmanencia. Heidegger, quien adopta el concepto husserliano de la Intencionalidad, cree necesario radicalizar tal concepto (cfr. *ibid.*, 62, 63).

Para Husserl, la Intencionalidad es posible sobre la base de "sensaciones" como contenidos de conciencia. "Husserl funda la posibilidad de esa referencia [Intencionalidad] en la aprehensión interpretativa de los datos sensoriales, la cual les consiste en aparición de un objeto para la conciencia" (CD, 3). Heidegger critica esto:

Según Heidegger lo oído fácticamente de una manera "inmediata" no es un puro ruido sino, por ejemplo, la carreta que

chirría o la motocicleta, etc. En consecuencia, uno no está *cahe*<sup>1</sup> (bei) sensaciones que sirven de trampolín para que el Sujeto salte hacia el mundo. Ivas bien, debe decirse, conforme a Heidegger, que en el percibir estamos dirigidos inmediatamente a las cosas mismas del mundo sin tropezarnos con sensaciones. No tenemos pues sensaciones como contenidos de conciencia, por lo que ésta no puede ser concebida como una Inmanencia. (Cfr. SyT, 182, 183; CD, 3, 4). La conciencia intencional (Ser-ahí<sup>2</sup>) es esencialmente un "estar fuera de sí", sin la intermediación de sensaciones, y no una Inmanencia. "Al dirigirse a ... y aprehender, no sale ante todo el Ser-ahí acaso de su esfera interior en la que empieza por estar enclaustrado, sino que el Ser-ahí es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, "afuera"...." (SyT, 75). Heidegger no utiliza el término conciencia, "que está lastrado por su uso en la metafísica de la subjetividad" (CD, 4), para la determinación de la esencia del Ser del hombre. Por ello, él emplea, en su lugar, la palabra Ser-ahí. Ser-ahí es la mención del hombre conforme a su Ser. (Cfr. SyT, 22, 54). Así como se nombra a lo real mediante el nombre de su Ser, llamándolo "la realidad", así se nombra al hombre por su Ser con la expresión Ser-ahí. Pero esta "nueva" expresión para el Ser del hombre no obedece meramente a un cambio de denominación, como ya hemos comenzado a ver. Ella

<sup>1</sup> Espección en desuso, quiere decir "cerca de, junto a"; usado por José Gasc en su traducción de "Sein y Zeit" (Ser y Tiempo) para traducir la preposición alemana "bei".

<sup>2</sup> Ser-ahí es la traducción que mantenemos de la palabra Dasein.

refleja una comprensión del Ser del hombre radicalmente nueva respecto de la tradición.

La comprensión del Ser del hombre como Ser-ahí, como estar fuera, constituye para Heidegger la superación de la concepción del hombre como cosa. Según Heidegger, este estar fuera de sí no cósmico es existencia. Existencia es el término técnico empleado por Heidegger para designar la esencia del Ser del hombre. "La "esencia" del Ser ahí yace en su Existencia" (ibid, 54). Esta es un Ser-hacia (Sein Zu), un referirse a. El "hacia que" del Ser-hacia es la Existencia misma. La Existencia es un Ser que se refiere a la Existencia misma. (Cf, ibid, 22, 54)

En realidad, tomadas las cosas en rigor, la determinación mostrada hasta ahora del Ser ahí como estar fuera de sí, como Existencia, ha sido derivada de la radicalización del dirigirse a (Intencionalidad) los entes, considerados bajo una dimensión del tiempo, a saber, la del presente. En tal sentido, lo que se ha dado es solo "un paso" en la superación del Sujeto de la edad moderna. Pero, ¿qué ocurre con el correlato del Sujeto? ¿Qué pasa con el objeto?

§ 5b. Crítica a la distinción moderna entre cosa en sí y aparición;  
El Dasein está fuera de sí frente a las cosas mismas.

Con el nacimiento del concepto de Sujeto surge al mismo tiempo, en íntima conexión, el de objeto. El sujeto está

encerrado en sí mismo con sus sensaciones o apariciones como contenidos de conciencia. A partir de éstas el idealismo "produce" un objeto para la conciencia. Este objeto constituye la cosa en su aparición, que en todo caso debe ser distinguida de la cosa en sí misma, aun cuando no se acepte la realidad de un mundo exterior. "Incluso un idealismo absoluto que no admite la realidad de un mundo exterior de cosas en sí, se ve obligado a explicar esa distinción como un *factum* del sentido común". (CD, 5)

Ahora bien, en la medida en que el Ser del hombre se dirige, sin mediación de sensaciones, a las cosas mismas, desaparece con ésto no sólo la posibilidad de fundar tal Ser como sujeto sino también la de concebir algo así como objeto. La formación de éste requiere de una materia (sensaciones) que no nos es dada ante todo. De esta manera, la distinción entre cosa en sí y aparición pierde toda significación.

El Ser ahí está ya cabe las cosas mismas del mundo. Y ésto, conforme a Heidegger, no sólo al aprehender originariamente las cosas, ésto es, al aprehender las cosas que están de cuerpo presente. También en el mero representarse, en el simple pensar, en el olvidar una cosa, en el "trato" con las cosas como cosas a la mano, trato que constituye la manera en que inmediata y corrientemente el Ser ahí se comporta con las cosas del mundo, está dado fenomenalmente este hecho. En todo dirigirse a

las cosas del mundo el Ser-ahí está fuera de sí, en la modalidad del caso, frente a las cosas mismas.

Las cosas de ninguna manera son "objetos" <sup>1</sup> producidos por y para el Ser-ahí. Ellas son "ya entes en sí mismo". "Los entes 'son' independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se hacen patentes, descubren y definen"(SvT, 203). Para Heidegger, al igual que para la tradición griega, los entes son lo que se muestra en sí mismo, lo patente (Cfr, ibid, 39). Pero ellos pueden mostrarse como "en sí", como independientes del Ser-ahí, solo en tanto este ente exista (Cfr, ibid, 232, 233). Además, cabe señalar que lo que Heidegger designa primeramente con la expresión "fenómeno" (lo que se muestra en sí mismo) no son los entes, sino el Ser. "El concepto fenomenológico de fenómeno hace pasar por lo-que-se-muestra al Ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados" (ibid, 46). Tanto el ente como el Ser se muestran en sí mismos, el primero sobre la base del segundo, siendo el Ser lo que preeminentemente constituye los fenómenos de la fenomenología. De este modo la tarea del Ser-ahí es descubrir, dejar ser, al ente en sí, sobre la base del descubrimiento previo del Ser en sí del ente, pero nunca producir el Ser del ente. "Dejar ser previamente no quiere decir empezar por dar el Ser a algo, produciéndolo, sino descubrir algo, en cada caso ya "ente", en su Ser a la mano" (ibid, 99). El Ser del ente <sup>2</sup> no es producido por el Ser-ahí y mucho menos lo es el

<sup>1</sup> En el sentido del idealismo.

mostrarse del ente. En este sentido hay que decir que el Ser-ahí es finito. El Ser-ahí está fuera cabe los entes mismos, a cuyo mostrarse, en virtud de esta finitud suya, no produce. Pero el estar fuera no se agota en ésto.

§ 50. El estar fuera de sí se extiende también hacia el pasado y el futuro. La dimensión temporal del estar fuera de sí: Insein.

La radicalización del "dirigirse a" las cosas del mundo consideradas bajo la dimensión del presente ha llevado a dar "un paso" en la superación del sujeto como Inmanencia. ¿Por qué no, específicamente, una superación total? Para la tradición la conciencia se refiere al pasado y al futuro a través de contenidos de conciencia. En la superación de esta manera de ser Husserl ha sido de nuevo el punto de partida de Heidegger.

Para Husserl, la conciencia se "refiere" desde el presente a lo que acaba de pasar, gracias a la retención de "eso mismo" que pasó. Además, Husserl considera que la conciencia se dirige "directamente" a lo que está por venir. Así la conciencia "intende" (se refiere) a partir del presente, es decir lo trasciende, extendiéndose hacia el pasado y el futuro mismo. La conciencia husserliana del tiempo, conforme a su esencia, tiene carácter intencional y trascendental. Este carácter de la conciencia del tiempo ha llevado a Heidegger a considerarla como un estar fuera de sí en todas las direcciones del tiempo y, al mismo tiempo, como

una extensión, y por ende, como una dimensión, "en sí misma" (Cfr. CI, 5, 6)

En Heidegger, el tiempo originario, es decir, la temporalidad, es un fenómeno unitario que constituye la unidad del Ser ahí. Ella es la unidad equioriginaria del advenir, sido y presente, en la que es preeminente el advenir. Nótese aquí que, por ejemplo, en lugar de "pasado" se utiliza la expresión "sido". Tal concepto es exigido por la comprensión heideggeriana del tiempo originario, que difiere del tiempo vulgar que, según Heidegger, Husserl mismo seguía sosteniendo. En cada uno de los elementos de esa unidad temporal yace, en distinto sentido, un dirigirse a: un advenir hacia (Zu) sí mismo, un volver sobre (auf) lo sido e, incluido en ambas referencias, un estar cabe (bei) lo a la mano, respectivamente. El conjunto de estas "referencias" hacen evidente a la Temporalidad como un estar fuera de sí, como algo extático. La Temporalidad y sus elementos son extáticos. "Los fenómenos del hacia [Zu], sobre [auf], cabe [bei], revelan en la Temporalidad lo ἐκστατικό por excelencia. La Temporalidad es el originario "fuera de sí" en y para sí mismo. Llamamos por ende, a los fenómenos caracterizados del advenir, el sido y el presente los ἐκστασι de la Temporalidad". (SuT, 356)

La Temporalidad constituye para Heidegger el "sentido" del Ser del Ser-ahí (Cfr. ibid, 27). Pero este sentido, así como cualquier sentido, es algo que "únicamente" pertenece al Ser

ahí como constitutiva de su Ser. (Cfr. SyI, 170). Así pues, la Temporalidad pertenece al Ser-ahí mismo. Este es el tiempo mismo. El "es" esa dimensión que es el tiempo. Tal dimensión es fundada originariamente por el Ser-ahí mismo, a través de un extenderse, que es el estar fuera de sí. En su denominación misma el Ser "ahí" delata un carácter dimensional (Cfr. CD, 6, 7). Este "ahí" es precisado por Heidegger como un estar-potente (Erschlossenheit). "Este ente [el Ser-ahí] ostenta en su más peculiar Ser el carácter del no estar cerrado. La expresión "ahí" significa que esencial estar potente" (SyI, 149, 150).

Podemos señalar ahora que el "lugar" en que la existencia mentada está fuera ante los entes mismos es esa abertura, es decir, el ahí. La Existencia es un estar en la dimensión temporal, que es abierta en y mediante ella misma.

Como el ahí es una dimensión constitutiva del Ser ahí, éste no está fuera de sí en "algo" distinto de él mismo, como por ejemplo un ente del mundo, sino "en sí mismo", fuera de sí, ante los entes del mundo. En este sentido podría pensarse en un "dentro de sí" del Ser ahí.

Una manera como la Existencia abre y se mantiene fuera en el ahí es la comprensión del Ser. Por otro lado, al Ser ahí le pertenece la estructura fundamental del Ser-en-el-mundo. Así, veremos en lo que sigue, que la comprensión de Ser funda la posibilidad de que el Ser ahí en tanto Ser-en-el-mundo pueda

estar ante los entes. En general de las consideraciones siguientes surgirán conceptos que son esenciales para la presente investigación. Entre ellos es digna de mención la distinción entre verdad del Ser y verdad del ente.

§ 5d. El estar fuera de sí ante los entes se funda en la comprensión de Ser: El Ser-en-el-mundo. Verdad de los entes y Verdad del Ser.

El Ser ahí temporal, en tanto sale de sí, funda principalmente la dimensión del ahí. Con y en el ahí fundado en el tiempo se muestran, en alguna manera, el Ser ahí mismo a una con el mundo, y como implícito en éstos, el Ser en general. Y, en tanto el "primario" ahí temporal es patente al Ser ahí, también lo son el Ser-ahí y el mundo mismo. El Ser-ahí "es" (existe) su ahí y lo "es" en el modo del comprender su ahí. El Ser ahí existe comprendiendo su patencia. Tal comprender, perteneciente al Ser-ahí, implica en primer término un previo comprender al Ser. A su vez, el comprender al Ser se funda en la Temporalidad, primeramente en el éxtasis del advenir.

Si el previo comprender al Ser es en efecto tal, él ha de ser un comprender al "Ser"-en-el-mundo.

El existencial <sup>1</sup> Ser-en-el-mundo es "una estructura originaria constantemente total". (SyT, 53), del Ser-ahí. En la composición ontológica de este fenómeno unitario pueden ser distinguidos tres elementos esenciales constitutivos, sin que por ello pierda su carácter unitario: El mundo, el "Quién" es en el mundo y el Ser en. (Cfr, ibid, 65, 66).

Dejamos aquí de lado al "Quién", que primera y cotidianamente es el "uno". No así los restantes elementos.

El Ser-en no mienta a un espacial estar presente un ente en o dentro de otro ente que también está presente, como por ejemplo, el estar presente un sombrero en un armario. En este caso, el "en" del "Ser-en" significaría una relación espacial "categórica". Contrariamente, él es un existencial que significa habitar en, morar en, estar habituado a, estar familiarizado con, expresiones éstas que aquí deben ser completadas con la palabra "mundo" (Cfr, ibid, 66, 67). El Ser-en del Ser-en-el-mundo es un habitar en el mundo, es decir, un hacer patente al mundo y mantenerse en esa potencia. Además, cabe señalar aquí que el Ser-en está constituido por estructuras existenciales entre las cuales está el comprender al Ser.

---

<sup>1</sup> Heidegger entiende por existencial un carácter ontológico del Ser ahí. Los existenciales son distinguidos de las categorías, que son las determinaciones del ente no-humano.

