

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación

Tesis para optar al grado académico de Magíster en Filosofía con mención en Metafísica

Candidato a Magíster:

Carlos Isler Soto

Profesor Guía: Sr. Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, 2007

I.- Introducción .	1
II.- Caracterización heideggeriana de la “concepción tradicional” de la verdad. .	3
A) Caracterización de Heidegger de la concepción tradicional: .	3
1) La sede de la verdad es la oración, juicio o enunciado. .	4
2) La esencia de la verdad consiste en la concordancia del enunciado con su objeto. . .	5
3) Aristóteles sería el padre de la concepción tradicional de la verdad. .	6
4) .	7
B) Presupuestos ontológicos de la concepción tradicional de la verdad: .	7
1) Dualidad sujeto-objeto: . .	7
2) concepción representacionista del conocimiento. .	8
C) La “verdad” como tema de la lógica o teoría del conocimiento. . .	8
D) Sobre la “esencia”. .	9
E) Síntesis del capítulo: .	9
III.- Dasein, mundo y aperturidad. . .	11
A.- Dasein y mundo. .	11
1) Proyecto de “Ser y Tiempo”, método fenomenológico . .	11
2) El estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein. .	14
3) Distintos modos de comparecencia de los entes intramundanos: .	16
4) El conocimiento como modo de estar-en-el-mundo. . .	18
B.- Aperturidad, comprensión e interpretación. .	24
1) La aperturidad. . .	24
2) La disposición afectiva y el discurso .	24
3) La comprensión. .	26
4) Comprensión e interpretación (<i>Auslegung</i>). .	28
5) Carácter fundado y derivado del enunciado. .	31
6) El enunciado predicativo teórico como caso-límite de enunciado. .	33

7) Carácter ocultante de los enunciados predicativos: . . .	35
C) Síntesis del capítulo: . . .	35
IV.- Verdad en sentido originario . . .	37
A) Verdad 1: la verdad del enunciado predicativo. . .	37
B) Verdad 2: el desocultamiento. . .	37
C) Verdad 3: el descubrimiento del ente intramundano. . .	39
D) Verdad 4: la aperturidad del Dasein . . .	40
E) Verdad 5: La resolución (<i>Entschlossenheit</i>). . .	42
F) Multivocidad del término “verdad”. . .	43
G) Carácter derivado de la versión tradicional (V1). . .	43
H) Negación de las verdades en sí o eternas. . .	44
I) Crítica al escepticismo. . .	46
J) Certeza y Verdad . . .	46
K) La no-Verdad. . .	47
L) ¿Realismo o no-realismo? . . .	49
V.- La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación. . .	57
A) crítica a sus supuestos: . . .	57
B) Su carácter nivelador de los distintos modos de ser. . .	58
C) Considera como fenómeno originario uno derivado. . .	58
D) No capta la diversidad de tipos de verdad. . .	59
E) No capta la inherencia al Dasein de la verdad. . .	60
F) No capta el modo de ser de la verdad. . .	61
G) Le asigna predicados falsos, como “ser eterna”. . .	61
H) No capta la inherencia al Dasein de la no-verdad. . .	61
I) Deforma la realidad del enunciado mismo. . .	62
J) No permite superar el escepticismo. . .	62
K) Genera pseudoproblemas: . . .	62
L) Síntesis del capítulo: . . .	64
VI.- Génesis de la visión tradicional . . .	65

A) Etiología del error . .	65
B) Causas estructurales: .	66
1) La autocomprensión del Dasein a partir de los entes intramundanos. .	66
2) La mayor lejanía ontológica de lo ópticamente más cercano. .	67
3) El dominio del uno. .	67
C) Causas históricas. .	68
1) La orientación a partir del conocimiento, y particularmente a partir del conocimiento científico. .	68
2) la consideración de la intuición como modo fundamental del conocimiento.	69
3) influencia de la teología cristiana .	70
D) Síntesis del capítulo: .	71
VI.- Valoración de la crítica. . .	73
A.- Aspectos positivos: .	73
1) La superación del dualismo sujeto-objeto: .	73
2) la necesidad de un momento manifestativo en la verdad. .	75
3) La superación de la concepción del ser como mero darse o estar-ahí. .	76
B.- Consideraciones críticas. . .	76
1) Necesidad de la adecuación en la verdad. .	76
2) .	80
3) Aporía de la teoría heideggeriana. . .	81
4) Dificultades en cuanto a que la descripción heideggeriana de la concepción tradicional haga justicia a ciertos filósofos anteriores. . .	83
C) Síntesis del capítulo: .	90
Bibliografía .	91
1.- Bibliografía Principal .	91
2.- Bibliografía Secundaria .	92

I.- Introducción

Una de las aserciones que Martin Heidegger sostuvo invariablemente es que la doctrina tradicional sobre la esencia de la verdad ¹, entendida como “adecuación”, no hacía justicia al fenómeno. En la presente tesis se tratará sobre la crítica a que somete el filósofo alemán a tal concepción tradicional.

