

NOTAS HISTÓRICAS Y GEOGRÁFICAS

Artículos

HERMENÉUTICA, VERDAD Y EXISTENCIA EN HEIDEGGER

HERMENEUTICS, TRUTH AND EXISTENCE IN HEIDEGGER

Héctor Hernán Salazar Cayuleo
Universidad Adventista de Chile, Chile
hectorsalazar@unach.cl

Betsy Cabezas Cáceres
Universidad de Las Américas, Chile
bcabezas@udla.cl

Milton Aragón
Universidad Autónoma de Coahuila, México
miltonaragon@gmail.com

Recibido el 05 de septiembre de 2019

Aceptado el 16 de abril de 2020

Resumen

La cuestión que busca determinarse es cómo la verdad en Heidegger viene determinada por la relación del *Dasein* en disposición abierta. La analítica del *Dasein* en su arquitectura, su forma de proceder en el horizonte del pensamiento heideggeriano, descubre, en gran medida, la pregunta por la verdad. La pregunta se refunda en una construcción ontológica-fenomenológica de la existencia en *Ser y Tiempo* y su abierta necesidad de ahondar en su etimología. Finalmente, la investigación define el modo del habla como fundamento del lenguaje que es en su naturaleza, el modo apofántico de hallarse en la verdad.

Palabras clave: *Dasein*, Existir, Habla, Mundo, Verdad.

Abstract

The subject that is being defined is how the truth in Heidegger is determined by the relation of the *Dasein* in opened disposition. The analytics of the *Dasein* in its architecture, its way of proceeding on the horizon of the thought in Heidegger, substantially uncovers the question of truth. The question is reestablished in an ontological-phenomenological construction of existence on *Being and Time* and its open need to delve into its etymology. Finally, the investigation defines the way of speech as a foundation of language, which is by nature, the apophantic way of obtaining the truth.

Keywords: *Dasein*, Existence, Speech, World, Truth.

Para citar este artículo:

Salazar Cayuleo, Héctor Hernán; Cabezas Cáceres, Betsy y Aragón, Milton. Hermenéutica, verdad y existencia en Heidegger. Revista Notas Históricas y Geográficas, número 25, Julio – Diciembre 2020. pp. 160-193.

1. INTRODUCCIÓN

Aspectos Preliminare

Atender a una hermenéutica-exégesis que se pregunta por el *Dasein*, es adentrarse a la espesura del ente que modifica los modos y estructura del ser-ahí. ¿De qué modo puede adentrarse a la pregunta por la estructura del ser-ahí? En el parágrafo § 6 de *Ser y Tiempo*, Heidegger sentencia que el modo para llegar a una comprensión del *Dasein*, requiere apropiarse de su historia: «la explicación previa del ser-ahí en su temporalidad e historicidad»¹. Es decir, que el modo de hallarse ya situado, sino arrojado a la temporalidad, el *Dasein* busca ya construirse pre-ontológicamente. Pero lo previo del *Dasein*, es su situarse en la relación histórica que subyace en relación de sí, no intentando superar el pasado, sino historicarse en relación axial del tiempo que lo determina. La pregunta por el ser que buscó ensamblar el conjunto de aditamentos hechos hacia una construcción pre-ontológica de la realidad del *Dasein*, no puede hacerse sin co-determinar los modos en que el ser-ahí fue un tanto reflexionado. Pues desde las concepciones griegas hasta la misma Edad Media no se ha pensado un tanto de manera distinta. Con todo, advierte Heidegger, la escolástica llevó consigo la peculiaridad de la historia del ser a través de la metafísica.

Este nuevo refundar de la pregunta por el ser no es en modo alguno la destrucción total del pasado. Heidegger, consciente de esto, plantea que su función es más bien positiva, pues: «tiene una mirada positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita»². Si el mismo Kant, reconoce Heidegger, se pregunta por cómo sacar a la luz el hecho que la pregunta por el ser tenga un sentido susceptible de definición. Si partiendo desde una analítica de la temporalidad, y temporalidad vulgar, Kant no pudo advertir la necesidad de una exégesis por el *Dasein*, es lisa y llanamente porque siguió intuitivamente una mirada de corte trascendental casi del mismo modo que

¹ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 31.

² *Ibíd.*, p. 33.

Descartes, omitiendo el aspecto fenomenológico del sujeto. La queja, ahora por parte de Heidegger, tiene como objetivo a Descartes: ¿por qué? Porque Descartes ha dado al ser un nombre propio: Dios. «Todo ente es *ens creatum*, Dios como *ens infinitum*, es el *ens increatum*»³. Esto convierte a Descartes, advierte juiciosamente Heidegger, en un *dependiente* de la Edad Media, estrictamente es una glosa escolástica. En tanto que ni las mismas aspiraciones aristotélicas, tales como λέγειν o νοεῖν son suficientes para retomar la nueva arquitectura del sujeto, Heidegger, requerirá echar mano de un nuevo concepto que busca determinar los modos de comportarse del ser del ente y que este no deje tras sí su historicidad y su tradición. El fundamento por la pregunta que se hace en relación con el ser, dará como manifestación metodológica la analítica del *Dasein* y su quehacer fenomenológico en el mundo.

La pregunta por el *Dasein*

¿Cómo determinar su naturaleza? La pregunta por el *Dasein*, es a ciencia cierta, la pregunta que busca dejar al descubierto la analítica del rol del ser-ahí, en tanto que este queda al descubierto en una existencia que le es manifiesta y un tanto axial. Si bien es cierto que la búsqueda un tanto desenfrenada por la pregunta de la esencia del *Dasein* es, a duras penas, tantear el enigma, nos lleva o bien a puerto o es una aporía de proporciones. La expresión neutral, por la cual opta Heidegger, no le es indiferente su modo de ser, la hermenéutica del ser-ahí es por naturaleza de carácter factual en su forma de existir. El uso del concepto *Dasein*, es el deslindamiento categorial de toda forma accesible a interpretar al hombre⁴. El concepto no es, por decirlo de algún modo, *sui generis* en Heidegger, pues el concepto *Dasein* ya era común en el mismo Hegel. El modo de interpretarlo, entonces es distinto. Modesto Berciano cree que la palabra alemana *Da* presenta un carácter espacial en *Ser y Tiempo* que precede a todo «aquí», «ahí» o «allí»: Pues el *Dasein* es anterior a toda creación, a todo individuo y a toda humanidad concreta. Si en tanto que, reconoce Berciano, el *Dasein* tiene su apego a la vida, ¿qué entiende Heidegger por la misma?

³ *Ibíd.*, p. 35.

⁴ ROECHE, Marcelo y DUTRA, Elz. “Dasein, o entendimiento de Heidegger sobre o modo de ser humano.” *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32, 2014, p. 107.

La vida es un transitivo –vivir como–; la vida es posibilidad; y por tanto el *Dasein* es en tanto ser en la vida y mediante la vida. Esto conlleva a una especie de hermenéutica de la facticidad. Si en tanto este situarse como algo en la temporalidad determina sin más el mundo histórico de la vida mundana, también será el de la misma existencia. Si la estructura fundamental del *Dasein* es ser-en-el-mundo pero no a la manera de hallarse, por ejemplo, el agua en el vaso, sino «ser-en/*Insein*». El *in* proviene de *innan* vivir, habitar en alemán, de esta manera el *Dasein* se halla familiarizado, siendo con algo. Y por lo tanto, el situarse en el mundo, le deviene al *Dasein*: conocer. De este modo se puede decir con Berciano que la espacialidad del *Dasein* se funda en que se sitúa en el mundo. Se halla en un mundo abierto, cuya apertura es posible por encontrarse ahí/*Da* o allí/*Dort*⁵. Pero este situarse espacial –*Da/Dort*– no es meramente hallarse en algún lugar en algún sitio un tanto baldío, demasiado abierto. No son determinaciones concretas del canal de apertura que ha dejado al *Dasein* en una relación de *Dasein*. Pues, el *Dasein* no se queda en una mera existencia sin dinamismo. La existencia es ser-sí-mismo. El situarse a campo abierto del *Dasein*, ¿no lo deja un tanto a la intemperie? Por el contrario, desde ahora, el situarse en un modo concreto, será determinante en la disposición de búsqueda al ser del ente. Si situarse en el mundo con tanto arrojo, precisamente por el *Dasein*, no buscará por ello comportarse como sujeto absoluto.