Por su parte, aun cuando el mundo alude a una totalidad, no se refiere aquí a la totalidad de los entes sino a la dimensión patente "en donde" habita el Ser ahí. Su estructura es la "mundanidad" (*Weltlichkeit*), la cual alberga en sí en cada caso un plejo de "referencias". Estas referencias, que no son relaciones cualesquiera, tienen ante todo el carácter del significar, por lo que Heidegger emplea en ocasiones en lugar de la expresión "Mundanidad" la de "Significatividad" (*Bedeutsamkeit*). Además, esas "referencias" que "se resisten por su contenido fenoménico a toda funcionalización matemática" (*Ibid.*, 103), no son referencias ónticas sino "ontológicas". Ellas "diseñan" y "conectan" el Ser de los entes a la mano en el Ser del Ser-ahí. Por su parte, el Ser del ente a la mano "tiene en sí mismo el carácter de un "Ser referido"" (*Ibid.*, 98).

Pero, ¿cómo se muestran los entes en sí mismos en la dimensión del ahí? ¿cómo es posible el estar fuera de sí cabe los entes mismos?

En tanto el Ser-ahí comprende su Ser-en-el-mundo, están patentes el Ser-en y el mundo. En el mundo se hace patente, en alguna manera, la totalidad de Ser diseñada y conectada en el Ser del Ser-ahí, el plejo de referencias. Pero, además se hace patente una referencia de tal plejo hacia una posibilidad que también se ha hecho patente en el Ser-en,

posibilidad por mor de <sup>1</sup> la cual el Ser-ahí es. La significatividad patente, que incluye esta última referencia, hace posible a su vez el previo descubrimiento <sup>2</sup> de una totalidad de entes a la mano en su Ser. Por otro lado, gracias a que el Ser-en está patente, "se comprende" a sí mismo en la significatividad patente. En tal "comprenderse" el Ser-en se remite a sí mismo, a partir de su posibilidad patente a través del plexo de referencias. Por decirlo así, el plexo de referencias es el "lienzo" en el que el Ser-en dibuja su comprensión de sí mismo. A medida que el Ser-en se remite a sí mismo en el plexo patente, al mismo tiempo va descubriendo uno tras otro al Ser de cada ente "singular" a la mano en vistas de una totalidad de entes "previamente" descubierta, la cual diseña el Ser de cada ente singular. Cada ente singular a la mano es referido a otro de la misma índole hasta que todos ellos, formando una determinada totalidad, son referidos al Ser ahí,

1 "por mor de" o "por mor a", en el sentido de: "en vistas de", "a causa de", "a causa de la cual". En alemán existe la expresión: "um ... willen" que equivale a la anterior expresión; del mismo modo, en griego, encontramos la expresión "τέλος ἕνεκα" con la misma significación. En Aristóteles "τέλος ἕνεκα" remite al "τέλος" (fin), es decir al extremo del devenir, que es el Ser acabado mismo (αὐτὸς ὢν): Ser en su cabalidad. Aristóteles distingue junto al perecimiento (dejar de ser: φθορά) y, en lugar privilegiado, el τέλος. La realización del τέλος (la ἐπιτύχη) no significa necesariamente el dejar ser o la corrupción. Y, por otro lado, la corrupción de los entes se corrompen y dejan de ser sin haber obtenido su realización plena. En muy diversos pasajes Aristóteles, de su extensa obra, usa la expresión "τέλος ἕνεκα". En La Física (libro II, Cap. II: 194 a 27) encontramos: "ἡ ἀφύπναιος ἕνεκα τῶν ὄντων". "La naturaleza es el fin a causa del cual ... (las cosas son ...)"

2 Heidegger emplea el término "descubrir" (entdecken) en conexión con los entes no humanos y la expresión "hacer patente" (erschliessen) con relación al Ser ahí. (Cfr. SyT, 100)

(Cfr. *ibid.*, § 18). Con el descubrimiento del Ser del ente singular es descubierto el ente mismo que hace frente en el mundo, por lo que Heidegger lo denomina "intramundano". El "entra" por así decirlo, en el ahí

De esta manera, gracias a la comprensión de Ser, el Ser en, es decir, el Ser-ahí es un Ser-cabe los entes intramundanos. El Ser-ahí en cuanto existe comprendiendo está fuera de sí cabe los entes intramundanos. "El estar fuera de sí ante los entes se funda en la comprensión del Ser".

Cabe señalar que con los fenómenos del comprender llamados hacer patente y descubrir, ya se hace alusión al fenómeno de la verdad, tal como es entendido por Heidegger. Con el hacer patente al Ser del Ser-ahí y el descubrir al Ser de los entes a la mano se alude más que todo a una verdad del Ser. El descubrimiento del ente, sobre el fundamento de la verdad del Ser, es una verdad del ente. En realidad un atisbo de esta diferencia ya se había presentado en éste capítulo (§ 5b) al considerar la finitud del Ser-ahí, aunque de manera inexpressa.

Como veremos (§ 8), el comprender en tanto hacer patente al Ser del Ser-ahí, merece ser llamado, con más derecho que otros modos de verdad: Verdad del Ser. Para Heidegger, tal verdad del Ser es un constitutivo esencial del fenómeno más originario de la verdad. Hacia ella debe avanzar la presente investigación. Nuestro camino será despejado en buena medida

para semejante fin, cuando hayamos considerado el conocer y su verdad, en tanto maneras de Ser del Ser-en-el-mundo. La interpretación heideggeriana del conocimiento y de su verdad parte de Husserl. Este critica a la conciencia imagen y reinterpreta el concepto tradicional de la verdad como concordancia. A la verdad como concordancia entre el intellectus y la res llegó la tradición, especialmente Santo Tomás, "creyendo" interpretar correctamente el legado de la filosofía griega (Aristóteles). Caminemos pues en la mencionada dirección

§ 6. La idea del alma como sujeto e interior y su conexión con la verdad como concordancia. Crítica de Husserl a la conciencia imagen. Su teoría de la verdad como concordancia de la cosa (cosa misma). Reinterpretación heideggeriana de esa crítica a la concordancia.

A partir de la tradición griega se desarrolló en el seno de la filosofía occidental una tendencia cada vez más acentuada y más petrificada, a ver el "lugar" de la verdad no sólo en el conocimiento sino incluso en una forma especial de conocimiento, en la proposición (juicio). Así encontramos que en Santo Tomás verdad es ante todo y propiamente verdad del juicio. Santo Tomás adopta como definición de la verdad la adecuación (concordancia) de la cosa y (con) el pensamiento: veritas est adaequatio rei et (ad) intellectus. Esa definición está basada en una proposición de Aristóteles que de ningún modo constituye la

definición de la esencia de la verdad: "Παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν προσημίων ὁμοιώματα, las vivencias del alma, los νοήματα (las "representaciones") son adecuaciones a las cosas". (SyI, 235). Al menos hasta inicios de nuestro siglo, la definición de la verdad como concordancia ha sido admitida frecuentemente como definitiva en la filosofía. El mismo Kant la adopta. Sin advertir este hecho, los neokantianos (entre ellos Rickert) toman esa definición por la "expresión de un realismo ingenuo metodicamente retrazado" (Ibid).

Así, respecto a la verdad, la tradición filosófica admite comúnmente sin discusión las siguientes tesis: 1.- El lugar de la verdad es la proposición; 2.- La verdad es la concordancia del pensar con el ente; y, de manera similar agrega: 3.- Aristóteles es el autor de estos dos enunciados. Estas tres tesis son para Heidegger tres prejuicios (Cfr. G 21, 128). A través del desarrollo de la presente investigación, hemos de comprobar que algunos de ellos son, en efecto, prejuicios <sup>1</sup>. Por ahora, siguiendo nuestro hilo conductor, debemos considerar la idea de la verdad como concordancia a partir de la concepción de la conciencia imagen. Esto nos pondrá en la puerta de la crítica que hace Husserl de tal concepción.

---

<sup>1</sup> NOTA: Esto no quiere decir que aquellos prejuicios que no sean verificados, no lo sean. Simplemente no los abordaremos.

¿Qué significa la verdad definida como concordancia? ¿Qué quieren decir para la tradición las expresiones "adecuación", "pensamiento" y "cosa", empleadas en la definición? Según Heidegger, "concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de relación de algo con algo". (SyT, 236). Un examen etimológico de la palabra latina "adaequatio", a la que traducimos por "adecuación", nos muestra que la significación de esta última es "igualación". "El adjetivo latino aequus significa originalmente lo plano, lo que no presenta desigualdades, lo igual. Adequatio es igualación". (MHCET, 116). Por otro lado, sobre la base de la distinción moderna entre sujeto y objeto, el pensamiento, más estrictamente, la proposición, llega a ser concebida por la filosofía como imagen, reflejo, dentro del sujeto, de una cosa fuera de nosotros. La teoría de la conciencia-imagen, en el caso de la apropiación de un objeto, postula que cuando vemos, por ejemplo, este lápiz, percibimos una imagen en nuestra conciencia, que luego es interpretada como reproducción del lápiz que está afuera. (Cfr. G 20, 56). El concepto tradicional de verdad como concordancia tiene entonces la significación obvia de relación en tanto igualación de una imagen (proposición) dentro de nuestra alma (sujeto) y la cosa fuera de ésta. Esta definición como veremos, no aclara la verdad del conocer. Su oscuridad radica en la comprensión del alma como inmanencia.

Consideremos ahora la crítica de Husserl a la conciencia imagen. Como, para Husserl, todos los actos del hombre son intencionales, también lo son los del conocer. Así, cuando conocemos no nos es dada una imagen en nuestra conciencia, que luego sería referida a una cosa real fuera de ella. Esta concepción de la conciencia-imagen debe ser rechazada ya que no está de acuerdo con el estado de cosas fenomenológico dado en el conocer. Cuando se conoce se intenciona a la cosa misma conocida y no una imagen interior. Además ¿cómo se aprehendería mediante una imagen en nosotros, la cosa fuera de nosotros? Finalmente, si todo aprehender un objeto fuera aprehender una imagen, ésta requeriría a su vez en tanto objeto, para ser aprehendida, de otra imagen y así hasta el infinito. (Cfr. *Ibid*, 56, 57). De esta manera, la fenomenología husserliana niega la posibilidad de concebir la verdad como concordancia entre una imagen en nosotros y la cosa real fuera de nosotros que supuestamente le corresponde.

Pero ¿llega Husserl a aclarar el sentido de la tradicional definición de la verdad como concordancia? ¿cómo comprende Husserl al conocer y a su verdad?

Examinemos la comprensión fenomenológica ya señalada (§ 5a) de que en todo comportarse está dado el ente mismo, pero no necesariamente de cuerpo presente, como en el fenómeno concreto del mentar vacío (*Leermeynen*). Cuando yo digo desde aquí "la estatua de la libertad es grande", sin siquiera

imaginármela, aludo a la estatua misma, pero esta no sólo no es percibida de cuerpo presente sino que de ningún modo está dada intuitivamente. El ente mismo sólo es tenido originariamente de cuerpo presente en el simple percibir (schlichtes Wahrnehmen). Husserl ha considerado al simple percibir como el conocer en sentido propio. El conocer propio es el "tener que aprehende al ente mismo en su ser de cuerpo presente". (G21, 102, 103). Pero, tal "tener", denominado en la fenomenología "Intuición" (Anschauung), no se limita al percibir sensible y es concebido como un "ver" en sentido amplio. Con el hallazgo fenomenológico fundamental de la intuición, "Husserl ha pensado en el fondo de la gran tradición de la filosofía occidental" (ibid, 114). Para los griegos, al igual que para San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibnitz, Kant e incluso para Hegel, manteniendo sus correspondientes diferencias, el intuir es concebido como el conocer propio. (Cfr, ibid, 114 a 123).

Existe una razón por la que el intuir recibe semejante distinción. Nuestro conocer está referido inmediata y constantemente a las cosas mismas del mundo, pero las más de las veces no de cuerpo presente, sino como mención vacía. Por ello, ésta no puede legitimarse por sí mismo como conocimiento de algo, pues tal legitimidad le viene de su comprobación a partir de las cosas mismas, dadas de cuerpo presente. El conocer corriente, en virtud de su carácter intencional, tiene en sí la tendencia a su comprobación, pero permanece indeterminado. Por su parte, el

intuir, en tanto "tiene" al ente mismo de cuerpo presente, satisface tal exigencia y da "plenitud" al vacío de conocimiento.

En conexión con el fenómeno del "plenamiento" (Erfüllung), y su derivado, la comprobación (Ausweisung), se encuentra la concepción husserliana de la verdad del conocer propio. Pasamos ahora a considerar en algún detalle dicho fenómeno de la verdad en relación al representar vacío. (Cabe señalar que en la fenomenología husserliana el representar es fundamento de cualquier acto, en particular de los del mentar vacío).<sup>1</sup>

La intuición en tanto plenante es un acto intencional que da la cosa misma originariamente de cuerpo presente, de tal modo que el representar previamente vacío se "comprueba", se verifica en dicha cosa dada, como fundado en la cosa. En este sentido, la comprobación yace implícita en el plenamiento por lo que éste es plenamiento comprobante. La comprobación, por su lado, debe ser entendida como un llevar lo pensado (lo representado en el representar vacío), tal como él es, ante la cosa misma que él piensa. Gracias a la comprobación es posible "identificar" lo pensado y lo intuido. El plenamiento tiene entonces el carácter de plenamiento identificante. El puede ser considerado como acto de identificación de lo pensado y lo intuido. La conciencia de esa identificación es lo que se denomina

---

<sup>1</sup> Para lo que sigue cfr., G20, 106 a 109 y G21, 63 a 70.

"Evidencia", en la que lo pensado y lo intuido coinciden (Zur Deckung Kommen).

Ahora bien, la Evidencia y por ende su correlato, ésto es. el ser idéntico lo pensado y lo intuido, no son aprehendidos, sino "experimentados". Esto es algo muy importante. Mediante el intuir, como plenamiento comprobante, la cosa intuida es aprehendida única y primariamente en tanto fundamento material de lo previamente sólo pensado. En la medida en que lo pensado coincide con lo intuido, llega a ser "experimentada", pero no conocida temáticamente, la identificación misma. Esta no es un acto que se añada a la comprobación, sino que, al realizarse la comprobación, como una modificación suya, ella tiene una aclaración no reflexiva sobre si misma. De aquí, fenomenológicamente, el sentido de la expresión: "en la percepción evidente .....yo vivo en la verdad". (G20, 70).