Evidentemente, para entender la crítica heideggeriana a la concepción tradicional, debe exponerse lo que Heidegger entendía por tal. De ahí que el segundo capítulo esté dedicado a la exposición de la caracterización heideggeriana de la concepción tradicional.

A continuación, y en vistas de facilitar la comprensión de la crítica heideggeriana a la concepción tradicional, se deberá exponer la propia concepción heideggeriana relativa a la verdad. Así, el tratamiento de la doctrina del propio Heidegger sobre la esencia de la verdad será condición del tratamiento de la crítica a la que se someterá luego la concepción tradicional sobre la misma. La idea es utilizar el mismo *método expositivo* usado tantas veces por Heidegger en “Ser y Tiempo”: “la vía del contraste” ², consistente,

¹ En adelante, simplemente “concepción tradicional”, “concepto tradicional”, o “teoría tradicional”, “visión tradicional”.

² “Como lo que pretenden estos análisis es llegar a *ver* una estructura originaria del ser del Dasein con cuyo contenido fenoménico debe conformarse la articulación de los correspondientes conceptos ontológicos, y como esta estructura es principalmente inaprehensible mediante las categorías ontológicas tradicionales, también este ‘estar en medio’ deberá ser examinado más de cerca. Escogeremos, una vez más, la vía del contraste con algo por esencia ontológicamente diferente...”: Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, traducción de Jorge Eduardo Rivera, § 12, pág. 81. En adelante, *Ser y Tiempo*.

como lo indica el mismo nombre, en contrastar la propia posición con otra considerada paradigmáticamente contraria, a fin de patentizar de mejor modo los propios supuestos y concepciones. La idea es que por la exposición de la doctrina heideggeriana de la verdad (capítulo IV) se patentice mejor la crítica a la que será sometida la doctrina tradicional (capítulo V). La exposición de la doctrina heideggeriana de la verdad deberá ser precedida por cierta caracterización mínima del existente humano como estar-en-el-mundo (capítulo III), a fin de comprender adecuadamente aquélla.

De ahí que pueda decirse que el capítulo V, que le da nombre a la presente tesis, sea simplemente una patentización de lo latente en el capítulo IV, y éste, a su vez, de lo latente en el III. Los fundamentos de la crítica heideggeriana a la concepción tradicional y los de su propia teoría sobre la verdad están ya dados en su tratamiento del existente humano como “posibilidad óptica de la comprensión del ser” que está-en-el-mundo.

Sin embargo, dada la especificidad del tema –“la crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación”–, esta tesis no pretende ser una exposición exhaustiva de la propia concepción heideggeriana de verdad como “desocultamiento”, ni de lo que podría llamarse la “gnoseología” heideggeriana, sino tratar sobre ello en cuanto sea necesario para explicar la crítica del filósofo alemán al concepto adecuacionista, esto es, para poder cumplir con las exigencias del principio metodológico del contraste.

Tras la exposición de la crítica a que somete Heidegger la noción adecuacionista de verdad, se tratará sobre la génesis que el mismo asigna a tal doctrina (capítulo VI), para terminar la tesis con una valoración de la crítica heideggeriana a la llamada “concepción tradicional” (capítulo VII).

Al final de cada capítulo, se presenta un resumen del mismo.

Finalmente, debe tenerse presente que en la presente tesis se trata acerca de la crítica a la concepción tradicional en “Ser y Tiempo”, por ser la obra fundamental de Martin Heidegger, y, a tal fin nos serviremos también de obras cercanas cronológicamente a “Ser y Tiempo” especialmente atingentes al tema, como “Lógica. La pregunta por la Verdad”³, e “Introducción a la Filosofía”⁴. Se trata, en consecuencia, de la crítica a la concepción de verdad tradicional realizada por el llamado “primer Heidegger”. Ello porque, si bien es cierto que el “segundo Heidegger” mantuvo sus críticas a la concepción tradicional⁵, sin embargo su propia concepción acerca de qué sea la verdad sufrió cambios significativos, por lo que atender a lo dicho por el segundo Heidegger nos impediría utilizar la “vía del contraste”.

³ Que recoge un curso dado por Heidegger en el “Wintersemester” de 1925-1926.

⁴ Que recoge un curso dado por Heidegger en el primer semestre del curso de 1928-1929.

II.- Caracterización heideggeriana de la “concepción tradicional” de la verdad.

A) Caracterización de Heidegger de la concepción tradicional:

Según la caracterización que hace Heidegger de lo que llama concepto tradicional de la verdad, tres son las notas propias de éste: “tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su

⁵ Así, por ejemplo, en “La pregunta por la técnica”, distingue entre lo “correcto” y lo “verdadero”, y sólo esto último patentiza la esencia de aquello por lo que se pregunta. Lo interesante es que lo correcto aparece caracterizado en términos similares a una doctrina adecuacionista, y que el acceso a lo verdadero acontece por medio de lo correcto: “Lo correcto constata siempre en lo que está delante de nosotros, algo acertado. La constatación no necesita, en absoluto, para ser correcta, desocultar en su esencia a lo que está delante. Sólo allí donde acontece tal desocultar, acontece lo verdadero. Por eso, lo meramente correcto no es aún lo verdadero. Ante todo, porque éste nos lleva a una libre referencia con lo que nos atañe en su esencia. Según eso, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia. Para lograrla, o, al menos, para que nos movamos en su cercanía, debemos buscar, a través de lo correcto, lo verdadero”: “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2003, pág. 115, traducción de Francisco Soler Grima.

primera definición: 1. El 'lugar' de la verdad es el enunciado (*die Aussage*) (el juicio [*das Urteil*]). 2. La esencia de la verdad consiste en la 'concordancia' del juicio con su objeto (*des Urteils mit seinem Gegenstand*). 3. *Aristóteles*, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como 'concordancia' (*Übereinstimmung*)⁶.