Por ello, advierte también Berciano, que la estructura de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] es la estructura fundamental del *Dasein* que constituye su ser⁶. Esta estructura del tiempo [*Zeit*] como fundante de la estructura y exteriorización y pre-apertura del *Dasein*, es concomitante al hecho de que, precisamente el *Dasein*, posee un recogerse en-sí, es decir, *habita corporalmente en la espacialidad circundante y no únicamente en el tiempo*.

⁵ BERCIANO, Modesto. “¿Qué es realmente el ‘Dasein’ en la filosofía de Heidegger?” *Thémata Revista de Filosofía*, 10, 1992, pp. 435-438.

⁶ *Ibid.*, p. 440. La conciencia se mantiene abierta como el lugar donde acontecen los fenómenos existenciales del *Sein* en su estado –*Da*– en el mundo. Lo temporal que no es preguntado en relación de ser, sino como fenómeno del hallarse en el mundo, figura ya como la relación «con algo», «de algo» - también Wittgenstein. Lo temporal –señala enfáticamente Heidegger– unifica la existencia.

En otras palabras en la estructura interna del Dasein, descansan, más bien se hallan, la triada: psicológica-cosmológica-espiritual en una relación armoniosa, reconoce también Akoijam Thoibisana⁷. De este modo *Das Dasein*, alcanza para sí una forma hermenéutica de la concreción fáctica, con todo, ello no lo sitúa en la nada, ni en la anulación un tanto sexual o asexual del género del *Dasein*, por de pronto, el *Dasein* mismo se sitúa como poseyendo toda la humanidad concreta. Pero el modo de situarse en la apertura del *Dasein*, es el modo de comportamiento cuya esencia fundamental se sitúa en el ámbito de la libertad, este transcurrir anuncia desde luego, la verdad como un modo también de libertad. El término más próximo para Heidegger, que se anuda a lo descrito anteriormente es: *acontecimiento*⁸ [*Ereignis*].

Es el modo de aperturarse en el ámbito existencial del ser-ahí. Es sin duda, el aditamento que le faltaba a una hermenéutica óptica que deja al descubierto un transcurrir de la verdad como posibilidad. A la palabra *posibilidad*, Heidegger entiende en las *Carta sobre el humanismo* como: «preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento»⁹. En otras palabras, la no metamorfosis del *Dasein*, su mantenerse erguido sobre la pesadez del tiempo y la temporalidad no hace variar su esencialidad, esta es precisamente su singular naturaleza. Si el preguntar por la naturaleza del *Dasein*, es ciertamente un enigma, la pregunta, no obstante, toma el rumbo de determinar un tanto de manera neutral el modo de ser del *Dasein* que se comporta, ya sea por situarse en la temporalidad, mienta el caso que también por el fundamento esencial del ser-ahí, a saber: ser-en-el-mundo.

⁷ THOIBISANA, Akoijam. “Heidegger on the notion of Dasein as habited body.” *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 8, 2008, pp. 1-5.

⁸ Fue en el joven Heidegger, donde dio a luz por primera vez este término *Ereignis* –acontecimiento–, corría el año 1919; y no obstante fue el año 1962, la última vez que empleó el concepto.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 17. Una hermenéutica de la vida se hace posible por el movimiento siempre simpatético del modo de ser de la existencia, acontecimiento que fue determinante en la interpretación de WILHELM, Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans-Ulrich Lessing. Madrid: Ágora de las Ideas, 2000.

El Dasein y la verdad: A propósito del parágrafo § 44 del Ser y Tiempo

El parágrafo 44, posee, a su modo, un eje en relación convexa hacia lo que es el situarse fundamentalmente de este *Dasein* que se ve un tanto obligado en su esencia a preguntarse por un sentido ontológico de su facticidad. De esta manera, el modo como encarar la verdad en la analítica del *Dasein* pasa por suponer como los presocráticos –por ejemplo, Heráclito, Parménides– el rol del ente, que dejaba entreabierto el modo de ser de las cosas. Como puede notarse también en el caso de Tomás de Aquino, reflexiona Heidegger, la forma del *adaecutio* no hizo más que buscar un estado de *concordia* entre la *rei* y la *verita*.

En todo caso, el modo de comprender esta *adaecutio* no puede jamás establecerse dicha conexión alguna entre el pensamiento y la cosa. A menos que busque reconocer en el *Dasein*, o a través de él, el modo de apertura que sitúa al *Dasein* en el mundo o en relación a las cosas¹⁰. El modo proposicional y la *apertura de* o el estado *situado con* habilitan al *Dasein* a una verdad que no se da por la obviedad de la realidad, sino más bien por la apertura ontológica-existencial de situarse como *Dasein* en el mundo, quedando de este modo, la verdad en estado originario hacia el ser. Esta verdad no es más que la relación de los entes con los ojos. Si como se ha dicho, la apertura de *Dasein* como siendo constituido de manera ontológica-existencial, se hace posibilidad mientras el estado abierto devenga esencialmente como la resultante de un tono metodológico en construcción directa con el mundo circundante. Puede decirse entonces en modo claro, que mientras el *Dasein* se encuentre en estado abierto, se halla posibilitado en la verdad¹¹.

Pero si se ha dicho con alguna insistencia que el ser-ahí, se halla arrojado a lo temporal, aquello ¿cómo busca situarse en su modo de ser en el mundo donde la temporalidad es precisamente su modo esencial de habitar? Si para el caso el *Dasein* tiene sobre sí el tiempo, no posee una

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Un modo de advertir la arquitectura temporal en la filosofía de Aristóteles que estimulan en el pensar de Heidegger, es significativa la síntesis apretada de BERTI, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*.

hermenéutica de la temporalidad. Si la expresión en sí causa ruido, molestia a saber que el modo del movimiento del *Dasein* en su estar arrojado a una temporalidad que no comprende y que es fundamentalmente el modo de estructurarse por el situarse en el mundo, con todo, la expresión de la intratemporalidad hace posible el situarse históricamente del *Dasein*. Este situarse entretanto apertura de *Dasein* lo es, precisamente a manera histórica y epistemológica y por cierto que también de manera narrativa, arguye Ricoeur¹². En esta hermenéutica narrativa al cual, el lenguaje como representación se adhiere, es un modo existencial de encontrarse en una fenomenología de la experiencia del tiempo¹³. Pero notoriamente el *Dasein* no busca en modo alguno comportarse a manera de superar la temporalidad, sino *situarse-en-el-tiempo*¹⁴. En rigor, *Dasein* es lo abierto, lo consciente. Lo que no figura como el desligarse del mundo, sino ser-consciente-del-mundo, asumirlo como tal. El sentido un tanto más fáctico de la existencia en su expresión más acabada, es decir, como fenómeno para los ojos. La anticipación que es la decisión, y que por tanto, es tanto intratemporalidad como intersubjetividad, es también una de las formas cotidianas del *Dasein* como modo de situarse en el mundo¹⁵. Temporalidad, por tanto, como fenomenología del tiempo, es lo que condiciona los modos de ser del ente en cuanto existencia en el mundo y en la intramundanalidad. El plexo de la construcción de mundo del ser del ente, podría a juicio de Jorge Acevedo, empalmar la verdad a una construcción valórica de la misma: ¿es esto posible en Heidegger? Pues, si las cosas que muestran el decantar en la experiencia con el mundo, conllevan un antecedente valórico que acompaña el itinerario del ser del ente, pues, ellas –las cosas– muestran el mundo en que vivimos. Y, no obstante, el mundo e inframundo sitúan en tanto el modo de ser y de comportarse del *Dasein*. La cosa [*res*], es decir, el modo de la realidad ontológica de la materialidad, sustantividad o esencialidad e incluso, la extensión y contigüidad dejan un tanto ya, oculto tras sí, al ente entre estos modos de ser¹⁶.

¹² RICOEUR, Paul. *Tiempo y narrativa: Tiempo narrado*. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2009, 3: 720-735.

¹³ DELLARCIPRETE, Rubén. “La verdad de la ficción y la verdad del discurso historiográfico.” *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 15, 2013, pp. 141-159.

¹⁴ RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2009.

¹⁵ GRASSET, Jean-Paul. *La decisión: El problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial UMCE, 2012, pp. 37 ss.

¹⁶ ACEVEDO, Jorge. “Acerca de verdad y valor en Heidegger.” *Revista Observaciones Filosóficas*, 6, 2008, p. 3.