Dicho de otro modo: El conocer (la intuición) no sólo está ante la cosa en tanto ésta se identifica consigo misma, sino también ante si mismo, de tal suerte que "sabe" por si mismo acerca de la legitimidad de la identificación que ejecuta. La evidencia es este saber por si mismo acerca de la legitimidad de la identificación.

De este modo queda claro que un conocimiento no necesita, para legitimarse, de un segundo conocimiento. No comprender esto conduciría a un sin sentido, ya que el segundo

conocimiento requeriría también, para legitimarse, de un tercero y así sucesivamente hasta el infinito. Como consecuencia, el conocimiento nunca podría ser legitimado.

Lo antes expuesto no es otra cosa que la descripción fenomenológica de la conexión entre dos actos: el acto del representar vacío y el acto del intuir. La plenación, comprobación e identificación, cada una de las cuales funda a la siguiente, son modificaciones del acto que resulta de aquella conexión. Pero la descripción ha sido llevada a cabo más que todo por el lado del intuir y no tanto por el lado del representar vacío. Podríamos poner más énfasis en este lado, pero esto no es necesario para mostrar en Husserl el significado de la verdad del conocer propiamente dicho. La descripción nos ha hecho visible ya tal significado. Para Husserl la verdad del intuir es el correlato de la Evidencia, es decir, del acto de identificación de lo pensado y lo intuido. La verdad en Husserl es pues " la mismidad (Identidad) de lo pensado y de lo intuido" (G21, 109). Aquí lo pensado, es decir, lo representado por el representar vacío, es la cosa misma hacia la cual intiende tal representar. De tal modo, la verdad del intuir es en Husserl la identidad, es decir, la concordancia de la cosa consigo misma. La cosa es pensada "tal como" es intuida.

Pero, además de la verdad del intuir, Husserl concibe la verdad de la proposición; fenómeno éste que debemos considerar ahora, en vista de lo que sigue.

La intuición adquiere "expresión" mediante la proposición. Gracias a ésta, aquella es articulada. La proposición puede expresarse y transmitirse, y en verdad de tal modo, que ella se refiere a la cosa real misma sobre la cual versa, que las más de las veces no está de cuerpo presente. Así, la proposición misma en tanto expresada y transmitida es algo pensado y por cierto algo pensado vaciamente, que puede comprobarse ante la cosa a la cual se refiere, en tanto que esta cosa está dada de cuerpo presente por el intuir. En tanto algo pensado, la proposición es, por ende, miembro de la relación de identidad (verdad). Esta relación se mantiene ahora entre lo propuesto en cuanto tal (lo pensado), es decir, el contenido de la proposición, y lo intuido. Nótese que lo pensado no es ahora la cosa pensada por el pensar sino la proposición misma, lo propuesto en cuanto tal, el contenido de la proposición. Para Husserl la proposición es verdadera, es decir, "vale", secundariamente, en la medida en que ella "concuérda" con lo intuido. Ahora bien, la manera de ser implicada en esta concordancia es según Husserl la misma que la de la proposición, a saber: Ser ideal. Recuérdese que Husserl, influenciado por Lotze, admite la distinción entre Ser ideal y Ser real respecto del pensar. En definitiva: La verdad en tanto identidad es ahora la concordancia entre lo ideal propuesto en cuanto tal, entre el contenido ideal de la proposición, y lo intuido que da la cosa real a la cual se refiere la proposición. Además, esta concordancia tiene la manera de ser del Ser ideal (Cfr. *ibid*, 109 a 113).

Conviene señalar de pasadas, que para Heidegger el conocer es juzgar. "Más el conocimiento estriba en el juzgar". (SyT, 237). En este sentido, lo que, según Heidegger, es para Husserl la verdad del conocer no es la verdad del intuir sino la de la proposición, que acaba de ser mostrada. "El contenido ideal del juicio es aquello que está en relación de concordancia. Esta concierne, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa "real" como aquello sobre lo que se juzga". (ibid).

Aparte de la relación implicada en esta concordancia, Husserl distingue además la relación que existe entre el proponer en cuanto proceso psíquico real y el contenido ideal de la proposición. En el proponer (Setzen), según él, ambas relaciones se dan al mismo tiempo (Cfr, ibid).

Gracias a Husserl se ha avanzado notablemente en la aclaración de la definición escolástica de la verdad como concordancia, la cual permanece en tinieblas cuando se la comprende a partir de la concepción de la conciencia imagen. (Cfr, G20, 63, 73, 74). Pero esta aclaración no es aún la más originaria y, por ende, legítima que cabe realizar.

Heidegger no sólo critica la comprensión de la verdad como concordancia basada en la concepción de la conciencia-imagen. Aun cuando parte de Husserl respecto a la intencionalidad y de la comprobación como identificación (Verdad

del intuir), se distancia de éste respecto de la manera de ser del conocer y su verdad.

Respecto a la relación, es decir, de la igualación, de la proposición, como imagen en nosotros, con la cosa representada, fuera de nosotros, cabría preguntarse, conforme a Heidegger: ¿Respecto de qué pueden ser iguales, pueden concordar, una proposición, por ejemplo, "La pelota es blanca", y la cosa sobre la cual versa la proposición, ésto es, la pelota misma en su ser blanca como cosa real? ¿cómo pueden ser iguales siendo tan diversas? (Cfr, MHCFT, 116, 117; OMIYOE, 114, 115; SyT, 236, 237). Heidegger nos señala, además, que como el conocimiento debe darnos la cosa "tal como" ella es, entonces la concordancia, en tanto relación, tiene el carácter de la relación "tal-como". Como podemos advertir este carácter ha sido ya visto por Husserl. Ahora bien: "¿En qué modo es posible esta relación como relación entre el intellectus y la res?" (SyT, 237). La mera postulación de una concordancia entre una imagen en nosotros y una cosa fuera de nosotros, no responde con claridad a todos estos nuevos cuestionamientos, más bien los oscurece. Pero aún cuando el mismo Husserl rechaza la concepción de la conciencia imagen, él no nos aclara las anteriores preguntas al decir sin más que el ser de la relación entre lo propuesto ideal y lo intuido real es de naturaleza ideal. Del mismo modo, no está claro en Husserl qué modo de ser tiene la relación entre el proceso psíquico real y lo propuesto ideal. Ambas relaciones tocan al viejo problema

platónico de la μέθεσις. El problema radica aquí en la fractura ilegítima, ya señalada (§ 5a), de la unidad del pensar. Es necesario pues, conforme a Heidegger, aclarar la manera de ser del conocer y por cierto respecto de su verdad. "En la cuestión acerca de la forma de ser de la adaequatio, recurrir a la distinción entre la realización del juicio y su contenido no hace avanzar la discusión, sino se limita a hacer evidente que es indispensable poner en claro la forma de ser del conocer mismo. El análisis necesario a este fin ha de intentar a la vez poner de manifiesto el fenómeno de la verdad, que caracteriza al conocimiento". (ibid, 238).

El conocer (enunciar) es una forma de "comportarse" el Ser-ahí como Ser-en-el-mundo. Tal comportarse entraña un dirigirse a los entes aun cuando éstos no estén dados de cuerpo presente; por lo que el conocer esta fundado en el estar fuera-ante los entes mismos (Ver § 5b). Pero en tanto el Ser-ahí es inmediata y comunmente un Ser ante los entes intramundanos a la mano, para conocer se requiere una modificación de esta manera de comportarse. En el conocer, el Ser-ahí se abstiene de manejar los entes a la mano, más exactamente, se abstiene de descubrir a priori a los entes intramundanos en tanto "a la mano", y los descubre <sup>1</sup> más bien como cosas para ser meramente espectadas y contempladas, es decir, como entes "ante los ojos" (Vorhandenes).

---

<sup>1</sup> En el conocer se descubre en primer lugar el Ser de los entes y sobre esa base los entes mismos.

A través de ese giro, el mundo mismo en total, que está previamente patente, sufre una modificación (desmundanación).<sup>1</sup> En este sentido, la cosa hace frente también dentro del mundo. El mostrarse los entes como cosas dentro del mundo hace posible que las percibamos. El percibir tiene además en sí mismo el carácter del interpretar, del ver algo como o en tanto (als) algo<sup>2</sup>, por ejemplo, del ver algo como pelota blanca. Gracias a ésto, el percibir puede llegar a ser un determinar. En la enunciación lo determinado es expresado y por ende es mantenido y conservado. (cfr, ibid, 74, 75, 78). El enunciar en tanto manera como el Ser-en-el-mundo se comporta, es pues un Ser ante la cosa que hace frente dentro del mundo, un modo de Ser que versa sobre ella, descubriéndola, determinándola y conservándola.

En lo anterior se ha aludido ya al carácter "descubridor" del conocimiento, que constituye, como veremos en lo que sigue, la esencia de su verdad. Para Heidegger este fenómeno de la verdad se hace visible ante todo con la comprobación del conocimiento. Examinemos ese fenómeno.

Consideremos una enunciación verdadera cualquiera: "la pelota es blanca". Esta enunciación emitida sobre la base de la

---

<sup>1</sup> La Mundanidad modificada por ese giro es tal que los entes ahora descubiertos no están referidos unos a otros como entes a la mano sino como cosas.

<sup>2</sup> El ver algo como algo del percibir es a la vez un unir (σύνθεσις) y separar (ἀκρίβησις) lo percibido.

mera representación de la pelota, sin que ésta sea "vista", requiere para su comprobación que tal ente sea percibido de cuerpo presente. ¿Cuál es el estado de cosas dado en la comprobación? Como el enunciar que se representa la pelota se dirige inmediatamente a la pelota misma, no es posible fenoménicamente afirmar que él se refiere a una representación (imagen) de la pelota en nosotros, o más generalmente, a un contenido de conciencia, como quiera que se lo conciba. Además, al percibir verificamos que la cosa percibida se muestra "tal como" ella misma es mentada por la enunciación. Esta última, en tanto tiene el carácter de dejar ver algo como algo (apófansis), tiene tanto la posibilidad de descubrir como la de encubrir. Al percibir comprobamos pues al enunciar en su ser descubridor de la cosa a la cual mienta. Pero la confrontación entre lo enunciado y lo percibido tiene lugar única y exclusivamente en la cosa misma. Ante todo hay que verificar si la cosa en tanto mentada se muestra "tal como" la misma cosa en tanto intuita. Si fuere necesario hablar aquí de concordancia, podría decirse que hay en lo anterior una "concordancia" de la cosa consigo misma <sup>1</sup>. De esta

---

<sup>1</sup> Como lo sugiere Heidegger en una nota a la página 239 de "Ser y Tiempo", él acoge aquí y a la vez reinterpreta la teoría husserliana de la comprobación como identificación. Sobre esta reinterpretación es conveniente señalar lo siguiente: por un lado, la reinterpretación es realizada sobre la base de la comprensión heideggeriana del Ser del hombre, que como sabemos difiere de la husserliana. Aun cuando Heidegger, en la exposición que hace en "Ser y Tiempo" del fenómeno de la verdad del conocer, no alude explícitamente a la manera de Ser del hombre que es el Ser-en-el-mundo, tal manera de Ser está supuesta allí. El Ser-ahí en tanto Ser-en-el-mundo es quien lleva a cabo la comprobación de la enunciación. Esto quiere decir entre otras cosas, que tanto en la enunciación como en la percepción de la cosa de cuerpo

manera, en la comprobación no se realiza algo así como la concordancia entre una imagen o contenido de conciencia con la cosa correspondientemente representada, ni tampoco entre el contenido ideal de la proposición y la cosa real referida por ésta, como piensa Husserl. La enunciación es verificada en su ser descubridora, en tanto se verifica que la cosa descubierta por ella "concuere" con la cosa misma.

Que la enunciación es "verdadera" significa para Heidegger: Ella descubre a la cosa "tal como" ella misma es. La verdad de la enunciación es esencialmente ser descubridora <sup>1</sup>.

Con esta determinación de la esencia de la verdad de la enunciación, queda invalidado el concepto tradicional de la

www.bdigital.ula.ve

---

presente, el Ser-ahí descubre previamente una totalidad de entes, a partir de la cual es descubierta el ente singular (en nuestro ejemplo: la pelota blanca), al cual se refieren aquellos comportamientos. Por otro lado, en su interpretación de la verdad del conocimiento (enunciación), Heidegger acoge ante todo la teoría de la comprobación como identificación que se encuentra en el fenómeno de la verdad del intuir. En la exposición de este fenómeno se habla de una concordancia de la cosa consigo misma, es decir, de la cosa en tanto "representada" con la cosa en tanto intuida. Con tal concordancia, se comprueba al representar "no enunciativo" y previamente vacío. En el caso de la interpretación heideggeriana de la verdad del conocimiento se presenta también una concordancia de la cosa consigo misma. Pero, en este caso, se trata de una concordancia entre la cosa a la cual se refiere la enunciación y la misma cosa en tanto intuida, gracias a la cual se comprueba a la enunciación en su ser "descubridora". Además, esta última concordancia es obviamente distinta de la concordancia entre el contenido ideal de la proposición y la cosa real sobre la cual versa la proposición y con la cual se comprueba dicho contenido.

<sup>1</sup> Como podemos apreciar, en Heidegger la verdad de la enunciación no es identidad de la cosa consigo misma, sino "descubrimiento" de la cosa "tal como" ella es, que se comprueba mediante dicha identidad.

verdad como concordancia. Si tal determinación no ha de ser arbitraria, ella ha de tener su justificación

### § 7. La noción de verdad como descubrimiento y su justificación.

A primera vista, la definición de la verdad de la enunciación como un ser descubridor resulta ser violenta frente a la definición de la verdad como concordancia comunmente aceptada. Sin embargo, como veremos, aquella definición brota con carácter de "necesidad" de la interpretación de "la más vieja tradición de la filosofía antigua" (SyT, 240), especialmente de Heráclito así como también de Aristóteles.

Para justificar o fundamentar la determinación de la verdad como descubrimiento, nosotros procederemos de la siguiente manera: en primer lugar, expondremos la interpretación heideggeriana antes mencionada sin destacar el carácter de "necesidad" de esa determinación. Así, la verdad como descubrimiento quedará justificada sólo de manera introductoria. En segundo lugar, mostraremos que los fenómenos exigen tal interpretación, con lo cual justicaremos de manera "fundamental" la comprensión de la verdad como descubrimiento. Demos pues nuestro primer paso.