¿Qué quiere decir ontológicamente el concepto: valor? No escapa al hecho que el modo de pensar de Heidegger, pueda notarse una cierta des-valorización de aquello que está ante nosotros como a-la-mano: silla, utensilios... No, el movimiento un tanto pragmático de Heidegger, se encuentra moldeado por la estructura del pensar griego. En efecto, para lo que los griegos llamaron *prâgmata* nosotros tenemos que vérnoslas con las cosas que nos hallamos en la vida y la palabra *prâxis*, que se refiere a los aspectos prácticos de la misma. Para *prâgmata*, Heidegger utiliza el término alemán *Zeug*, que se refiere a los entes que comparecen ante nosotros, es decir, los útiles, o bien, *Zeuge*, útiles. Esto, advierte Acevedo¹⁷, no lleva a conceder una categoría valórica ni tan siquiera una interpretativa excepcional, que a su modo le es tan determinante para el *Dasein*, recogiendo el hecho que se halla en la verdad no al situarse en el mundo. Desde esta perspectiva, Heidegger no considera a la verdad como valor. Si en caso *se está en el tiempo*, puede decirse concisamente también que *nos hallamos situados en la verdad*. A su modo, no hay una verdad en sí para el pensador de la Selva Negra. Aquello significa que, a su modo, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado solo es admitido como mero objeto de estima para el hombre¹⁸. No puede decirse lo mismo de la verdad. La verdad existe [*Existenz*] esto significa: la verdad constituye al *Dasein*. La verdad es un modo estructural del ser-ahí, cuyo componente esencial de su fundamento es situarse en el mundo, siendo de esta manera, el advertir la verdad como valor, es darle un antecedente un tanto aciago, crepuscular al ser-ahí. No obstante, el aperturarse al mundo, por parte del *Dasein*, implica preguntarse a la manera un tanto heideggeriana: ¿qué entiende finalmente por mundo? A mediados de la década de 1950, Heidegger escribe *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*¹⁹. Se lanza la consulta: ¿existe realmente este mi mundo circundante? ¿Se acepta sin más que el mundo exterior es real y no solo el fruto de mi representación, de mi vivencia?²⁰ Se cae en la cuenta de una dialéctica entre lo representado y lo real. Se advierte lo siguiente:

¹⁷ *Ibíd.*, p. 6.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Editorial Herder, 2005.

²⁰ *Ibíd.*

Cada vivencia del mundo circundante está afectada por este problema, no solo la existencia y la realidad de los elementos impersonales del entorno, sino particularmente los asuntos personales, los seres humanos y sus vivencias²¹.

No puede en modo alguno, advierte Heidegger, soslayarse el caso del sujeto en cuanto ente vivencial. Sujeto, *eo ipso*. El hallarse en el mundo no es lo mismo que buscar comprenderlo, deviene en esto último un conjunto de elementos que buscan representar una idea de mundo en un acontecer universal del sujeto. Pero, replica Heidegger, ¿en algún momento es menester salirse de mi yo, para dar paso a la realidad! Pero a renglón seguido se apunta la pregunta por la realidad del mundo exterior, es la pregunta que corresponde a la problemática de la epistemología²². La conciencia de sujeto se anuda en el deslindamiento del yo que exige que la realidad se haga fenómeno de esencia. Pero el realismo crítico que busca deslindarse de la percepción que condiciona, se pregunta cómo dar el paso de la «esfera subjetiva» al mundo exterior. De cómo en el fondo, salirse de lo que posteriormente será el dualismo. Pero el mundo, reconoce Heidegger, no es «simplemente mi representación, sino que existe realmente, independiente de mí»²³. El pensar, estando situado en el mundo, es el meditar reflexivo en detrimento de un mundo tecnológico que no ha hecho sino que el pensamiento calculador no piense²⁴.

No obstante, tanto el mundo psíquico como el natural dependen de lo sensorial²⁵. Lo teórico es la limitación del mundo vivencial circundante. Pero el mundo vivencial es el sujeto mismo sobre el mundo y no únicamente puesto en él. Tiempo y espacio son la cosificación, sentencia Heidegger, del situarse del ser-ahí en el mundo²⁶.

²¹ *Ibíd.*, p. 94.

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, p. 98.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. "Serenidad." Traducción de Antonio de Zubiaurre. *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, 1, 1960, p. 23.

²⁵ Pero uno se encuentra siempre en estado teórico en especial, cuando se encuentra, ciencia y teoría en el ámbito del conocimiento.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía*.

Finalmente se señala que: «La vivencia del mundo circundante presupone por su parte la realidad»²⁷. La expresión del arte, por ejemplo, bien que con ello se halle deslindado de lo religioso y mitológico, y que, sin embargo, sobrevive solo, es por tanto, la representación del mundo cotidiano que busca superar lo puramente natural. Situar de algún modo, el mundo como en Hannah Arendt, una «expresión del sujeto en estado mortal», que se abre a la brecha de una suerte de inmortalidad en la vida. Pero el arte –como expresión de inmortalidad de mundo– es la configuración del pensamiento que busca hacerse concreto en lo creativo que de suyo es también en cuanto pensar, también sentir²⁸. Pero el arte es ya con Heidegger inexorablemente una forma de imagen del mundo. No queda al margen la poesía como un vehículo común, que lo es, del lenguaje. ¿Qué hay aquí en cuanto *Mnêmosynê*? H. Arendt cree que aflora en la inmediatez, el recuerdo vivo²⁹.

Hay dos elementos que afloran al unísono y son distintos: pensamiento y cognición. El primero es una forma un tanto filosófica de ver el mundo, luego a través del arte, literatura, poesía e historia. En el segundo caso, la cognición, *expressis verbis*, un objeto definido que obra por «ociosa curiosidad», y que posee, aunque de modo cotidiano su mismo fin. Pero pensamiento y cognición poseen sus propios axiomas; desprendiéndose al respecto que todo lo que existe, posee tanto apariencia como forma propia. ¿Pero qué subyace hasta ahora de aquello que se denomina, sin más, mundo? Aquello que viene con Platón de una imagen arquetípica y la disonancia de lo real y lo ideal, configuran lo temporal ya tempranamente como una simple imagen de lo eterno. Todo lo demás, es representatividad de aquello que es en medida, el deslindarse de lo real y optar por una eternidad que condiciona el mundo concreto. Pero ¿cómo deviene cognición entre tanto el *Dasein* se halla en el mundo? Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stiven, advierten que en el estar-en-el-mundo la esencialidad que busca hacerse eco, es lisa y llanamente la presencia; lo

²⁷ *Ibíd.*, p. 111.

²⁸ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Traducción Manuel Cruz. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009.

²⁹ Recuerdo, en su aspecto latino –*recardis*–, se ha configurado como antecedente previo, desde el griego. En efecto, el recuerdo es añoranza. El griego se dispone aquí como complemento del sentir –corazón–.

anterior conlleva el aspecto medular del conocimiento, entretanto este se da por el desplazamiento del ser-ahí en el mundo³⁰. Y no obstante, cabe señalar que, el *vov*, «ahora» temporal aristotélico es sobre todo la representación física-espacial del sujeto ante el mundo que se deslinda de la mera representación de la imagen. El ahora es el *continuum en un modo ya un tanto radical, la intratemporalidad es donde el ser-ahí, decanta abiertamente su modo de ser*. Pues, conforme Hubert L. Dreyfus lo ha interpretado, el estar-en-el-mundo, es el existir; *in-habit-habitar*³¹. Desde una perspectiva puramente histórica del *Dasein*, el ahora es el instante que consolida la fuerza del momento eterno, que se consolida en cuanto momento, momento abierto.

En Aristóteles, bien que también en Heidegger, lo histórico de la intratemporalidad del aperturarse del *Dasein* le deviene a su modo, mundo existente en el instante-aperturante. El habitar del *Dasein* en el mundo, estructurante, es fundamental en la composición hermenéutica del existir del *Dasein* que deja a la verdad no como un aspecto módico-estético ni en modo alguno de manera formal, o a su modo, puramente racional. La verdad no parece al menos comportarse de manera antojadiza ante el situarse del ser-ahí en el mundo, sino que la determinación de la misma, requiere al mismo *Dasein*, la manera como él se determina en su hermenéutica; en su apertura, en su estar ahí delante de las cosas [*Vorhandenheit*].

Verdad, fundamento y habla.

Fueron los escépticos griegos quienes intentaron desmarcarse de la filosofía, y volcarse hacia aspectos más coloridos, reales y fácticos de la vida, la medicina por ejemplo³². La pregunta por la verdad –con *alpha privativum*– que busca regatear su esencialidad, no es más que a su modo la consulta por adentrarse a la espesura un tanto sombría por la historia del hombre.

³⁰ RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, María Teresa. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010.

³¹ DREYFUS, Hubert. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial, 2003.

³² CHIESARA, María Lorenza. *Historia del escepticismo griego*. Traducción del italiano y del griego de Bádenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela, 2007. A manera de contraparte la carta de Epicuro a Meneceo, por la validación temprana en la vida por la filosofía. OYARZÚN, Pablo. “Epicuro: carta a Meneceo.” *Onomazein*, 4, 1999, pp. 403-425.

Si aquello está como cosa que sobrepuja todos los otros antecedentes previos, todos los modos de un único misterio, a saber, la esencialidad de la verdad; aquello es un volver hallar el curso hacia la pregunta un tanto ya añeja de la esencia del hombre. El fundamento está entonces justificado por aquello.

Etimología y verdad en el lenguaje de Heidegger

Según Volpi, el esfuerzo de Heidegger por volverse hacia una gramática un tanto escarpada del alemán, lo justifica de manera inexorable por intentar deslindarse de toda metafísica un tanto encubierta en el lenguaje filosófico de su tiempo. Pues no busca meramente transcribir una nueva ideología filosófica un tanto *sui generis* con una taxonomía aterciopelada o críptica a veces, sino que por el contrario desea esclarecer y liberarse de las determinaciones estructurales y semánticas que han dejado por herencia los reputados filósofos que lo precedieron. Una prueba de ello es en *Ser y Tiempo* o con cualesquier otro escrito y que tampoco es novedoso, ya tiene su parangón en un período antiguo con las obras del latino Varrón³³. Es bien sabido no obstante que Heidegger le echaba mano a la edición de Kittel del TWNT³⁴, como al diccionario de los hermanos Grimm³⁵ y de forma especial para las lenguas indogermánicas en general a la obra de Pokorny³⁶. Así, vuelve a ser pertinente la consulta de Volpi: ¿puede la etimología ser de ayuda para aclarar el problema filosófico del ser?³⁷

³³ Puede notarse a propósito de Marco Terencio Varrón (116-27 AC) en *De Lingua Latina*, donde admite en el Libro V 7-8, que la etimología favorece cuatro grados para llegar al verdadero conocimiento de las palabras: a) lo evidente, donde penetra el pueblo, b) comentarios de palabras difíciles, donde analizan los gramáticos, c) se investigan las razones del porqué una palabra posee tal significante, lo filosófico y finalmente d) hallar el misterio inexplicable del lenguaje, sería el grado sumo. A su modo era conocida la tensión entre Agustín y Varrón como puede notarse en especial cuando había que granjearse una estirpe divina a fin de hacer cosas honorables. AGUSTÍN DE HIPONA. *La ciudad de Dios*. México. Editorial Porrúa. 5.

³⁴ KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933-1973.

³⁵ GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1965.

³⁶ WALDE, Alois, POKORNY, Julius y REICHARDT, Konstantin. *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. Berlin: De Gruyter, 1973.

³⁷ VOLPI, Franco. *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. Edición de Valerio Rocco Lozano. Epílogo de Félix Duque. Madrid: Maia Ediciones, 2010.

Heidegger creía que solo el alemán y griego servían para hacer filosofía. Quizás un término –se ha utilizado denodadamente algunos otros– del cual Heidegger hará una conversión central en la estructura y desarrollo de su pensamiento es: el acontecimiento [*Ereignis*]³⁸. Nos consultamos: ¿por qué? Y ¿cómo afecta esta terminología al desarrollo de esta investigación? Pues, el *Dasein* se debe a la verdad como si esta fuera una ambrosía. Heidegger determinó hace un tiempo el caminar que el *Ereignis* lleva en su pensar. El acontecimiento no es solamente la consulta un tanto ya a su tiempo escasa, sino rara a destiempo. Pues el acontecimiento de la pregunta por el ser es, a su modo, volverse fácticamente en el modo de pensar. No atiende solamente a una forma histórica [*Historische*] del consultar, sino más bien a la recuperación [*Wiederbringung*] del correcto meditar [*Besinnung*] es volver a entrar en el dominio proyectivo de la verdad del ser. Al menos esto puede advertirse en la segunda parte de la década de 1930 en el tan citado: *Beiträge zur Philosophie (Von Ereignis)*³⁹.

Así como Abraham Rubín, advierte que el *Ereignis* [acontecimiento] en cuanto realidad efectiva no existe, sino que existen en tanto se piensa. Pero ¿cómo es aquello posible? El pensar acontece y el acontecimiento se piensa⁴⁰. No obstante, el *Dasein* es lo acontecido en el acontecimiento⁴¹. El *Ereignis* se opone a *Vorgang*, es decir, que *Vorgang*, entendido como la concepción de correlato fenomenológico en que un objeto pasa delante de un sujeto cognoscente, es distinta a el *Ereignis*, es pensada como una vivencia, previo a todo acto teórico. Allí Heidegger intenta ver la vivencia como algo que ocurra, que suceda, y no obstante en su apertura de acontecimiento, posee significancia. Es por ello que, en este *Ereignis*, ese acontecer de decir algo, no es más que llamar evocativamente a la aparición del ser. Si en caso la verdad es una develación

³⁸ El prefijo *-er* de *Ereignis* que añadido al verbo significa en alemán *el alcanzar u obtener algo a través de la acción indicada por el verbo, o bien ingresar en una determinada condición.*

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Valparaíso: Ediciones PUC, 2001.

⁴⁰ RUBÍN, Abraham. “Heidegger desgarrado: El papel de la diferencia en la concepción de Ereignis.” *Revista de Filosofía*, 37, 2012, p. 32.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Contribuciones a la filosofía*.

previa, lo es en la medida que la verdad no solo remite al pensamiento, sino también a la cosa⁴². Y no obstante, la verdad nombra lo que todavía permanece oculto. El acontecimiento del decir en Heidegger, sustancialmente configura lo que es en relación con el discurso que entretanto dice representándose para sí vivencialmente lo dicho. Así también, decir es llegar a hacer aparecer.

¿Qué es *Ereignis* en realidad, se consulta Rubín? Es la tensión diferencial de algo que está en dialéctica diferencial-existencial, entretanto aparece y ya es, por tanto, permanece⁴³. En otras palabras, el ente en cuanto es, se hace en su aparecer, su ser [*Seyn*]. Este hacerse presente es aperturar lo presente como verdad del ser. Este estar presente unifica como propuesta la simultaneidad. Pero la simultaneidad no es el modo de pertenencia común entre entes, sino la transición vertical de la estructura de la respuesta que se da en el instante. Así las cosas, la experiencia del acontecimiento [*Ereignis*] es esencial para la determinación de la naturaleza en cuya transmisión de significatividad simultánea entre el ser y el *Dasein*. Leticia Basso Monteverde, por su parte, acota que el *Ereignis* posee en su consecución filosófica un fuerte acoplamiento al πόλεμος de Heráclito. En efecto, πόλεμος entendido como «lucha» [*Auseinandersetzung*] también «contienda», «separación», es lo que mantiene al hombre en lo determinado y lo dispuesto de su ser⁴⁴. Este acontecer un tanto determinado por el quehacer propio de la contienda de una concepción autóctona de sí es lo determinante donde se desenvuelve un enclave para la historicidad humana. Así el modo del conflicto [έρις] al cual el *Dasein* se debe no permitiéndose rehuir, es lo que se requiere para poder advertir las continuas oscilaciones del *Ereignis* que se determinan como modo para el desocultamiento de la verdad. En otras palabras, la expresión del conflicto [πόλεμος] y lucha, se hacen necesarios para arrebatar por el conflicto el des-ocultar del ocultamiento⁴⁵. Πόλεμος, es el espíritu que ocupa al *Dasein* en su acontecer.

⁴² RUBÍN, Abraham. *Heidegger desgarrado*.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ MONTEVERDE, Leticia. “Una confrontación del fenómeno heideggeriano del *Ereignis* con su origen conflictivo.” *Eidos*, 2, 2015, p. 334.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 336.