En su interpretación del fenómeno de la verdad en Aristóteles, Heidegger apela al siguiente pasaje del tratado

aristotélico "de interpretatione": "ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ..... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει". (G21, 129). Heidegger considera que la traducción de ese texto debe ser "interpretante", si el texto ha de ser comprendido originariamente. En este sentido, presta especial atención a tres palabras que podríamos llamar "guías" de la interpretación: ἀληθεύειν, ψεύδεσθαι y ὑπάρχει. En el contexto presente sólo nos interesa destacar en detalle el significado de las dos primeras.

La palabra ἀληθεύειν podría traducirse en nuestra lengua por "decir la verdad". Sin embargo, tal traducción resultaría estéril, ya que la palabra "verdad" en sí misma no nos dice nada. Justo por esto requiere ella que se la defina. Por el contrario ἀ-ληθεύειν quiere decir "des-cubrir [ent-decken], en el sentido de desvelar [enthüllen], hacer desaparecer el ocultamiento de algo". (Ibid, 131). Pero des-cubrir no debe ser tomado sólo como "un traer a la luz por primera vez, sino que, de manera más general, debe ser tomado como desvelar algo que está aún velado [verhüllt] o que fue encubierto de nuevo...." (Ibid, 131). Por su parte, y de una manera análoga a lo antes dicho, ψεύδεσθαι, el concepto contrario, no debe traducirse por "decir una falsedad". Esa palabra, contrariamente a descubrir, significa "encubrir" (verdecken), desfigurar (verstellen), "engañar a otro; colocarle, ante aquello que supone ver, algo distinto que tiene aspecto de" (Ibid, 132).

A partir de las significaciones de esas palabras guías, el texto aludido es interpretado así: toda habla indica algo (significa en general algo) - por el contrario, "sólo el habla en que el descubrir o el encubrir sostiene y determina la intención peculiar del habla, es mostradora y deja ver (enunciación)" (Ibid, 133). Esta interpretación nos permite hacer, de acuerdo con Heidegger, algunos señalamientos que son aquí de interés: la proposición enunciativa está determinada por el descubrir (ἀληθεύειν) y el encubrir (πρῦθεσθαι), por ende, la proposición no hace posible la verdad (descubrir) en cuanto tal. En consecuencia, la tesis de que el lugar de la verdad es la proposición revela ser un prejuicio; la esencia de la proposición es el ἀποφαίνεσθαι: permitir ver un ente (φαίνεσθαι), ἀπο: a partir de él mismo. Así pues, el λόγος puede ser ἀποφαντικός y "el ser verdadero del λόγος como ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el modo del ἀποφαίνεσθαι: permite ver un ente - sacándolo del estar oculto - en su no estar oculto (estar descubierto)". (SyI, 240).

Por otro lado Aristóteles identifica a las cosas (τα πράγματα) con los fenómenos (φαινόμενα), ésto es, lo que se muestra en sí mismo; e identifica, además, a ambos con la verdad (ἀλήθεια) (Cfr, SyI, 233, 234 y 240). Así pues, la verdad (des-ocultamiento) viene a ser en este pensador lo mismo que las cosas, lo que se muestra en sí mismo, el ente mostrándose en sí mismo, en su referencia al Dasein.

Respecto de uno de los fragmentos de Heráclito, Heidegger nos señala que allí se encuentra presente también la significación de la verdad del λόγος como estar descubierto, como estar no oculto. "Al λόγος y al que lo enuncia y comprende son opuestos los incomprensivos. El λόγος es φρόζων ὅπου ἔχει, dice como se conducen los entes, A los incomprensivos por lo contrario, λανθάνει, les queda oculto lo que ellos mismos hacen; ἐπιλανθάνονται olvidan, es decir, para ellos vuelven a hundirse los entes en un estar-ocultos" (Ibid, 240)

De las anteriores interpretaciones procede la tesis heideggeriana de que la esencia de la verdad de la enunciación radica en ser des-cubridora. Pero, para Heidegger, como podemos apreciar a partir de lo visto (§ 6), la proposición no es de suyo solamente descubridora sino se mantiene en la alternativa de poder ser des-cubridora (verdadera) o poder ser encubridora(falsa). A través de la interpretación heideggeriana de Aristóteles, podemos constatar que la tesis propuesta se encuentra también en este último pensador. Además, para Aristóteles, al igual que, como vimos (§ 6), para Heidegger, el fundamento de dicha propuesta es el carácter que tiene la enunciación de dejar ver algo "como" algo ("como" "en tanto" apofántico). (Cfr. G21, 135-190). Pero Heidegger va más allá de Aristóteles y retrotrae el carácter descubridor y/o encubridor de la proposición a estructuras más originarias del Ser-ahí, a saber, al "como" "en tanto"

hermeneutico<sup>1</sup> y, en última instancia, al comprender. Sobre esto último no iremos en el presente trabajo más allá de estas breves indicaciones. Lo que debemos retener aquí es que, según Heidegger, la proposición puede ser verdadera (descubridora) o falsa (encubridora). La proposición es falsa, cuando no muestra al ente, al cual se refiere, tal como él es, encubriéndolo. El ente es mostrado entonces como lo que no es (apariencia).

Justifiquemos ahora, de manera "fundamental" la comprensión heideggeriana de la verdad como des-cubrimiento. Para ello, de acuerdo con lo ya señalado, mostraremos en lo que sigue los fenómenos que hacen necesaria la interpretación que hace Heidegger de la filosofía antigua, de la cual procede dicha comprensión.<sup>2</sup>

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

En la parte final del párrafo § 2 del presente trabajo, se aludió al olvido del Ser en la historia de la metafísica. Recordemos algunas de las cosas que allí se señalaron en torno a este olvido: la metafísica no ha desarrollado temáticamente y de manera suficiente la temporalidad del Ser, y por ello, no le ha sido posible aclarar lo que significa "Ser"; el olvido del Ser no sólo está presente en la metafísica sino que es un factum que acaece en y con el hombre; en general, la metafísica se exime de

---

<sup>1</sup> A la hermeneútica o interpretación del Ser le es inherente la estructura del dejar ver algo "como" algo. En general, a toda interpretación le es inherente la estructura de ver algo "como" algo.

<sup>2</sup> Cfr el próximo párrafo con CD, 10.

preguntar por el Ser. En el mismo párrafo vimos también que el Ser, aun cuando es siempre ya comprendido por el hombre, permanece oculto inmediata y comúnmente. Con el ente pasa algo similar que con el Ser. "Los entes no son completamente ocultos sino justamente descubiertos, pero al par desfigurados; se muestran pero en el modo de la apariencia" (SyT, 242, 243). Además, con cada nuevo hallazgo del conocimiento científico los entes son "descubiertos" tal y como ellos eran antes de ser descubiertos (Ibid, 248). Así, "la verdad (estar des-cubierto) tiene que serle arrebatada siempre primeramente al ente. El ente es arrancado al ocultamiento". (ibid, 243)

El Ser y el ente están, pues, por lo regular ocultos para el hombre. Esto justifica esencialmente la comprensión de la verdad como descubrimiento, que en Heidegger, como veremos (§ 8), no está restringida al conocer.

Finalmente, Heidegger hace frente a la posible objeción de que la verdad como concordancia es más originaria que la verdad como descubrimiento, al mostrar que aquella se deriva de una modificación de la enunciación en tanto descubridora. Veamos esa derivación.<sup>1</sup>

Como sabemos (§ 5), el ser ahí en tanto estar-fuera es un ser descubridor de los entes intramundanos. Por otro lado,

---

<sup>1</sup> Cfr, lo que sigue con SyT, 244 a 246.

entes como cosas. No sólo Aristóteles, como ya se señaló (§ 5a), sino los griegos en general, mantienen tal comprensión. Los griegos han sido "los primeros en desarrollar científicamente y en hacer dominante esta inmediata comprensión de Ser". (SyT, 247).

Queda pues suficientemente justificado por qué Heidegger adjudica a la enunciación, como su esencia, la verdad en tanto des-cubrimiento y la no-verdad en tanto encubrimiento. Pero en Heidegger la verdad y la no-verdad, así concebidos, no quedan meramente reducidos al ámbito de la enunciación. Partiendo tanto de Husserl como de Aristóteles, Heidegger nos muestra que ellas pertenecen también a fenómenos distintos a la enunciación, incluso con más originalidad.

§ 8. Extensión del carácter de verdad y/o No-verdad a otros fenómenos aparte de la enunciación, en Husserl y en Heidegger. Transición al tema del sentimiento.

Como sabemos, la verdad es en Husserl el correlato del fenómeno de la evidencia. Ahora bien, este fenómeno, alcanzado por primera vez por Husserl, ha sido frecuentemente mal interpretado "como un anexo de una determinada clase de vivencias, de las del juicio" (G20, 68). No obstante, la evidencia es atribuida en el caso de Husserl a otros actos que no son los del juzgar

Para Husserl, conforme a las cosas, la evidencia se da en variedades distintas, y de acuerdo con tres factores: 1.- El carácter ontológico del respectivo dominio de las cosas; 2.- La estructura intencional de la vía de acceso aprehensor; 3.- La posibilidad de plenamiento, fundada en cada caso en esa estructura. La evidencia está, así pues, regionalizada. No obstante la evidencia tiene carácter "universal". "La evidencia es ante todo una función universal de todos los actos (La evidencia del querer, del desear, la evidencia del amar y del tener esperanza). Ella no está restringida a las enunciaciones, predicaciones, juicios" (Ibid). Con esto, Husserl ha roto la restricción tradicional de la verdad a los actos del enunciar (actos relacionantes). También a los actos no relacionantes, éstos es, monotéticos <sup>1</sup>, que son por decirlo así de un sólo rayo, les es atribuida la verdad. (Cfr, G20, 73)

De manera semejante que para la fenomenología antes de Heidegger, para los griegos (Aristóteles) la verdad no estaba restringida a los juicios, de tal suerte que lo que hace la fenomenología es recuperar la amplitud del concepto de verdad de los griegos. Pero ese retorno es inconsciente, por lo cual la fenomenología husserliana no logra alcanzar el sentido originario del concepto griego de verdad. (Cfr, ibid).

---

<sup>1</sup> Los actos monotéticos captan una cosa sin referirla a otra, y no captan, como los juicios, algo como algo. No son, así pues, relacionantes.

Efectivamente, aún cuando Aristóteles comprendía el Ser del ente en general como Ser-cosa, el intuir simple ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) es para él un modo de Ser del hombre en el que descubre los entes. En forma más precisa, el  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  es "simplemente descubridor de tal suerte que nunca puede encubrir" (SyT, 44). Vemos así que Aristóteles no extiende el concepto de verdad del juicio (ser descubridor o encubridor) al  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ . Ello confirma que él no sostuvo la tesis de que el lugar originario de la verdad es el juicio. Además, según Aristóteles, también la  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  (percepción sensible) es un modo de descubrir a los entes, que constituye junto al  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  la verdad originaria. "La verdad de la  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  y del ver de las 'ideas' es el descubrir originario" (Ibid, 247).

Tanto esas apertaciones de Aristóteles como de la fenomenología (Husserl) han servido de motivos para que Heidegger extendiera el carácter de verdad (des-cubrimiento) y/o no-verdad (encubrimiento) a otros fenómenos distintos a la enunciación. De esta manera, también es descubridor el trato directo con los entes de cuya modificación resulta el enunciar. Cabe señalar aquí que los entes mismos son según Heidegger verdaderos, pero en un sentido secundario, en tanto que ellos son lo descubierto.

Ahora bien, si los modos de comportamiento son descubridores, entonces aquello que hace posible su Ser descubridor tiene que ser, según Heidegger, con mayor derecho, más originariamente "verdadero". Esto es: si el Ser-ahí en tanto estar

patente (Erschlossenheit), es decir, en tanto patencia del Ser en general y de los modos de Ser derivados, es fundamento de la verdad del comportamiento y de la enunciación, entonces esa patencia es el fenómeno más originario de la verdad.

Pero, ¿qué es ese estar patente? "El estar patente está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originariedad al Mundo, al Ser-en y al Si-mismo" (SyT, 241). El encontrarse, que aparece por primera vez aquí, no alude a otra cosa que a lo que llamamos ónticamente "sentimiento". El comprender y el encontrarse componen fundamentalmente al Ser-en y están determinados con igual originariedad por el habla. Ellos son existenciaros equioriginarios que constituyen las maneras en que el Ser-ahí es su ahí. Como veremos (capítulo 3), el comprender es siempre un comprender que se encuentra y, a la inversa, el encontrarse es siempre comprensivo. Debido a esa conexión inseparable de comprender y encontrarse, el comportamiento no está fundado únicamente en el comprender, como podría parecer hasta ahora. La "comprensión" de Ser está constituida por el comprender y el encontrarse. Ambos hacen patentes el mundo, el Ser-en y el ente humano que es en cada en el mundo (Si-mismo), haciendo posible que el Ser-ahí se haga patente a si mismo y descubra los entes intramundanos. Ahora podemos precisar mejor la significación ya anunciada (§ 5d) de la verdad del Ser y la verdad del ente. Hacer patentes al mundo, al Ser-en y al Si-mismo, es ante todo un abrir

para el Ser-ahí el "Ser" de los entes. En segunda instancia, sobre la base de esa patencia del Ser, la verdad es la patencia del Ser-ahí como "ente" (en medio de una totalidad de entes descubiertos) para él mismo. De manera análoga, el descubrir a los entes intramundanos supone en primer lugar el descubrimiento del "Ser" de esos entes. Fundado en el ser descubierto de los entes, el descubrir es un descubrir a tales entes en tanto "entes", por obra del Ser-ahí. De modo que, en esta manifiesta diferencia ontológica, el hacer patente y el descubrir del comprender, encontrarse y comportarse son, más que una verdad del ente, una verdad del Ser. En tanto que, como vimos, el comportarse está fundado en el comprender y el encontrarse, estos dos existenciales como verdad del Ser, constituyen el fenómeno más originario de la verdad. "Los fundamentos ontológicos-existenciales del descubrir son los que muestran el fenómeno más originario de la verdad" (ibid, 241). Aún más, de ambos existenciales, el comprender es considerado por Heidegger en cierta manera una verdad más profunda, en la que descansa el encontrarse mismo (Cfr. MHCFT, 120). Y, como la temporalidad es la constitución más originaria del Ser-ahí y por ende base del comprender y del encontrarse, ella es fundamento del fenómeno más originario de la verdad. Observamos pues en esto una especie de gradación ascendente de la verdad. Dentro de esa gradación la verdad es primeramente el estar-patente del Ser-ahí y, en segunda línea, la verdad derivada del estar-descubiertos los entes.