Esto quiere decir que no busca producirse una fisura un tanto violenta entre ambos como tampoco facilitar división y diferencia, por el contrario, la fusión, el modo traslapado de ambos, se distingue en la mutua ayuda que se prestan. No obstante la construcción formativa del *Dasein* se hace en virtud de su *Da*, su *ahí*, que es el aperturarse del acontecer de la verdad y la actitud un tanto errante del mismo, lo desplaza hacia la nada. *Ereignis* o *Ereignen* significa para Heidegger, conforme unas conferencias –probablemente dos– dictadas en 1957, «evento», «acontecimiento», «suceso»⁴⁶. Pues, ¿en qué consiste este acontecimiento/*Ereignis* en el pensar del filósofo de la Selva Negra? Lo que se consultaba en *Ser y Tiempo*, y que reaparece en *Carta sobre el humanismo*, el preguntarse por el ser, ahora no se incurre sino en un preguntar en la época moderna un tanto fuertemente tecnologizada se hace todavía este preguntar más apremiante. Si en algún aspecto algo modal busca acomodarse al modo de comportarse de la verdad lo es, necesariamente porque Heidegger ha notado la relación de «juego de propiación», es decir, este pertenecerse juntos, tanto el ser y el hombre, le viene dado el nombre de *Ereignis*.

Del modo como apropiarse algo con la vista –a sazón de *eignen*/hacer propio–. Este modo, el asir con los ojos, el apropiarse con la vista, es a su modo un tanto peculiar que puede tomar como forma del servicio del pensar. En efecto supra, el *logos* se ha distinguido de este modo; el aspecto que busca sobresaltar es precisamente este: el rumbo unitario –Heidegger denomina no numeral– que toma desde ahora, el pensar. Esa suerte un tanto unívoca entre el ser y el hombre que se advierte en la forma de cómo este último determina el mundo, la técnica y la cosa. Aquello es ya el preludiar del acontecimiento [*Ereignis*] de transposición⁴⁷. Este acto copulativo entre el ser y el hombre que da sus primeros pasos, le viene dado como una forma un tanto necesaria, pues es acto de deslindamiento que la metafísica había heredado como muralla entre ambos. Si el giro que busca proporcionarse en Heidegger busca el fundir ser y hombre a la vez, es decir, por el modo como se desarrolla el mundo y la técnica en especial, tal realidad se explica únicamente porque el *Dasein*

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*. Edición de Arturo Leyte. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988. p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 86 ss.

se halla no puesto en el mundo de manera afectiva sino como ente que interpreta. Este ser-en-como-tal/*In-Sein als solches*, puesto de un modo existencial con los objetos con las cosas, se determina como agente interpretativo, vuelto siempre hacia una comprensión [*Verstehen*]⁴⁸. No es al azar que Heidegger haya utilizado este término en alemán, pues, *Verstehen*, «comprender», «entender», está formado por la raíz *stehen* que significa en español: *estar*. Pero desde ahora este *Dasein*, se encuentra en el plexo abierto, en modo, y a su modo, en plano hermenéutico, intentando ser uno en relación con el ser. El agente, la especie de puente que lleva a la comprensión a su medida y modo esencial entre el hombre y el ser, reclama para Heidegger una vez más ser el lenguaje en el cual se habita en *Ereignis*.

La esencia de la identidad [*Identität*], es precisamente la necesidad que como resultado produce *Ereignis*, es ya todo un acontecer⁴⁹. Si como puede distinguirse el pensador de Todtnauberg ha hecho un giro, con todo su desplazamiento le hace un guiño al modo como el ser-ahí ha de comportarse ante una posible semántica de la verdad. El estado de abierto del *Dasein* hace posible en tanto que lo objetual se mueva a su modo, desde una tecnología que deja entre tanto, cuanto más ente, tanto más oculta la verdad. Un pensar desde la ciencia como cree Andrés Moya no hace sino aumentar la brecha entre el sujeto y el ser, quien exacerba la preponderancia del ente⁵⁰. Y el acto de percibir se da, no obstante, como tomar algo por verdadero, lo que es a fin de cuentas el modo un tanto fantasioso del desplazamiento de la verdad en el mundo [*Welt*]. El *Ereignis*, el estado de acontecer, deviene por el acoplamiento quizás por parte del *Dasein* de su necesidad de aprehensión, en tanto por liberarse de la vastedad del ente que le agobia constantemente, desplazando siempre a este último a una relación indirecta con la verdad.

⁴⁸ VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006. p. 32.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*.

⁵⁰ MOYA, Andrés. *Pensar desde la ciencia*. Madrid: Ediciones Trotta, 2010. El giro que intentó hacer Copérnico, la trama siempre presente entre la teología y la ciencia, o bien, dentro del modelo metafísico que busca determinar el modo de pensar del hombre, cayó en la cuenta muy posteriormente, de volver a necesitar un cambio paradigmático en las estructuras científicas o en los modelos medrosamente seguidos. Al menos eso puede pensarse preliminarmente en el estudio de KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

El lenguaje es por tanto no posibilidad sino necesidad y no obstante el lenguaje continúa siendo una manera todavía referencial del existir del ser-ahí. Si se puede conformar un decir entonces del *Dasein*, un decir cuyo existir es, a su modo, la manera de interpretación del vivir de manera fáctica⁵¹. El *Dasein* no posee una identidad perfecta, sino en constante construcción. No es categorial en su modo de ser-ahí, sino posibilidad. Pues la posibilidad no es como un ente que está-ahí [*vorhandenen*] sino como la manera de ser posible [*mögliche weisen*]. Esto requiere, en cuanto posibilidad, el tener-que-ser del *Dasein* [*Zu-sein*] su modo un tanto forzado de determinación al cual se debe, reconoce Heidegger, es notoriamente su modo de comportamiento y situarse un tanto ser pura facticidad [*faktizität*] para sí, cree Gustavo Cataldo Sanguinetti⁵².

Fundamento y Verdad

Si el modo de advertir que el fundamento recoge sobre sí en su desplazar lingüístico algo nada de despreciable, pues la palabra alemana que emplea Heidegger es *Grund*. Y ¿qué significa *Grund*? *Grund* resuena ya desde lo antiguo como: «tierra», «lar», «suelo» y también «base». No obstante, otea el hecho que busca allegarse a la *ratio*. De este modo *Satz* y *Grund*, a saber *proposición* y *fundamento*, trata la forma como se vuelve hacia lo que Otto Pöggeler, denominó «el modo transitivo» que afecta históricamente la experiencia de la verdad como historia en todo caso como verdad acontecida⁵³. Es decir, el refundar de la razón [*ratio*]. La pregunta por el fundamento no es más que la vuelta al pensar del principio de razón suficiente que a su tiempo – siglo XVII– Leibniz había planteado: *Nihil est sine ratione*. Nada es precisamente, advierte Heidegger, que todo se halla ya de algún modo, acoplado al principio fundante. El modo como el *ens* se determina en el mundo, requiere desde luego su fundamento.

⁵¹ HEIDEGGER, Martín. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

⁵² CATALDO, Gustavo. “Existencia e historicidad: El problema de la identidad en Martin Heidegger.” *Ideas y Valores*, LXII, 2013, p. 38.

⁵³ PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Esta nada [*nihil*] no es vacua, sino que la doble negación es el principio emancipador y positivo, es decir, todo se halla allende la ratio como modo que lo determina todo⁵⁴.

Si se vuelve hacia la escucha de lo que el griego había determinado para el hombre como *hupokéimenon* o bien en el latín *subjectum*, es, a su modo, la expresión que reclama el refundir la verdad como lo esencial que se funda, es precisamente la idea del sujeto, es decir, no puede alterarse el hecho que la novedad no pasa sin que el *Dasein* se dé por enterado, el nuevo fundamento es algo que subyace en ser-ahí/ser –así del *Dasein*–⁵⁵. Si en caso, la propia traducción latina «*sub-stare*», resuena como «lo que está debajo», resuena relevante que la expresión también originaria «ousia», signifique «hacienda», «haber», «bienes». El sujeto, sujeta, es lo que cae, y le queda, la identidad. El latinismo como ya se ha dicho «lo que está por debajo», lo que «permanece», «subsiste» es ciertamente el modo de «*substantia*», es un precedente recogido y no originario. La esencia [*Wesen*], proviene del alemán medio –*wesen*, arcaico *wesan*– y que este, corresponde al gótico *wisan*, significando «quedar», «permanecer», le corresponde la misma raíz *wahr*, es decir, verdad en alemán *Wahrheit*. A la verdad, lo mismo que al hombre, le deviene sustancialmente en su esencia, lo que queda y permanece como identitario⁵⁶. La razón no se halla fundada sin el hombre. Y el salto que se desea dar es precisamente, deslindarse de aquello que el ente ha co-determinado en el accionar del hombre, el salto es la proposición fundamental suprema sobre el ente, llevándolo hacia el remanso que le otorga el ser⁵⁷. Si lo que queda delante del hombre en su acción fundamental, lo esencialmente presente –como la física natural de Aristóteles– es que el desocultarse pertenece a la forma de la propiedad del ser. Si el ente es ente, reconoce Heidegger como objeto para una conciencia, con todo, la conciencia deja estar al objeto referido a sí, se representa con ello, estar referida a sí misma⁵⁸.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento*. Traducción y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serval, 2002.