Pero ¿qué status ontológico tiene en Heidegger el fenómeno de la no-verdad en general? La no-verdad, el encubrimiento, es una modificación privativa de la verdad. El Ser-ahí puede estar cerrado (Verschlossen) sólo en tanto que él es hecho patente. Los entes intramundanos pueden estar encubiertos (Verborgen), pueden mostrarse como lo que no son (apariencia), sólo en tanto son descubiertos por el Ser-ahí. Verdad y no-verdad simultáneamente conciernen al Ser-ahí y al ente intramundano.

De lo dicho en este párrafo sobre la verdad, tal como es comprendida por Heidegger, podemos observar algo que es fundamental para la presente investigación, a saber: el fenómeno del sentimiento ha sido ya declarado como un existencial con la importante función ontológica de ser una forma de verdad. Conforme a esta tesis acerca del sentimiento, éste no debe ser relegado, considerándolo como algo "irracional" que no nos aporta ninguna verdad. En dirección a esto último, Heidegger nos dice: "tal vez sin embargo aquello que denominamos sentimiento [Gefühl] o disposición afectiva [Stimmung] en semejantes casos, sea más racional [Vernünftiger], es decir más aprehensor [Vernehmender], ya que es más abierto al Ser que toda Razón [Vernunft], la cual convertida entre tanto en Ratio, fué mal interpretada como racional [rational]" (HW, 14)

Nuestra investigación deberá ahora considerar fenomenológicamente el sentimiento con vistas a mostrar ante

todo que este fenómeno constituye efectivamente una forma de verdad (y de no-verdad).

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### CAPITULO III

#### El Sentimiento como forma particular de la verdad y de la No-verdad

Heidegger nos señala que los sentimientos en general no son ontológicamente nada. De acuerdo con él, esto significa fundamentalmente al menos dos cosas: 1) El encontrarse es parte de la estructura de nuestro Ser; él es un "existenciario". Los sentimientos son algo constante en el Ser-ahí; éste está "siempre ya" en un estado de ánimo. En favor de ello habla el hecho de que los sentimientos en que cotidianamente nos encontramos puedan parecer y convertirse siempre en otros; por ejemplo, el paso de la serena equanimidad (Der ungestörte Gleichmut) a la inhibida melancolía (Der gehemmte Mißmut), el deslizarse en el mal humor (Die Verstimmung) etc. (Cfr. SyI, 151) Podría pensarse que el Ser-ahí cuando conoce no se encuentra en sentimiento alguno. Sin embargo, cuando nos comportamos de ese modo también estamos en un estado de ánimo. "Pero ni siquiera la más pura θεωρία ha dejado lejos de sí toda disposición afectiva, también a su dirigir la mirada se muestra lo que no más está presente en su puro aspecto, únicamente cuando ella puede dejarlo venir hacia ella en el sereno demorarse cabe ... en la ῥασην ἢ διαγωγή"<sup>1</sup> (ibid. 155, 156) 2) Los sentimientos tienen la función de hacer patente. De acuerdo con Heidegger, esto se

<sup>1</sup> ῥασην significa: humor fácil, descanso, paso tiempo; διαγωγή: detenerse.

revela con claridad en el sentimiento del no estar animado (Ungestimmtheit). Respecto a ese sentimiento Heidegger nos dice: "El sentimiento que a menudo se sostiene monótono e incoloro largo tiempo del no estar animado, y que no debe confundirse con el mal humor, es tan poco una nada que justamente en él el Ser-ahí llega a estar harto de sí mismo" (ibid, 151).

En este capítulo, que está dividido en tres párrafos, llevaremos a cabo una hermenéutica del fenómeno del sentimiento, que permita comprenderlo explícitamente como forma existencial de verdad. Con ese fin, mostraremos en primer lugar la manera de hacer patente peculiar al sentimiento en contraste con otras estructuras del Dasein (§9). En este párrafo veremos en particular: el sentimiento hace patente "siempre ya" de manera "afectiva" nuestro Ser como carga y en tanto algo que "ya" es; el comprender también patentiza nuestro Ser, pero como "posibilidad" y en la manera del "proyectar"; otros caracteres de la manera de hacer patente del sentimiento; a diferencia del comportarse, el sentimiento a su modo hace patente totalidades. En el párrafo §10 consideramos los fenómenos hechos patentes por el sentimiento. Este hace patente básicamente tres fenómenos: no sólo nuestro Ser como carga (lo "afectante") sino a la par el Dasein mismo que "se" siente responsabilizado ("afectado") por ese Ser; el Ser-en-el-mundo; el ente intramundano en su Ser y, al mismo tiempo, el Dasein del caso que lo descubre.

Sobre la base de la concepción heideggeriana de la verdad, puede ser visto fácilmente que la tesis de que el sentimiento es una forma de verdad está ya confirmada en los párrafos §9 y §10. Pero, en tanto que el sentimiento es pues una forma de verdad, a él debe pertenecerle también la no-verdad. Más aun, en el sentimiento hay verdad y no-verdad "a la vez". Así, en el párrafo §11, que se inicia con una consideración de los asuntos anteriores, mostraremos al sentimiento como forma "conjunta" de verdad y de no-verdad. Partiendo de la demostración del fenómeno de la caída, veremos, que tanto la angustia como el miedo hacen patente (o descubren) y "al mismo tiempo" ocultan. Con esto, el sentimiento será mostrado de manera destacada como forma de verdad y la presente investigación concluirá.

§ 9. El modo de hacer patente peculiar al sentimiento en contraste con las otras estructuras del Dasein.

Hemos indicado (§8) que el Ser-en está constituido fundamentalmente por el comprender y el encontrarse; además, que el comportarse está fundado en ambos existenciales equioriginarios. Vamos a mostrar aquí las maneras de hacer patente peculiares a cada una de estas tres estructuras, pero ante todo destacando la del encontrarse y confrontándola con las de las otras dos estructuras. Al emprender esta tarea, se hará inevitable para nosotros referirnos también a algunos de los fenómenos

hechos patentes por el sentimiento. Pero, se procurará aquí hacer tal referencia de una manera general. La exposición detallada de esos fenómenos será presentada en el siguiente párrafo ( §10).

Consideremos el sentimiento monótono e incoloro del no estar animado, que mencionamos antes. Se dijo: en ese sentimiento el Ser-ahí llega a estar harto de si mismo. Cuando estamos hartos de algo es porque ese algo es sentido "excesivamente" como un peso, como una "carga". Según Heidegger, lo sentido como carga en ese sentimiento es nuestro Ser. Ahora bien, la patencia de este Ser como carga no acontece únicamente en semejante sentimiento, sino también tiene lugar, paradójicamente, cuando estamos de muy buen humor. De acuerdo con Heidegger, en todo sentimiento se hace patente al Ser del Ser-ahí como carga. (Cfr, 151, 153).

Lo patente no es el resultado de un conocer que tuvo lugar antes. En el sentimiento, el Ser-ahí no hace patente su ser a través de un conocer. No se trata aquí de que el Ser-ahí tenga delante de él algo, es decir, su Ser, y que luego lo haga patente mediante una mirada, o un acto de intuición contemplativa. El sentimiento hace patente nuestro Ser de un modo "afectivo". Nosotros "sentimos" nuestro Ser como carga y lo sentimos "siempre ya". Es decir, en todo momento nos encontramos en un temple de ánimo que hace patente "ya" de manera afectiva nuestro Ser como carga (Cfr, 151-153). El sentimiento no está a la

zaga de nuestro ser para luego hacerlo patente. El sentimiento tampoco "es" antes que éste de tal manera que, por ejemplo, lo produzca y así lo haga aparecer. El sentimiento hace patente nuestro Ser, que "ya" es. Su base temporal es el sido.

Pero, ¿cuál es nuestro Ser que ya es? Respuesta: la existencia, que en su determinación formal es un Ser que se refiere a él mismo, "comprendiéndolo". (Cfr. *ibid.*, 65). Nuestro Ser es esencialmente comprender. El comprender, que como dijimos (§5d), tiene por base el advenir, también hace patente a nuestro Ser pero de manera distinta que el sentimiento. La manera de hacer patente del comprender es el proyectar (Entwerfen). El comprender en virtud de su carácter de proyección se lanza (proyecta o refiere) a sí mismo en vista del Ser-en-el-mundo, así pues en vista del por mor de y la significatividad <sup>1</sup>, con la misma originariedad. (Cfr. *ibid.*, 162, 163). "Con" el proyectar, el comprender hace patente estas estructuras <sup>2</sup> y las mantiene "ante sí" en tanto ahí, a la par que se mantiene a sí mismo familiarizado con ellas (Cfr. *ibid.*, 101). La significatividad es hecha patente en alguna de

<sup>1</sup> Recordemos (§ 5d) que la significatividad está constituido por el plexo de referencias de Ser del ente intramundano, diseñadas y conectadas en el Ser del Ser ahí, y además por la referencia entre este plexo y una posibilidad del Ser-en "por mor de" la cual el Ser ahí es.

<sup>2</sup> El hacer patente al por mor de y a la significatividad, aún cuando posibilita el descubrimiento de una totalidad de entes a la mano en su Ser, ocurre simultáneamente con este descubrimiento. Pero, la potencia y el descubrimiento anteriores son "previos" al hacer patente y al descubrir a los entes "en tanto entes".

sus "posibilidades" <sup>1</sup>; el por mor de patente es por mor de una posibilidad del Ser-en, de la existencia, posibilidad que también se hace patente con el proyectar. En el proyectar son hechas patentes posibilidades ante el comprender, al mismo tiempo que éste es "ya" referido a ellas. El comprender no tiene ante sí las posibilidades como algo que falta, como algo que aún no se ha hecho presente y que está por venir; tampoco como algo que subsiste previo al proyectar. La referencia misma del comprender a las posibilidades no es cognoscitiva, sino más bien consiste en un elegir o no elegir las posibilidades en un mantenerse en ellas. El comprender no equivale a un modo de conocer. El conocer está fundado en el comprender primario (Cfr. *ibid*, 160). En el proyectar, el comprender no aprehende temáticamente las posibilidades. Si las aprehendiera temáticamente, la posibilidad sería rebajada a "algo dado, mentado, que permanece". (*ibid*, 163). "Con" la proyección se hacen patentes las posibilidades "en cuanto tales". La proyección "lanza delante de sí la posibilidad en tanto posibilidad y la deja ser en cuanto tal". (*ibid*).

Vemos pues que las maneras de hacer patente del comprender y del encontrarse no deben ser pensadas a partir del

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, la significatividad puede desemejarse de tal modo que el Ser del ente intramundano sea descubierto como: Ser servible (Dienlichkeit), Ser empleable (Verwendbarkeit), Ser nocible (Abträglichkeit). (Cfr. SyT, 162). Las posibilidades del Ser del ente intramundano descubiertas por el comprender corresponden a aquello que en la tradición filosófica se llama esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), lo que las cosas son.

conocer. Pero al mismo tiempo podemos apreciar que ellas difieren entre sí radicalmente. El comprender hace patente nuestro ser como posibilidad, "proyectándose" sobre éste; el encontrarse lo hace patente "afectivamente" en tanto algo que "ya" es.

Cabe señalar que el comprender es un poder y que lo podido por él es el Ser en tanto existir; el comprender es un poder-ser (Cfr. *ibid.*, 161). Es decir, el comprender "puede" la referencia del Ser-ahí a sus posibilidades, el estar fuera de sí hacia sus posibilidades (Existencia). Ahora bien, como se dijo, el comprender se proyecta sobre el por-mor-de (así pues, sobre la existencia) y la significatividad (o por ende sobre el mundo) con "igual originariedad". Pero el comprender, en tanto poder ser tiene él mismas posibilidades: El "puede emplazarse primariamente en el estar patente del mundo, es decir, el Ser-ahí puede comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien el comprender se proyecta primariamente en el por-mor-de, es decir, el Ser-ahí existe como él mismo". (*Ibid.*, 163). En el primer caso el comprender es impropio, en el segundo, propio. La ejecución de alguna de estas dos posibilidades por parte del comprender es una "modificación" de la proyección equioriginaria sobre la existencia y el mundo. En la ejecución de cualquiera de ellas están comprendidos siempre ambos (estos últimos) (Cfr. *ibid.*)

Podemos decir ahora: en el comprender yo puedo, "proyectando", la existencia, ya sea propia o impropriamente. En el encontrarse yo me encuentro "afectivamente" que soy "ya" un poder comprender. Nos centraremos en lo que sigue en la demostración de otros rasgos de la manera de hacer patente del sentimiento

La manera afectiva en que un sentimiento hace patente nuestro Ser tiene en general una de las siguientes modalidades básicas que depende del sentimiento del caso: El tender hacia (Ankehr) y el desvío de (Abkehr) lo patente. Ambas modalidades del hacer patente son afectivas y en ambas nuestro Ser está patente pero de manera distinta. Podemos dar ejemplos de ellas. Como hemos dicho, en el sentimiento del no estar animado, nuestro Ser es "sentido excesivamente" como carga; lo patente resulta ser patente de un modo "palpable" para nosotros. En el no estar animados somos llevados positivamente ante nuestro ser en tanto ahí (Cfr. ibid. 151). Tal sentimiento debe ser pues considerado como ejemplo de la primera modalidad, y ello, a pesar de que una vez que nos encontremos en él queramos y logremos escapar de él. Por otro lado, cuando estamos fuera de sí, de muy buen humor, nos encontramos descargados de nuestro Ser, pero en ese caso nuestro Ser sigue siendo la carga que nos ha sido quitada. En el estar de muy buen humor nos encontramos "alejados" de esa carga y comunmente no nos volvemos

afectivamente hacia ella. (Cfr. *ibid.*, 151, 153). El estar de muy buen humor simplifica la segunda manera afectiva de hacer patente. Comunmente el Dasein prefiere y se encuentra en sentimientos que tienen esta modalidad de hacer patente.

Los sentimientos que caen bajo la primera modalidad dan "evidencia"<sup>1</sup> de lo patente en ellos. Y, así como nuestro Ser no es hecho patente mediante un conocer en el sentimiento, así sucede que la "evidencia" de lo hecho patente en los sentimientos tampoco tiene lugar mediante un conocer; esa evidencia se da afectivamente. Cotidianamente esa evidencia puede irrumpir (Cfr. *ibid.*) "El temple de ánimo asalta" (*ibid.*, 154). El "asaltar" es otro carácter de la manera de hacer patente del sentimiento. Sin embargo, aun cuando esa evidencia irrumpa, nosotros por lo regular no seguimos afectivamente a lo hecho patente así; no nos dejamos llevar por el sentimiento ante nuestro Ser en tanto ahí. Pero, el hecho de que el sentimiento no se vuelva hacia lo así patente, "esquivándolo" afectivamente, no es un testimonio en contra de que nuestro Ser esté patente, antes bien, constituye una prueba de ello (Cfr. *ibid.*, 152).

Por otro lado, el sentimiento hace patente nuestro ser de un modo "originario". El sentimiento mismo no es, como

<sup>1</sup> Usaré aquí la palabra "evidencia" en el mismo sentido en que lo emplea Heidegger dentro del contexto del *Encontrarse*. La expresión no quiere decir en ese contexto lo que se entiende formalmente por evidencia (ver § 6 del presente trabajo) y más bien es usado para señalar el "darse cuenta afectivo" de lo hecho patente. (Cfr. *SyT*, 153).

pensaba la metafísica de la subjetividad, un estado psíquico hacia el cual el "yo" pueda volver la cabeza y de ese modo "encontrarlo" delante, el encontrarse no consiste en un "mirar" dentro de nosotros "vivencias"; antes bien, toda reflexión inmanente con la cual pudiéramos aprehender vivencias sólo es posible gracias a que el Ser-ahí en su ser está ya patente en el encontrarse. "El 'mero temple de ánimo' hace patente el ahí con más originariedad, pero paralelamente lo "cierra" con más tenacidad, que todo no-percibir" (Ibid, 154). El hacer patente del sentimiento es más originario que el del conocer. Prueba de ello es que no podemos "saber" por qué el sentimiento hace patente a nuestro Ser como carga (Cfr, ibid, 151).

Además, aún cuando nos encontramos siempre "dispuestos" afectivamente, siendo llevados o alejados de lo patente, conforme al sentimiento del caso, no estamos totalmente a merced de los sentimientos. Ya dijimos, por ejemplo, que "podemos" seguir afectivamente lo patente. En particular, podemos dominear un sentimiento mediante voluntad y saber. Pero, toda voluntad y saber están "rezagados" respecto a la originariedad del hacer patente del sentimiento. Incluso, cuando hemos dominado así un sentimiento, el Ser-ahí se encuentra en un nuevo temple de ánimo, aún cuando él sea contrario al sentimiento dominado (Cfr, ibid, 153). Toda voluntad y saber están fundados en última instancia en el comprender, que es, como sabemos, equioriginario con el encontrarse. Siempre estamos

comprendiendo en un temple de ánimo y, en cuanto tales, somos una cierta libertad (poder-ser), que en algún grado "puede" emanciparnos de un determinado sentimiento.

Consideremos ahora la diferencia entre la manera de hacer patente del sentimiento y la del comportarse <sup>1</sup>. Ello nos permitirá al mismo tiempo distinguir entre esta última y la manera de hacer patente del comprender.

Sabemos (ver § 5d) que el comprender, en virtud de que hace patente previamente al Ser-en y al mundo, hace posible el Ser cabe los entes intramundanos. Pero el comprender no es algo que queda, por decirlo así, meramente detrás del Ser cabe (comportarse) <sup>2</sup>. Este mismo es en cada caso un modo de comprender (comprender el Ser a la mano, conocer, etc), descubridor de los entes intramundanos. Ahora bien, el Ser-en y el mundo no solo llegan a estar "ahí" por obra del comprender; el estar patente de ambos no resulta únicamente de la ejecución del comprender. Como hemos dicho, siempre estamos comprendiendo en un temple de ánimo. "El comprender es siempre afectivo". (Ibid, 160) Y, a la inversa, el "encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aun cuando sea solo sofrenándola" (ibid). Así, el comprender y también el encontrarse hacen patentes al Ser-en y al mundo, con lo cual posibilitan al Ser cabe los entes

<sup>1</sup> En rigor, el comportarse no hace patente sino "descubre".

<sup>2</sup> El comportarse tiene por base temporal el presente.

intramundanos. Y, al igual que el comprender, el encontrarse no está meramente detrás del Ser-cabe como su fundamento. De nuevo aquí, lo fundado (Ser-cabe) tiene a su modo el carácter de lo fundante (sentimiento). Gracias al encontrarse, el Ser-cabe "descubre" afectivamente al ente intramundano. De esta manera, el comportarse es en cada caso un modo de comprender "en un temple de ánimo" que descubre a los entes intramundanos.

Podemos decir pues: al "dirigirse" a los entes "singulares", el comportarse los descubre; por ende, también el comprender y el encontrarse que están a la base del comportarse. Pero el comportarse, a diferencia del comprender y el encontrarse considerados en general, no hace patente totalidades (por ejemplo, el mundo) en las maneras en que aquellos hacen patente. El comportarse, que está fundado en el comprender y el encontrarse, es únicamente un dirigirse a entes singulares.

Por la consideración que hemos realizado de las distintas maneras de hacer patente o de descubrir del encontrarse, comprender y comportarse, pareciera ante todo que cada uno de estos constituye únicamente un elemento de una estructura triádica. Sin embargo no es así: comprender, encontrarse y comportarse no son meramente momentos estructurales de una estructura triádica, sino que hay constelaciones triádicas de los tres elementos que reciben el nombre de cada uno de ellos, según que alguno de ellos sea el que "guíe" a los otros. Esto se ve

claramente en "Ser y tiempo", cuando Heidegger hace "la repetición temporal" (Cfr. SyT cap. 4)

Hasta ahora hemos tratado de destacar ante todo "cómo" hace patente el sentimiento. Pero, ha sido necesario señalar en alguna medida "qué" es lo hecho patente por él. En lo que sigue consideraremos esto último en algunos aspectos aún no considerados.

#### § 10 Los fenómenos hechos patentes por el Sentimiento.

Un primer fenómeno hecho patente por el Sentimiento es el Ser del Dasein, que, como sabemos, es sentido como carga; la existencia es hecha patente como algo que tenemos que portar o llevar; es decir, como algo por lo cual somos responsables. "En el estado de ánimo es siempre ya patente afectivamente el Ser-ahí como "aquel" ente a cuya responsabilidad se entregó al Ser-ahí en su Ser como el Ser que el Ser-ahí tiene que ser existiendo" (ibid, 152). Obsérvese en lo anterior que lo hecho patente por el sentimiento no es simplemente el Ser del Dasein como carga sino un fenómeno más amplio en el que dicho Ser está patente. En tal fenómeno podemos distinguir: por un lado, el Dasein en tanto "ente" que es responsabilizado, esto es, "afectado" <sup>1</sup> por el mismo en su Ser, por ende, por su existencia;

<sup>1</sup> "Lo metafísico tradicional caracterizo como "arcepción" al estado al cual es llevado un ente sin su intervención. Heidegger uso exclusivamente esta supresión en conexión con fenómenos tales como excitación [Reiz] y conmoción [Rührung] de los órganos de los sentidos" (THU, 66). En el libro aquí citado, Alberto Rosales, su autor, usa ocasionalmente esa expresión

por otro, lo "afectante", la existencia. Así, en el sentimiento está patente el Dasein en tanto afectado por su Ser como carga. Al igual que lo "afectante", el sentimiento encuentra "siempre ya" lo "afectado", como algo que "ya" es, en un modo "afectivo", "originario" y por lo regular sin volverse hacia él. El sentir del sentimiento es un "sentir-se". "El estado de ánimo hace patente "como le va uno" " (ibid, 151). El sentimiento "se" siente a sí mismo, de tal manera que él "encuentra" al mismo tiempo lo que le afecta y a sí mismo como afectado. Esto es válido para el sentimiento en general.

Examinemos ahora el carácter de responsabilidad con que el Ser-ahí está patente. La responsabilidad de existir es como veremos un carácter "ontológico" del Ser-ahí que se hace patente en el sentimiento.

De acuerdo con Heidegger, lo "evidenciado" en determinados sentimientos que nos asaltan es "Que el Ser del Ser-ahí es y tiene que ser". Únicamente esto es lo mostrado. No se "evidencian" ni el de donde (Woher) ni el hacia donde (Wohin) es el Ser del Ser-ahí (Cfr. ibid, 152). Es decir, el origen y el destino o fin del Ser de este ente no se muestran. La ciencia podría aclararnos racionalmente mediante su saber el posible origen, la religión

---

para "nombrar la esencia del sentimiento en general" (ibid), tal como es comprendido por Heidegger. Por ejemplo, para Rosales el "sentimiento es según su primer carácter esencial autoafcción a priori". En él [sentimiento] está patente el mismo Dasein en tanto "afectado" y "afectante" " (ibid). Aquí se usan las palabras "afectado" y "afectante" en el mismo sentido en que Rosales lo hace.

podría interpretar a partir de la Fe el destino del hombre. Sin embargo, ni lo mostrado por el saber y la Fe es lo mostrado por la evidencia afectiva, ni ello deniega lo mostrado por ésta (Cfr. *ibid.*, 153).

Pero, ¿qué quiere decir Heidegger con este "Que es y tiene que ser"? Este "Que", que nos desemboca la evidencia afectiva, no indica otra cosa que el "hecho" de que el Ser-ahí existe y tiene que existir. El "Que" patente muestra algo que "ya" es; lo hecho patente es un "factum"<sup>1</sup>. El "Que es" muestra el factum de la existencia del Ser-ahí; pero, hay que observar aquí que no solo encontramos que existimos sino también que "tenemos" que existir, es decir, que somos "responsables" de nuestro ser en tanto existir. El "Que es y tiene que ser" nos muestra pues el factum de la Existencia con ese carácter de responsabilidad (Cfr. *ibid.* 152). Así, en tanto somos, no podemos substraernos de la Existencia. Esta no es algo "contingente" con lo cual nos encontramos; la responsabilidad de existir es una estructura de nuestro propio ser, de tal modo que el Ser-ahí está obligado a existir; éste, en tanto comprende, no puede dejar de elegir sus posibilidades. En este sentido, Heidegger nos repite frecuentemente en "Ser y tiempo": al Ser-ahí le va en su Ser este Ser. A diferencia, por ejemplo, de un diamante, a él no le es

<sup>1</sup> Factum = un ente o un Ser pero sin que se conozca su causa. En este caso se desconoce el origen y el destino o fin del Ser del Dasein.

indiferente su Ser. Y no le es indiferente no sólo en algunos casos sino "en cada caso". (Cfr. *ibid.*, 54)

En el sentimiento el Ser-ahí se encuentra como el *factum* de que él ya es. El Ser-ahí no se pone a sí mismo, él no se crea a sí mismo sino que de repente se encuentra siendo y a ese *factum*, Heidegger lo distingue del Ser de hecho (*Tatsächlichkeit*) que es peculiar a las cosas; también las cosas son ya. El Ser de hecho de las cosas es lo que se llama en la tradición "existencia" <sup>1</sup> cuya significación no es la misma que la de la palabra Existencia empleada por Heidegger. El "que es y tiene que ser" es hecho patente afectivamente y constituye un existencial, es decir se trata de un carácter ontológico del Ser-ahí; por su parte, el Ser de hecho de las cosas sólo es accesible mediante el conocer y es una determinación "categorial", esto es, una determinación del Ser de lo que meramente está presente (de las cosas). (Cfr. *ibid.*, 152)

Para designar el *factum* de la responsabilidad de existir, Heidegger usa el término técnico "estar echado o lanzado" (*geworfenheit*). Lo hecho patente en el sentimiento es que el Ser-ahí está echado a existir y tiene que ser en su ahí (Cfr. *ibid.*)

Ahora bien, el existir en tanto comprender es un proyectar. Así pues, en el sentimiento es hecho patente el estar

<sup>1</sup> "existencia quiere decir 'Ser ante los ojos', una forma de Ser que por esencia conviene al ente del carácter del Ser-ahí" (*ibid.*, 54)

lanzado (yecto) a su ahí el Ser-ahí que comprende en el modo del proyectar. "En cuanto yecto, el Ser-ahí es yecto en la forma de ser del proyectar". (ibid, 163). El Ser-ahí tiene la constitución ontológica existencial que Heidegger llama la "proyección yecta".

En el sentimiento es hecho patente nuestro Ser. Pero, éste no es algo que comienza a ser ahora, sino que, en tanto somos, ya es y lo encontramos afectivamente como tal, aun cuando sea apartando la mirada de él. Nuestro ser es "encontrado" siempre ya. Lo ya encontrado constituye "qué y cómo" hemos sido, respecto de lo cual tampoco somos indiferentes. "El Ser-ahí es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y lo que ya era. Expresamente o no "es" su pasado". (ibid, 39). Estamos responsabilizados por nuestro pasado. El Ser-ahí, "en cuanto el ente que está entregado a la responsabilidad de su Ser, permanece responsabilizado también por aquello que debe haber encontrado siempre ya" (ibid, 152, 153). En el sentimiento es hecho patente el ser responsables de existir, lo que implica a la vez ser responsables de lo que hemos sido y como hemos sido. El Ser-ahí está echado a su ahí, en el cual está patente afectivamente lo ya sido. En el sentimiento se hace patente este estar echado.