⁵⁵ SALAZAR, Héctor. “Aproximaciones a una hermenéutica del sujeto: A propósito de estar situado en el mundo.” *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*, 1, 2016, pp. 1-30.

⁵⁶ CATALDO, Gustavo. “Existencia e historicidade.” p. 34.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento*.

⁵⁸ *Ibid.*

Es sin duda una conciencia de sí misma. Por qué se habla de esto, de un fundamento que le deviene necesario la razón, pues en la exégesis de Leibniz que hace Heidegger, la verdad es siempre *propositio vera*, es decir, es un juicio correcto⁵⁹. La reflexión en torno al fundamento no es meramente el modo de comportarse que asume el sujeto como mera proposición. La proposición es ya una forma de juicio que conjuga rompiendo todos los estereotipos, o los aspectos modales que le refieren los distintos modos del ente, sino ya que la razón, el *logos* viene a ser, esa especie conductora, la institutriz que requiere el pensar, un fundamento y no una mera arquitectura; una especie de reavivamiento y no únicamente una reforma del pensar el ser. El reclamo de una epistemología por parte del *Dasein* –esto sobre la base gnoseológica del *Teeteto*– a fuerza de preguntarse palmariamente: τί ἐστὶν ἐπιστήμη, la consulta se pregunta: por el «cómo me planteo ante algo», «por cómo me aproximo a una cosa» o bien «cómo me ocupo de ella». Aquello involucra en cierto modo no solo adentrarse por una experiencia puramente del cogito cartesiano, sino que se ocupa también del proceso de la comprensión [ἐπίστασθαι]. En efecto ἐπίστασθαι significa *grosso modo*: «entender cómo se produce, se practica, se conserva, incluso se destruye, aunque este no se nos disponga inmediatamente a la mano»⁶⁰. A ello debe acoplarse además: la αἴσθησις, es decir, la percepción. De este modo lo epistemológico conjuntamente con la verdad pone al descubierto la verdad. Fundamento y ser, se co-pertenecen. No obstante en su acontecer [*Ereignis*] el *Dasein* posee existencia [*Ex-istenz*] y esto es posible porque hay un fundamento [*Grund*] del cual evidentemente, brota⁶¹.

Verdad y habla

Fue precisamente von Humboldt, quien con acierto un tanto clarividente, asoció la cuestión del habla al sonido y al lenguaje. Puede rescatarse a manera de ejemplo el siguiente párrafo:

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 155-200.

⁶¹ Esto es precisamente parte del pensar de Hegel, tal como lo ha entendido. GILSON, Étienne. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1985.

El lenguaje es el órgano que forma la idea. Mas aquélla contiene también en sí misma la necesidad de entrar en unión con el sonido lingüístico, de otro modo el pensamiento no alcanzaría nitidez [...]. La unión indivisible de idea, órganos de la fonación y oído con el lenguaje tiene su raíz en la disposición originaria de la naturaleza humana. Del mismo modo que la idea, semejante a un rayo o a un impulso, reúne en un solo punto la capacidad toda de formar representaciones [...]. Igual que la idea se apodera del ánimo entero, también el sonido posee una fuerza especial, penetrante, capaz de hacer vibrar todos los nervios. Lo que distingue al sonido de todas las demás impresiones sensoriales reposa sin duda sobre el hecho de que el oído (y esto no siempre es igual en los demás sentidos, o al menos no en la misma medida) percibe una sensación de movimiento, incluso en el caso del sonido procedente de la voz, una verdadera acción y que esta acción procede a su vez del interior de un ser vivo; el sonido es articulado, procedente de un ser inteligente, y, si no lo es, de un ser con sensibilidad⁶².

Sin lugar a dudas, Humboldt se refiere al habla. Puesto que el habla es la fuerza del lenguaje. El modo como este se hace oído y toma cuerpo la idea. Esta, la idea, adquiere su forma, textura, color. El habla rompe el silencio, pre-anuncia el brote que dará lugar en el campo del mundo existente, el lenguaje. Si para el caso ya, el habla entre que desea desocultar, dar cierta certeza al decir del lenguaje en todo caso, ya el *Dasein* se halla bajo su abrigo. Si al habla se la asocia con la palabra, lo es esencialmente porque el lenguaje se relaciona con ambas; pero el habla y la palabra tienen su campo de ocupaciones un tanto distintas, y paradójicamente la resultante de su ocupación es precisamente favorecer al lenguaje que este se debe ontológicamente. Pues, el habla se admite solamente en el binomio: leer-escribir. Tal binomio adscribe en el habla al fenómeno de lo espacial.

⁶² VON HUMBOLDT, Wilhelm. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Traducción y Prólogo de Ana Agud. Madrid: Editorial Anthropos, 1990. pp. 74 ss.

Si la poesía o la declamación, por ejemplo, buscan disponerse a través del habla, para ambos casos hay una misma sentencia: *no se puede comprender ninguna frase que se lea en voz alta sin que quien la lea la haya comprendido*. Si en caso «la palabra» está vinculada más bien con un uso lingüístico, según el cual, la palabra, reconoce Gadamer, lo posee únicamente, porque la palabra conlleva un significado colectivo y, por ello, implica una relación social⁶³. Pues, el hecho que el ser-ahí descansa en una relación pre-comprensiva en el fenómeno del decir y el habla en su estado existente, trae como consecuencia guardar su ser de la nada.

La resultante del habla es, no obstante, el lenguaje; lenguaje es la forma de comprensión de mundo, Los filósofos del lenguaje, pensado al modo de Richard Rorty, que han quedado un tanto en vanguardia en la oscilante carrera por el pensar y construir el mundo circundante han cometido, a su modo, un error grosero. Es cierto, y con honestidad, no es únicamente la filosofía del lenguaje sino la misma ciencia –cualesquiera utilizan el modo diltheyano– las que se han vuelto titubeantes en su modo de describir, sino al sujeto, también al mismo mundo de este. Rorty llamó a este fenómeno «fiscalismo no reductivo»⁶⁴. La construcción del lenguaje no es meramente un estar dotado del mismo, sino que debe no alterarse el proceso natural en donde no hay una forma dialéctica-pugnada que busque fustigar lo psíquico de lo químico en el proceso del pensar, o bien en los intervalos neuronales necesarios que se toma el cerebro a propósito de las actividades fisiológicas del cuerpo. Una suerte de descaro de validación científica de cada una de las tendencias del pensar al fenómeno del sujeto sigue siendo reduccionista, parcelado y, lo que es a su modo un tanto peor, es la construcción de autovalidación por parte de los fenómenos con tendencia psicológica que se han transformado en una suerte de interpretación estadística de la realidad, definiendo al hombre cuantitativamente.

⁶³ GADAMER, Hans Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Francisco Zúñiga y Faustino Oncina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.

⁶⁴ RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos I*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996. pp. 157-171.

Pero es la poesía *como fenómeno del habla que queda en lo más amplio*, lo que en el segundo Heidegger ha tomado como bastión y giro. Goethe, Hölderlin, Celan, Trakl, Novalis entre otros son a los que Heidegger debe su situarse en la parte como el lenguaje es fenómeno del habla, de lo hablado puro. En sí, sino ya la hermenéutica del habla, discurre el intentar por su aspecto más concreto e ideal, plantarse en la trama de desocultar el ser a través de este fenómeno humano. En efecto, pues no usa *Rede* sino *Sprache*, es decir: el lenguaje en sentido más amplio⁶⁵. Puede aplicarse una de las declaraciones que se encuentran en las conversaciones de Eckermann con Goethe, a saber: «el que pretenda escribir en un estilo elevado, tiene que poseer un carácter elevado»⁶⁶. Quizás la poesía haya venido en auxilio de Heidegger como forma de volverse hacia una esencialidad no sustancial de la realidad. En el caso de Aristóteles en la *Poética*, donde la poesía se adentra a un cierto espíritu ideal y no meramente a una expresión relatora o bien, mimética del entorno, aunque fuese una forma connatural del hombre⁶⁷. Si para Heidegger, el habla *nombra*, no obstante: ¿nombra qué?⁶⁸ El nombrar del habla no entrega títulos, no emplea palabras, sino: *llama las cosas a la palabra*. Lo llamado es invocado, viene ante nosotros a hacerse presente. El hombre percibe objetos y establece estado de cosas⁶⁹. Es la esencialidad de lo hablado, la adecuación, siguiendo a Humboldt, donde las cosas brotan y no solamente se adecúan [*adaecuatio*]. El estado prístino de la idea es por el habla, desde ahora, un fenómeno que existe en el espacio a campo traviesa⁷⁰.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Versión castellana de Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serval, 2002.

⁶⁶ ECKERMANN, Juan Pedro. *Conversaciones con Goethe*. Traducción de J. Pérez Bancero. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950, p. 41.

⁶⁷ Con la mimesis, se relacionan, además: la naturaleza, el producir y el saber. ARISTÓTELES, *Poética*. Buenos Aires: Editorial Andrómeda, pp. 34 ss.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*.

⁶⁹ LECONTE, Mariana. “El habla habla: el Heidegger del pensar onto-histórico y la pregunta por el origen de la significación lingüística. *ARETÉ. Revista de Filosofía*, XXVII, 2015, p. 268.

⁷⁰ En el diálogo de Sócrates con Teeteto, se desprende un concepto para nuestra investigación relevante. a saber, la adecuación del sonido, o la vista a la realidad existente, bien que también a los defectos de la vista y el oído; todo aquello hace que las sensaciones se correspondan –adecúen/*adaecuatio*– a la realidad del existente. Esto a raíz de que en la conversación con Teeteto, sea precisamente Protágoras, quien haya determinado al hombre particular la determinación propia de saber. Sócrates: «Las sensaciones son conocidas con los nombres de la vista, oído, olfato, gusto, tacto, frío, caliente... La clase de cosas sensible es producida al mismo tiempo que las sensaciones» Y ¿a qué se debe aquello, sino al devenir, al cual está sujetas todas las cosas? PLATÓN. *Obras Completas*. Vol 3. Edición de Patricio Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871, p. 183.

En el fenómeno del decir [*dixi*] el habla, habla⁷¹. Si este hablar no es el mero pronunciar de las cosas, sino el traer al presente las cosas, el darles en su esencia una categoría no solamente descriptora o enunciativa, sino de-veladora. En el fenómeno del enunciado que amanece como proposición en Aristóteles, por ejemplo, este ha venido a ocupar el lugar de la verdad. El habla posibilita asertivamente o falsamente, decanta el acaecer de lo develado/oculto, traer o dejar tras sí al ente⁷². El habla, por tanto, devela, deja en des-oculto lo que en su estado presente ha pasado al olvido. Este develar del hablante es una tríada: mostrar, determinar y comunicar. Esto del olvido y su quehacer fenomenológico en la conciencia lo hemos tratado en otra parte. No obstante, podemos rescatar de aquello:

Precisamente donde la fenomenología de la conciencia, se desprende de toda hermenéutica, se crea por ensalmo, la necesidad de un olvido. Como M. Heidegger ha propuesto que en el olvido se encuentra *el carácter de sustraerse*⁷³ ante el estado de ser eyectado, lanzado al mundo, y por tanto, la inmediatez queda, de suyo desprendida de toda realidad existencial, o bien de todo escenario existencial del mundo, allí, la sustracción, el restarse de sí o de su entorno, es la singularidad del sujeto en general. El sentido histórico de este modo guarda en sí, el hecho que se da por sumarse y no rehuir el olvido. En un aspecto cabal, todo carácter sustituyente no representa a plenitud su propio objeto de investigación. El sentido del olvido aquí no es la evasión de la memoria, sino que la fenomenología busca asumirla como lo más inmediato de la existencia. La existencia sería solo olvido, sino fuera que mediara la memoria como exponiéndonos siempre a la realidad de lo dado y vivido. No así el recuerdo que en su estado, tanto general como singular, siempre se encuentra en reflexión. Y no es precisamente en reflexión, por síntesis como se desenvuelve la experiencia de la vida y de la

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*.

⁷² LECONTE, Mariana. *El habla habla*.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. pp. 363 ss.

historia misma. Ambas se encuentran en la realidad más concreta de la espontaneidad. En efecto, lo histórico es lo real y lo ideal, es lo reflexivo de la historia. El primero es la existencia y el segundo, su hermenéutica. Pero ¿cómo lo fenomenológico es en sí un no-olvido? Cuando la presencia de lo temporal, aparece corroborada por la experiencia del ser, de tal modo que el olvido es una experiencia fenomenológica más del mismo recuerdo, posibilitando el recuerdo para la funcionalidad del olvido. El acontecer fenomenológico del no-olvido, es la no sustracción, el advertirse en el *ahí*, tanto de lo temporal como funcionalmente de lo más concreto de la existencia, es decir: el momento histórico. En esta presencia inmanente que satura todo recuerdo, el olvido queda emplazado al no-olvido. El momento histórico trueca todo olvido porque no deja espacio a un pasado con horizonte distanciado. En palabras de Heidegger es un siendo-sido del pasado en el acontecer del presente. La fenomenología vinculada a una historicidad de forma y fondo, tiene en claro que no es posible hacer coincidir la historia a un tiempo, tan solo, sino que la historia se encuentra en un estado de coherencia tal para el hombre. Por su formación existencial, el olvido es únicamente una expresión hermenéutica y no el contenido del quehacer histórico. Pues no hay olvido, mientras el ser se encuentre siempre, expresándose a través del tiempo en una especie de «presencia presente». Pues que en este sentido, todo lo que es en sí verdad, se expresa a la par *en* y por la *misma* existencia y de forma simultánea en el tiempo⁷⁴.

En este extenso párrafo que busca justificarse a razón de intentar comprender el fenómeno del habla como trayendo desde un olvido, el fenómeno de la cosa. Situarlas en un posible: siempre-a-la-mano.

⁷⁴ SALAZAR, Héctor. “Ensayo de fenomenología e historia: Acercamientos hermenéuticos.” *Revista Inclusiones*, 1, 2014. pp. 30-38.

No menos importante, pero también fructífero es el hecho de que lo narrado, viene a despuntar en una medida significativa, el desentrañar del sujeto en su acto tan cotidiano como el habla o la misma poética. Si a la verdad con Ricoeur, lo hermenéutico no solo pasa por adentrarse en la experiencia de la trama de modo de desentrañar la trama, por ella misma, sino el fenómeno que acusa el sujeto por el mero acto de situarse en un aspecto asible a la trama de la hermenéutica del existir, a esa especie de apertura heideggeriana, donde el *Dasein*, quiéralo o no se halla expuesto⁷⁵. Si el fenómeno del habla no queda a contrapelo, solo y exclusivamente en un mero decir de algo, es porque el estado de lo abierto [*Erschlossenheit*] del *Dasein* lo ha permitido. Y no obstante, si para el caso el decir de algo no debe solo llevarnos al fenómeno de lo apofántico (aparecer), sino debe sin más, esclarecer lo esencial del «cómo» y «para qué» aquello está allí, la cuestión un tanto laxa y turbia, es que el fenómeno occidental de la linguisticidad se quedó únicamente allí en lo representativo⁷⁶. No es en modo alguno que el hombre en su hablar solo hable de sí, sino que el lenguaje del acontecimiento [*Ereignis*] habla a través del hombre. Lo que Ricoeur se esforzaba en plantear había sido integrado en el pensar de Gadamer, cuando se señala que la figura del lenguaje no puede ser eludida en los contextos de una existencia que se da en el instante, consultamos: ¿cuánto menos es el habla?⁷⁷

A su modo, la aspiración más noble del alma, el tono más armonioso de su estado se orienta hacia donde no pueda determinarse el yerro como tal, sino como teniendo un tanto a la vista el ente. Se opta por una posibilidad del no-ocultamiento del ser⁷⁸. Pues, si en el *Teeteto*, Sócrates ha correspondido que pensar es un modo de saber, con todo, la correspondencia inmediata del griego en el representar del ente, le viene dada a modo de *visión* o *imago* a la memoria, resueltamente como idea.

⁷⁵ RICOEUR, Paul. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica." *Anàlisi*, 25, 2000, p. 201.

⁷⁶ Significativamente BEUCHOT, Marcio. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México D.F.: FCE. 2005. pp. 109-165. Pero la pregunta por el «*qué de la verdad*» se acentúa ahora al sentido onto-histórico del suministrar el acontecer de la verdad misma. Del mismo modo en LECONTE, Mariana. *El habla habla*. p. 274.

⁷⁷ GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, 2:133-144.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

Este esclarecer del tono, del matiz un tanto esencial de la verdad que busca ser representada como quedando en desoculto no lo es a fuerza de ser representada y a veces presumida por voluntad humana alguna, sino porque el *Dasein*, se ha dispuesto en relación a ella.