Mostraremos ahora un segundo fenómeno hecho patente por el sentimiento, que se encuentra en conexión con el anteriormente descrito, a saber: el Ser-en-el-mundo. En realidad,

con el Ser-en-el-mundo no se introduce un nuevo fenómeno en la lista de fenómenos hechos patente por el sentimiento, pues tal Ser no es otro que el Ser del Dasein (Existencia)

Sabemos que el Ser-ahí está echado a existir (Ser-en-el-mundo) su ahí. En el sentimiento es hecho patente el estar echado el Ser-ahí en tanto Ser-en-el-mundo, en el cual está patente el Ser-en-el-mundo mismo. El sentimiento hace patente al Ser-en-el-mundo en total en tanto ahí. (Cfr. *ibid.*, 154)

La patencia del Ser-en-el-mundo en total en tanto ahí entraña que estén patentes, con igual originariedad, la Existencia, el Ser-ahí con y el mundo. Con y por medio de ella es "descubierto" o hecho patente <sup>1</sup> afectivamente el ente que hace frente dentro del mundo en su Ser. El ente intramundano en su Ser es algo que ya es y constituye pues un tercer fenómeno hecho patente o descubierto por el sentimiento.

El descubrir o hacer patente afectivo al ente intramundano es posible sobre la base del previo descubrimiento de una totalidad de entes en su Ser. Esto se nos hace visible en especial cuando Heidegger se refiere al sentimiento del miedo (Furcht). Cuando "tememos", lo terrible (ente intramundano) se muestra dentro de una totalidad de entes en su Ser. (Cfr. *ibid.*

<sup>1</sup> Como soberos (§7), los otros cuyo ser es el "Ser-ahí con" también son entes que hacen frente dentro del mundo pero ellos no son descubiertos sino hechos patentes.

158). Esta totalidad es descubierta "primeramente" por el sentimiento <sup>1</sup>.

El sentimiento descubre pues a priori totalidades de entes; en cada caso, con un carácter "afectante", por ejemplo como amenazador, ameno, misterioso, funebre, etc. Una totalidad así caracterizada afecta a priori al Dasein y lo expone así para ser afectado por posibles entes singulares de esa totalidad.

El Ser-ahí es por lo general impropio, esquiva afectivamente su Ser, patente en el sentimiento, y se deja herir por los entes intramundanos.

De nuevo ahora, el sentimiento encuentra a lo "afectante" <sup>2</sup> (ente intramundano) y a la par a lo "afectado" <sup>3</sup>. Lo "afectado" y lo "afectante" corresponden en el lenguaje de Heidegger a "aquello por lo que" (Worum) y a "aquello ante lo que" (Wovor) siente el sentimiento, respectivamente. El "aquello por lo que", el "aquello ante lo que" y el sentir mismo constituyen lo

<sup>1</sup> En §5d sigue que la significatividad hecha patente por el comprender, hace posible el descubrimiento de una totalidad de entes en su Ser. De aquí que este descubrimiento es obra del comprender. Ahora estaremos diciendo que tal descubrimiento es "primeramente" obra del sentimiento. (Cfr. *SeT*, 155). El comprender y el sentimiento hacen posible el descubrimiento de una totalidad de entes en su Ser, pero el sentimiento en primer lugar.

<sup>2</sup> Antes vimos que lo "afectante" era el Ser del Dasein, es decir, un "objeto" interno; ahora es un ente intramundano, o más en general, una totalidad de entes; éste es, un "objeto" externo. El Dasein puede ser "afectado" por objetos tanto internos como externos.

<sup>3</sup> A diferencia del intuir o del conocer, el cual está completamente absorbido por el ente intramundano conocido y se olvida de sí mismo, de tal manera que él no se conoce a sí mismo sino solo adicionalmente, el sentir es, como sabemos, un "sentirse".

elementos básicos de la estructura del encontrarse en general (Cfr. *ibid*, §30)

Además, Heidegger nos señala que el sentimiento "hace por primera vez posible un dirigirse a ..... " (*ibid*, 154). Es decir, lo que funda preeminentemente al comportarse y, por ende, al descubrir o hacer patente al ente intramundano no es tanto el comprender y mucho menos el conocer sino el encontrarse.<sup>1</sup> Los entes intramundanos no podrían ser comprendidos y menos aun conocidos por mí, si yo no los descubriera en primer lugar afectivamente. De acuerdo con Heidegger, la función del descubrir o hacer patente "primario" a los entes intramundanos debe ser atribuida al sentimiento

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Hemos mostrado en lo fundamental qué y cómo hace patente el sentimiento. En lo que sigue destacaremos el carácter "conjunto" de verdad y de No-verdad del mismo.

## § II Verdad y No-verdad en el sentimiento.

Si miramos convenientemente sobre lo expuesto hasta ahora, podemos apreciar fácilmente que la tesis de que el sentimiento es una forma de verdad está ya confirmada. En primer lugar recordemos (ver §8) brevemente la comprensión heideggeriana de la verdad. Para Heidegger, el estar patente el

<sup>1</sup> Esto no quiere decir que el sentimiento funde al comprender, sino que él tiene una preeminencia sobre el comprender en el descubrimiento de los entes intramundanos. Como sabemos, el comprender y el sentimiento son equiriginarios.

Ser-ahí y el estar descubiertos los entes intramundanos constituyen los fenómenos de la verdad en sentido originario y en sentido derivado, respectivamente. Por otra parte, hemos visto (§9, §10) que el Ser-ahí está patente siempre ya "afectivamente", de tal suerte que de ese modo se hace patente a sí mismo y hace patente o descubre a "aquello ante lo que" siente, conforme al sentimiento del caso. Vemos así que el sentimiento ya ha sido mostrado como una forma de verdad.

Pero, de acuerdo con Heidegger, a la verdad pertenece la no-verdad como su modificación privativa: el Ser-ahí puede estar cerrado ya que él está patente, los entes intramundanos pueden estar encubiertos gracias a que ellos son descubiertos (ver §8). Así, al sentimiento en tanto forma de verdad debe pertenecerle la no-verdad. Aun cuando no hemos mostrado todavía el fenómeno del sentimiento como forma de ocultamiento, sin embargo hemos apuntado significativamente en esa dirección; por ejemplo, hemos señalado que el Ser-ahí por lo general equivoca y no tiene afectivamente su Ser patente en el sentimiento. Como veremos en el presente parágrafo, la "huida" afectiva del Dasein ante sí mismo en su ser es un carácter ontológico de un fenómeno fundamental de la no-verdad (la caída). Ciertamente que aun no hemos hecho ninguna referencia al encubrimiento afectivo de los entes intramundanos; este último asunto será también parte de nuestra presente tarea.

En este párrafo, nuestra tarea principal consiste en mostrar al sentimiento como forma "conjunta" de verdad y de no-verdad. Al poner de relieve el hacer patente (o descubrir) y "a la vez" el ocultar del sentimiento, nuestras consideraciones sobre el sentimiento como forma de verdad llegarán a su punto más alto. Para llevar a cabo nuestra tarea, abordaremos dos tipos de sentimientos, que sea dicho de paso, son los únicos <sup>1</sup> que Heidegger desarrolla en detalle en "Ser y tiempo". Esos sentimientos son: la angustia (Angst) y el miedo. Sin embargo, antes de tratar esos sentimientos, consideraremos primero el fenómeno de la caída del Dasein en el "mundo" <sup>2</sup> y en el Uno, fenómeno que nos permitirá referirnos adecuadamente a ambos sentimientos, con miras al propósito que aquí mantenemos.

Sabemos que el Ser-ahí está echado a su Ser-en-el-mundo en tanto ahí. En éste está patente con igual originariedad la existencia y el mundo. Con y mediante tal patencia es descubierto al mismo tiempo el ente intramundano. Ahora bien, por lo regular, el Ser-ahí no está echado "indiferentemente" sobre la existencia y el mundo, sino que se encuentra ya emplazado en

<sup>1</sup> Recuérdese (§4) que el propósito de "Ser y tiempo" es llevar a concepto al Ser en general, en vista de lo cual debe desarrollarse una interpretación del Ser del Dasein que, en tanto está únicamente al servicio de ese fin, no necesita desarrollar una ontología filosófica completa.

<sup>2</sup> Empleamos aquí la palabra "mundo" entre corchillos en el sentido sentido en que la emplea Heidegger y "mundo" funciona como concepto "ante" y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ante los que dentro del mundo" (SeT, 27). Esta totalidad de entes que "pueden" ser ante los ojos abarca a los entes no-humanos (los útiles y las cosas).

el mundo, es decir comprendido impropriadamente. El Ser-ahí se absorbe (*aufgeht*) inmediata y comunmente en el trato con los entes a la mano al mismo tiempo que en el convivir unos con otros. Tal absorberse es fáctico y constituye precisamente el fenómeno de la caída. Sigamos en algún detalle este fenómeno del absorberse.

Al igual que los otros, el Ser-ahí del caso es comunmente en la manera indiferenciada y pública de Ser denominada el Uno.<sup>1</sup> Este no se apropia de las "cosas" en una auténtica relación de ser con ellas; sin embargo, "aparenta" saber y decidirlo todo, por lo que constantemente se apela a él. De esta manera, el Uno le quita al Ser-ahí del caso la responsabilidad de Ser él mismo (Cfr. *ibid.* 142, 144). Tal "quitar" debe ser entendido como una modificación privativa de la responsabilidad originaria que el Ser-ahí tiene de ser su ahí. El Ser-ahí está echado a su ahí pero, por lo regular, absorbido en el Uno; inmediata y comunmente está echado en la publicidad del Uno y, a la par, en el "mundo".

<sup>1</sup> Con frecuencia, el convivir unos con otros está determinado por lo que se hace en común. En el quehacer común, los otros "hacen frente como lo que son; ellos son lo que ellos hacen" (*ibid.*, 142); es decir, no se comprenden o parten de sí mismos sino de aquello de que se curan (los entes a la mano y las cosas). Asumiendo lo que el Ser-ahí del caso debe emprender, los otros regularmente llegan a dominarlo (Cfr. *ibid.*, 139). Los otros disponen de las posibilidades cotidianas de Ser del Ser-ahí, arrebatándole su propio Ser. Las peculiares posibilidades del Ser-ahí (en especial, la posibilidad de existir propiamente) son aplanadas. Así, el Ser-ahí condicionadamente llega a no ser el mismo sino más bien como son los otros; es decir, llega a ser en la manera de Ser del Uno.

En tanto Uno, el Ser-ahí tiene un peculiar estar patente, un específico comprender, encontrarse y hablar, que se hacen visibles en los fenómenos de las habladurías, avidez de novedades y ambigüedad. (Cfr, *ibid*, 186). Las habladurías son justamente la posibilidad del Uno de "comprenderlo todo sin la previa apropiación de la cosa" (*ibid*, 188). Ellas dicen aquello que debe ser visto y leído por el "ver" cotidiano, ésto es, por la avidez de novedades, que tiene el carácter de estar en todas partes y en ninguna. Cualquiera de estos modos de Ser (habladurías y avidez de novedades) arrastra al otro consigo (Cfr, *ibid*, 192). Que todo sea accesible y expresable por todos da lugar a que no se distinga ya lo auténtico de lo que no lo es; es decir, origina una ambigüedad (Cfr, *ibid*). En tanto modos de Ser del Uno, las habladurías, avidez de novedades y ambigüedad, cuyo conjunto está en íntima conexión, desfiguran al ente intramundano y cierran al Ser del Ser-ahí (Cfr, *ibid*, 242)

Cabe destacar que en la exposición fenomenológica de esos modos de Ser del Uno, Heidegger no nos habla de los sentimientos en los que el Uno se encuentra cotidianamente. Sin embargo, nos señala que la interpretación peculiar del Uno diseña e impone con anterioridad las posibilidades del encontrarse del Ser-ahí. El Uno dictamina como debe "sentirse" uno. (Cfr, 187, 189).

Los fenómenos de las habladurías, avidez de novedades y ambigüedad en su conjunto ponen de manifiesto la

caída. Esta constituye una forma de Ser fundamental de la cotidianidad y es otra manera de llamar al comportarse que se engolfa <sup>(9)</sup> los entes intramundanos. El Ser-ahí por lo regular está alejado de su "propiedad" <sup>1</sup> y caído en el ente intramundano. "El Ser-ahí es inmediatamente siempre ya caído de sí mismo en cuanto poder ser el mismo propiamente y caído en el "mundo". El Ser caído [Verfallenheit] en el "mundo" mienta el absorberse en el convivir unos con otros, en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avida de novedades y la ambigüedad" (ibid, 155).

La caída es caída en el "mundo", pero, más primariamente, en el mundo. Es decir, el Ser-ahí está caído en primer lugar en él mismo, pues el mundo le pertenece esencialmente. (Cfr. ibid, 195, 196); al Ser-ahí en tanto caído en el mundo no deja pues de irle su Ser. En tanto caído, él también existe pero impropriadamente (Cfr, ibid, 199). "La caída es una determinación existencial del Ser-ahí" (ibid, 196).

El estar echado en el Uno y en el "mundo" no es otra cosa que el fenómeno de la caída. Esta constituye la concreción existencial del estar echado

La caída es una especie de movimiento "constante" que tiene lugar "dentro" del Dasein <sup>2</sup>. Caído está el Dasein siempre

<sup>1</sup> La propiedad del Ser-ahí es su existencia, de la cual este ente puede apropiarse mediante el comprender propio (ver §9)

<sup>2</sup> Por eso es que Heidegger caracteriza la caída por medio de la palabra alemana "Bewegtheit" (ser movido), la cual no alude a un movimiento único sino "constante".

cayendo. Y precisamente, el desvío afectivo en el que inmediata y comunmente el Ser-ahí hace patente su Ser es inherente a la caída. Tal desvío es desvío "de" <sup>1</sup> la caída. Desviados de nuestro Ser más propio, hecho patente siempre ya afectivamente, caemos en el "mundo" y en el Uno, que por su parte no hace otra cosa más que "reforzar" el desvío y, con ello, el encubrimiento de nuestro Ser.

El desvío de la caída está fundado en la angustia (Cfr. *ibid.*, 206); pues en la caída, aquello ante lo que huye el Ser-ahí es la angustia misma. Considerado desde el lado "exclusivamente" afectivo, nuestro Ser es esencialmente angustia. Esto quiere decir a la vez: nuestro Ser es esencialmente inhóspito. "En la angustia a uno le va inhóspitamente" (*ibid.*, 208). El Ser-ahí que cae huye de lo inhóspito de su Ser y va a refugiarse en la cotidiana familiaridad del Uno, la cual refrena todo lo no familiar.

Para Heidegger, la angustia es un sentimiento "fundamental". La razón de ello es la siguiente: los sentimientos en general tienen la función de encontrar ante sí algo que ya es; no sólo la de encontrar algo distinto al Dasein sino al Dasein mismo en su Ser. En el sentimiento el Dasein en tanto "ente" es llevado ante él mismo en su Ser. Esto es válido incluso para aquellos sentimientos en los cuales nos encontramos por lo regular y que nos desvían de nuestro Ser, por el cual somos responsables.

---

<sup>1</sup> Genitivo objetivo.

"Sólo en tanto que el Ser-ahí es puesto esencial y ontológicamente ante sí mismo por el estar patente que le es inherente puede huir ante sí" (ibid, 204). En aquellos sentimientos, o también, en la caída, nuestro Ser más propio es "cerrado"; en ellos, el estar echado el Ser-ahí a su ahí está patente pero de una manera "privativa". En este sentido, es claro que tales sentimientos no juegan ontológicamente un papel fundamental. Ahora bien, aún cuando además de la angustia, existen otros tipos de sentimientos<sup>1</sup> que nos llevan "positivamente" ante nuestro Ser que ya es, es ella el sentimiento que hace patente el factum de la existencia de manera "más originaria y profunda". En la angustia está patente del modo más elemental el estar echado el Ser-ahí a su ahí (la inhospitabilidad). Venos pues que ella tiene una preeminencia ontológica sobre el resto de los sentimientos. No es que a Heidegger le interesen los sentimientos luctuosos o aflictivos; no es que él sea un pesimista o un deprimido, sino que la angustia tiene una destacada función ontológica y por eso la elige como sentimiento fundamental.

En lo anterior la angustia se revela ya como forma de verdad: la angustia "hace patente" de un modo originario al Dasein yecto. Pero, nosotros lo que queremos mostrar aquí es que en ese sentimiento fundamental hay verdad y no-verdad "a la vez". Una consideración fenomenológica en torno a la estructura

<sup>1</sup> Por ejemplo, el sentimiento monótono e incoloro del no estar animado (ver §9).

de la angustia, llevada a cabo "convenientemente", nos permitirá lograr ese objetivo. En lo que sigue pasamos a realizar tal consideración.

En tanto que la angustia hace patente el estar echado el Ser-ahí, ella pone a este ente ante su Ser como ahí. Pero este Ser no es otro que el Ser-en-el-mundo mismo. "El "ante que" de la angustia es el Ser-en-el-mundo en cuanto tal" (ibid., 206). A diferencia del miedo, lo que amenaza en la angustia no es éste o aquel ente intramundano; en general, no es "nada" de lo que hace frente dentro del mundo. Esto no quiere decir que los entes intramundanos "desaparezcan" sino que ellos pierden toda significación para el Dasein angustiado. Este nada emprende con ellos. En la angustia, el Ser en sí del ente intramundano (Ser a la mano) se vela y sólo se muestra su Ser de hecho (existencia), el Ser meramente ante los ojos del ente intramundano en su "Que es"<sup>1</sup>; en ella, la significatividad se modifica en mera mundanidad. Así, que lo que amenaza en la angustia no sea "nada" de lo que hace frente dentro del mundo, no quiere decir que ello sea totalmente nada. "El "ante que" de la angustia es el mundo en cuanto tal" (ibid., 207); es decir, "la posibilidad de lo a la mano en general" (ibid.). Esto significa al mismo tiempo que el "ante que"

<sup>1</sup> En su ensayo "Was ist Metaphysik?" (¿Qué es Metafísico?), Heidegger ofrece una exposición de la angustia más refinada y conceptualmente algo distinta que la que presenta en "Ser y tiempo". Respecto a la patencia de los entes, allí nos dice: "En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria patencia del ente en cuanto tal [Ser del ente]: Que el ente es - y no nada" (93, 114). Conforme a ese ensayo, la angustia hace patente el "Que" (Dass) del ente en total.

de la angustia es el Ser-en-el-mundo mismo, pues el mundo es un elemento "inseparable" del fenómeno "unitario" que es este Ser.

Puesto que lo que amenaza en la angustia es indeterminado <sup>1</sup>, ello no puede "afectar" a lo amenazado respecto a un "poder ser" específico; así, lo amenazado mismo resulta ser también indeterminado. "Aquello por lo que se angustia la angustia es el Ser-en-el-mundo mismo" (ibid). Vemos pues que en la angustia lo "afectante" y lo "afectado" se "identifican". Pero, es obvio que el carácter estructural que cualquiera de ellos tiene en la angustia es distinto al del otro. Además, en el Ser-en-el-mundo hecho patente por la angustia, se destaca en cuanto lo "afectado" no tanto el mundo en cuanto tal, sino ante todo un momento estructural de tal Ser, distinto de ese, a saber, el Ser-en en tanto comprender. La angustia "saca" al Dasein de la caída <sup>2</sup> y lo lleva en tanto comprender ante el Ser-en-el-mundo en cuanto tal ("ante que" de la angustia). Así, el Dasein angustiado en tanto comprender esta yerto sobre este Ser. Pero, en tanto que uno de los momentos estructurales de ese Ser, a saber, el mundo, se ha vuelto insignificante, la "posibilidad" del Ser-en más propio (poder

<sup>1</sup> Es indeterminado no sólo porque no se pueda decidir cual de los entes intramundanos es el que amenaza, sino también debido a que cada uno de estos entes se ha vuelto irrelevante (Cfr. SwT, 206).

<sup>2</sup> Comúnmente, el Dasein está caído en el mundo; además, él siempre tiene la posibilidad de caer, pues la caída es una estructura de su Ser (existencial). Así cuando el Dasein se angustia tal posibilidad no desaparece sino que, por decirlo así, es "neutralizada". Con la "neutralización" de la caída, la angustia "quita" al Dasein la posibilidad de comprenderse a partir del "mundo" o del "Ser ahí con" de los otros.

ser más propio) se hace visible <sup>1</sup> para él (Cfr. *ibid.*, 371, 372). De acuerdo con Heidegger, esto no quiere decir que en la angustia el Dasein se comprenda "ya" propiamente. En tanto comprender (poder ser) el Dasein angustiado "puede" elegir y empuñar esa posibilidad o no. "El ser libre para el poder ser más propio y con ello para la posibilidad de la propiedad y la impropiedad se muestra en una concreción originaria, elemental, en la angustia" (*ibid.*, 212)

Cabe señalar que la identidad del "ante que" y del "por lo que" de la angustia se extiende al angustiarse mismo. "Pues este es en cuanto encontrarse una forma fundamental del Ser-en-el-mundo" (*ibid.*, 208)

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Nuestra anterior consideración en torno a la estructura de la angustia aporta la base fenoménica para ver el carácter "conjunto" de verdad y de no-verdad de ese sentimiento. "Destaquemos" brevemente ese carácter: por un lado, la angustia oculta el Ser a la mano de los entes intramundanos y "al mismo tiempo" descubre la "existencia" de ellos; por otro, en relación al Dasein ocurre lo siguiente: la angustia hace patente al Ser en el sentido del Ser-en-el-mundo en cuanto tal ("ante que"), es decir, al horizonte <sup>2</sup> del comprender, de tal modo que de ese horizonte, uno

<sup>1</sup> Heidegger habla de un "centellear" (Aufleuchten) de esa posibilidad (Cfr. *SyT*, 372)

<sup>2</sup> En su artículo "El giro del pensamiento en Heidegger", Alberto Rosales nos presenta entre otras cosas una teoría sobre el ocultamiento y la patencia del Horizonte del comprender en "Ser y tiempo". Con la expresión "Horizonte" se quiere significar allí aquello en vistas de lo

de sus momentos (la significatividad) se vela mostrándose solo su modificación privativa (el mundo en cuanto tal, la mundanidad), y "a la vez" otro de sus momentos, esto es, el Ser-en más propio (poder ser más propio) se hace visible ("centellea") como posibilidad fáctica. Además, el comprender mismo ("por lo que") es hecho patente como "libertad" para esa posibilidad y, por ende, para la posibilidad de la propiedad y de la impropiedad.

Es pertinente señalar que, en tanto que el Dasein por lo regular está absorbido en el "mundo" y en el Uno, las más de las veces el horizonte del comprender permanece oculto. Pero, ese ocultamiento no es total sino relativo; es decir, el horizonte por lo regular está patente pero de manera inexpresa. Si ese ocultamiento fuera total, el Dasein caído no podría comprender a los entes y, por ende, no le sería posible comportarse respecto de ellos. Para el Dasein caído, el horizonte se muestra pues en una especie de claro-oscuro. (Cfr. GPH, 153, 157). En la caída, la posibilidad de la propiedad está patente pero en un modo privativo; en ella, el mundo se muestra de manera inexpresa como significatividad.

Por último, mostremos al miedo como forma "conjunta" de verdad y de no-verdad

---

cual los entes son comprendidos (el Ser-en-el-mundo) y que es verdadero sólo como correlato del comprender.

Al igual que la caída, el miedo está fundado en la angustia. En este sentido, Heidegger nos dice: "y sólo porque la angustia determina siempre ya de manera latente el Ser-en-el-mundo, puede éste, en cuanto Ser cabe el "mundo" que se encuentra y se cura de [besorgend-befindliches], atemorizarse. El temor es angustia caída en el "mundo", impropia y oculta como angustia para sí misma" (SvT, 210). De acuerdo con Heidegger, el Dasein que se atemoriza es pues el Dasein caído. En tanto que, como sabemos, lo que amenaza ("ante que") en el miedo es un determinado ente intramundano, esto que amenaza "afecta" siempre a un determinado Ser-en-el-mundo en tanto Ser cabe o Ser-con (cf. G 20, 530a; SvT, 530). El miedo hace patente al Dasein yecto en el mundo (Dasein impropio), en tanto "atemorizado", pero por lo regular "al mismo tiempo" lo cierra. "El temor hace patente al Ser-ahí preferentemente en modo privativo. Ofusca y hace perder la cabeza. El temor cierra al Ser-en que es en peligro al par que permite verlo" (SvT, 159). Con la patencia positiva o privativa del Dasein impropio, en el miedo se hace patente siempre privativamente la posibilidad de la propiedad. "El resuelto [Dasein propio] no conoce ningún temor" (ibid, 373). Por otra parte, por el lado de los entes intramundanos, el miedo descubre a estos como "temibles" y a la vez los oculta comúnmente en cuanto tales. Aun cuando es temiendo que el Dasein puede "ver" expresamente lo temible, generalmente esto no ocurre en el miedo.

Con ésto damos por concluida nuestra exposici3n acerca del sentimiento como forma de verdad. Pero, en este momento es pertinente preguntar ¿Qu3 hay respecto a la conexi3n entre el sentimiento y la potencia del Ser en general? Sobre esta conexi3n nos limitamos a se1alalar que en las unicas dos secciones publicadas de "Ser y tiempo" no se hace referencia a ella, al menos en forma expresa; esa conexi3n se deja aqu3 abierta como problema fundamental, digno de investigaci3n.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA PRINCIPALES

- HEIDEGGER, Martin: El Ser y el Tiempo, México FCE, 1982.  
Traducción de José Gaos.
- 
- Gesamtausgabe
- Aristóteles Metaphysik 9 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Vol 73), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981
- Die Grundprobleme der phänomenologie (Vol 24), 1975
- Einführung in die Metaphysik (Vol 40), 1983
- Logik, Frage nach der Wahrheit (Vol 20), 1976.
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Vol 20), 1979
- Wegmarken (Vol 9), 1976
- \* Todas estas obras de la Gesamtausgabe han sido editadas por Vittorio Klostermann en Frankfurt am Main

- \_\_\_\_\_ : Holzwege, Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1963.
- \_\_\_\_\_ : ¿Qué es Metafísica? y otros ensayos. Buenos Aires (se terminó de imprimir en Nicaragua). Editorial Siglo Veinte, 1974.
- \_\_\_\_\_ : Schelling y la Libertad Humana. Caracas: Monte Avila, 1990. Traducción, notas y epílogo de Alberto Posales.
- \_\_\_\_\_ : Sein und Zeit. Tübingen. Max Niemeyer Verlag, 1979.
- ROSALES, Alberto: "Conciencia y Dasein", Escritos de Filosofía (Buenos Aires) (15-16): -3-24, 1985.
- \_\_\_\_\_ : "El Giro del Pensamiento de Heidegger", Estudios Filosóficos SVF (Buenos Aires) (1) 149-165, número unico 1974.
- \_\_\_\_\_ : "La Crítica de Heidegger al Idealismo moderno", Estudios Filosóficos SVF (Buenos Aires) (1) 131-146, número unico 1974.

www.bdigital.ula.ve

----- "Martin Heidegger y la Crisis de la Filosofía Transcendental". Estudios Filosóficos. EVF. (Buenos Aires) (I). 115-128, numero unico 1974.

----- Transcendenz und Differenz. La Haya. Buihoff, 1970.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

ANSELMO (SAH) Prologion Sobre la Verdad. Barcelona. Editorial Aguilar, 1984. Traducción, introducción y notas de Angel J. Capeletti

AQUINO DE, Tomás Suma Teológica. Madrid. Editorial BAC, 1957, Tomo I.

ARISTOTELES: Acerca del Alma. Madrid. Editorial Gredos, 1983. Traducción de Tomás Calvo Martínez

----- Metafísica de Aristóteles. Madrid. Editorial Gredos, 1970. Traducción de Valentin García Yebra.

----- Physika. Oxford. Typographico Clarendoniano, 1950

- HUSSEPL, Edmund : Ideas relativas a una Fenomenología pura, México. FCE, 1986.
- KANT, Immanuel. Crítica del Juicio, Buenos Aires. Editorial Losada, S.A., 1961. Traducción de José Povira Armengoi
- : Kritik der reinen Vernunft, Hamburgo. Felix Meiner Verlag, 1976
- : La Metafísica de las Costumbres, Madrid. Editorial Tecnos, 1989. Traducción de Adela Cortina Orts.
- PLATON : Obras Completas, Madrid. Aguilar s.a. de ediciones, 1981

www.bdigital.ula.ve