2. CONCLUSIONES

La problematización ontológica que se buscó describir al ser-ahí, desde una fenomenología del existir ha redundado en Heidegger en re-definir el término. La cuestión es tan singular como el lenguaje heideggeriano, «la existencia», se define como el estado de eyecto del ente, su salirse-de sí, tal que dicho fenómeno se ha constituido como un: «ser-para-los-ojos». La definición del ser-del-ente, llevado a la categoría de lo posible y en modo alguno una definición esencial, sino ante todo un disponer en «torno-de». La cuestión exegética que se desprende es que, con Heidegger, la definición de la *essentia* y *existentia* se hallan, desde ahora imbricados, fusionados como co-elementos que se encuentran aliados para definir al hombre, ya no desde la consciencia. En todo caso, el ser-ahí, aquello que ha posibilitado el fenómeno del ser de cada ente, recuerda Heidegger, es en cada caso, el mío propio.

Y ¿qué es por tanto lo que se estudió aquí? Y ¿por qué? La cuestión de la verdad en el pensar heideggeriano. Pues, es el filósofo ontológico que más ha aportado al esclarecimiento –por lo menos para el siglo XX– de una vía epistemológica que no encalle en los arrecifes de coral que ha dispuesto la ciencia moderna. Últimamente, G. Vattimo, volvió a la confrontadora, sino un tanto crepuscular, visión científicada de una verdad irrefutable en el pensar contemporáneo. Lo hermenéutico declara su derecho. No se advierte si en tanto, en el caso del segundo Heidegger, pueda lograrse lo que Agustín Ramírez se propone, a saber «atender la esencia del lenguaje poético», que en rigor puede, en cuanto caracteriza a Heidegger, contribuir en implantar, eso sí, un método para acceder a una hermenéutica de la verdad, dejando en des-oculto al mundo en que se encuentra el hombre.

La propuesta de Hubert L. Dreyfus, a saber, atender una exégesis de la primera parte del *Ser y Tiempo*, cuyo acápite trasunta por la relación del ser-ahí en el mundo, nos es a juicio previo, relevante, pues, el des-oculto de lo óptico acomete una preontología, donde lo verdadero es ya un hallarse en relación de ser.

A diferencia de lo anterior, es decir, de una contribución de la existencia en pensar de Heidegger, o bien de una teórica de la verdad en lo poético, esta investigación busca dilucidar qué entiende y se despende del pensar la verdad en Heidegger en sus dos períodos. Aquello vincula el ligarnos con tópicos como *Ser y Tiempo*, el *Dasein*, el lenguaje y la historicidad fáctica del sujeto como allende en des-oculto de lo ontológico en cuanto verdadero.

La pregunta por la verdad, escapa de ser una pregunta por el quehacer metafísico de una esencia de la verdad. En el caso de Heidegger, la pregunta por la verdad, debe como antecedente peculiar, notarse según el trasunto del pensamiento heideggeriano. El correlato de su avance filosófico, Heidegger, entreverado entre una liberación, digamos del ámbito puramente metafísico del sujeto, o bien psicológico del mismo, lo hace tornarse a un *Dasein* con manto aristotélico-cristiano. Este fue el primer capítulo, dejar al descubierto aquello. La cuestión del giro hermenéutico de un ser-ahí, cuya verdad ontológica reclama una construcción fáctica del ser, que es el des-oculto de la verdad, será la trama de nuestro segundo capítulo. Finalmente, la cuestión que queda como claro de luz es la puesta en marcha de la verdad a través de una *poiesis*, donde el lenguaje es la forma fenoménica esencial de la verdad en el ser-ahí fáctico, sino histórico de ser.

La cuestión de la llegada a término de la investigación, a saber, la exégesis del trasunto de la verdad y su alcance en la construcción, digamos del sujeto heideggeriano, sujeto con ribetes de apofántico, busca el apego a su desarrollo filosófico ciertamente posterior que reclama a sus anchas el nexo de las ciencias sociales a un pensar interdisciplinario que se reclama a gritos por parte del sujeto.

3. REFERENCIAS

ACEVEDO, Jorge. “Acerca de verdad y valor en Heidegger.” *Revista Observaciones Filosóficas*, 6, 2008, p. 3.

AGUSTÍN DE HIPONA. *La ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa, 5.

ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Traducción Manuel Cruz. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2009, p. 186.

ARISTÓTELES, *Poética*. Buenos Aires: Editorial Andrómeda, pp. 34 ss.

BERTI, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.

CATALDO, Gustavo. “Existencia e historicidad: El problema de la identidad en Martin Heidegger.” *Ideas y Valores*, LXII, 2013, p. 38.

CHIESARA, María Lorenza. *Historia del escepticismo griego*. Traducción del italiano y del griego de Bádenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.

DELLARCIPRETE, Rubén. “La verdad de la ficción y la verdad del discurso historiográfico.” *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 15, 2013, pp. 141-159.

DREYFUS, Hubert. *Ser-en-el-mundo: Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial, 2003.

- ECKERMANN, Juan Pedro. *Conversaciones con Goethe*. Traducción de J. Pérez Bancero. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950.
- GADAMER, Hans Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Traducción de José Francisco Zúñiga y Faustino Oncina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1998.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010. 2: 133-144.
- GILSON, Etienne. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1985.
- GRASSET, Jean-Paul. *La decisión: El problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial UMCE, 2012.
- GRIMM, Jacob y GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1965.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*. Traducción de Breno Onetto Muñoz. Valparaíso: Ediciones PUC, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Versión castellana de Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serval, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*. Edición de Arturo Leyte. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Traducción y Notas Aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Editorial Herder, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *La proposición del fundamento*. Traducción y Notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serval, 2002.

HEIDEGGER, Martín. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

HEIDEGGER, Martin. "Serenidad." Traducción de Antonio de Zubiaurre. *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, 1, 1960, p. 23.

KITTEL, Gerhard y FRIEDRICH, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933-1973.

- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2006.
- LECONTE, Mariana. “El habla habla: El Heidegger del pensar onto-histórico y la pregunta por el origen de la significación lingüística.” *ARETÉ. Revista de Filosofía*, XXVII, 2015, p. 268.
- MONTEVERDE, Leticia. “Una confrontación del fenómeno heideggeriano del Ereignis con su origen conflictivo.” *Eidos*, 2, 2015, p. 334.
- MOYA, Andrés. *Pensar desde la Ciencia*. Madrid: Ediciones Trotta, 2010.
- OYARZÚN, Pablo. “Epicuro: carta a Meneceo.” *Onomazein*, 4, 1999, pp. 403-425.
- PLATÓN. *Obras Completas*. Vol 3. Edición de Patricio Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2009. pp. 183-214.
- RICOEUR, Paul. “Narratividad, fenomenología y hermenéutica.” *Anàlisi*, 25, 2000, pp. 189-207.

- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narrativa: Tiempo narrado*. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2009, 3: 720-735.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, María Teresa. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010, pp. 35s.
- ROECHE, Marcelo y DUTRA, Elz. “Dasein, o entendimiento de Heidegger sobre o modo de ser humano.” *Avances en Psicología Latinoamericana*, 32, 2014, p. 107.
- RORTY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad: Escritos filosóficos I*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.
- RUBÍN, Abraham. “Heidegger desgarrado: El papel de la diferencia en la concepción de Ereignis.” *Revista de Filosofía*, 37, 2012, p. 32.
- SALAZAR, Héctor. “Aproximaciones a una hermenéutica del sujeto: A propósito de estar situado en el mundo.” *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*, 1, 2016, pp. 1-30.
- SALAZAR, Héctor. “Ensayo de fenomenología e historia: Acercamientos hermenéuticos.” *Revista Inclusiones*, 1, 2014. pp. 30-38.
- THOIBISANA, Akoijam. “Heidegger on the notion of Dasein as habited body.” *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 8, 2008, pp. 1-5.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.

VOLPI, Franco. *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. Edición de Valerio Rocco Lozano. Epílogo de Félix Duque. Madrid: Maia Ediciones, 2010.

VON HUMBOLDT, Wilhelm. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Traducción y Prólogo de Ana Agud. Madrid: Editorial Anthropos, 1990.

WALDE, Alois, POKORNY, Julius y REICHARDT, Konstantin. *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. Berlin: De Gruyter, 1973.

WILHELM, Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Prólogo, Traducción y Notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans-Ulrich Lessing. Madrid: Ágora de las Ideas, 2000.