Por su parte, en "Lógica" expone de modo más sucinto las mismas tres notas: "Luego tenemos las tres tesis en otro orden: 1) el lugar de la verdad es la oración (*Satz*); 2) la verdad es concordancia del pensamiento con el ente; 3) *Aristóteles* es el autor de ambos enunciados (*Aussagen*). Estas tres tesis que hoy y desde hace tiempo son usuales son tres prejuicios"⁷.

Conviene apreciar cada una de estas tesis por separado:

1) La sede de la verdad es la oración, juicio o enunciado.

En "Introducción a la Filosofía", por su parte, inmediatamente a continuación de su discusión acerca del rigor propio de cada ciencia, Heidegger se refiere a la doctrina tradicional de la verdad en los siguientes términos: "la verdad es de por sí verdad del juicio, del enunciado. Los juicios y los enunciados se expresan lingüísticamente en oraciones. La verdad es verdad de la oración. 'La lámpara está encendida', 'la tiza es blanca', cuando ello es el caso, son ejemplos sencillos de verdad de una oración. Palabras aisladas o composiciones de palabras como 'esta lámpara' o 'está encendida' no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solamente la oración en conjunto, es decir, el enlace del predicado 'está encendida' con el sujeto 'la lámpara'. Esta consideración es convincente. La verdad radica en el enlace de representaciones, no en representaciones aisladas"⁸. Llama la atención en esta caracterización de la doctrina tradicional, es que, según esta caracterización, la doctrina tradicional sostiene que la sede de la verdad puede ser el juicio, el enunciado y la oración. En "Ser y Tiempo" Heidegger había expresado que para la doctrina tradicional la sede de la verdad es el juicio o el enunciado⁹. En "Lógica", que la oración.

⁶ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 235.

⁷ Heidegger, Martin *Lógica. La pregunta por la Verdad*, Alianza, Madrid, 2004, § 11, pág. 108, traducción de Joaquín Alberto Ciria (cambiamos su traducción del término "Satz", que vertía por "proposición", por "oración"). En adelante, *Lógica*.

⁸ Heidegger, Martin: *Introducción a la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001, traducción de Manuel Jiménez Redondo, § 10, pág. 58. En adelante, *Introducción a la Filosofía*.

⁹ En *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*, vol 45 de la edición integral, un curso bastante posterior a "Ser y Tiempo" (semestre de invierno de 1937/1938), amplía el catálogo de los ítemes que pueden ser considerados el primer *relatus* de la definición tradicional, para incluir "representar", "pensar", "juzgar", "enunciar": "[Para la concepción tradicional], Wahrheit ist Richtigkeit, oder in der noch geläufigeren Fassung: Wahrheit ist die Übereinstimmung der Erkenntnis (des Vorstellens – Denkens – Urteilens – Aussagens) mit dem Gegenstand": *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, pág. 16.

Ello es importante por cuanto, en filosofía de la lógica contemporánea, se discute acerca de cuáles sean los “portadores de verdad” (*truth bearers*), vale decir, por decirlo con Susan Haack, “el tipo de ítem capaz de ser verdadero o falso”¹⁰: “desde que la verdad es presumiblemente una propiedad se debería ser capaz de identificar el ítem que la posee”¹¹, y se proponen como candidatos la oración (*sentence*), la proposición (*proposition*) y el enunciado (*statement*).

El hecho de que Heidegger no haga distinciones y enuncie la tesis tradicional como sosteniendo, alternativamente, que la sede de la verdad es el juicio (*Urteil*), la oración (*Satz*) o el enunciado (*Aussage*), debe llevar a concluir que considera simplemente que es irrelevante el hacer distinciones al respecto. Sea que se considere que la sede de la verdad es el juicio, la oración o el enunciado, se mantiene la concepción tradicional de verdad, variando simplemente aquello que se adecua al objeto: el juicio, el enunciado o la oración. Así, la discusión sobre si la sede de la verdad es el juicio, la oración o el enunciado no sería más que una cuestión menor dentro de una doctrina tradicional entendida en sentido amplio. En consecuencia, cuando en adelante tratemos sobre la concepción tradicional sobre la esencia de la verdad, nos referiremos indistintamente al enunciado, a la oración o al juicio como su sede.

2) La esencia de la verdad consiste en la concordancia del enunciado con su objeto.

Heidegger expresa que “según la opinión general, verdadero es el conocimiento. Ahora bien, el conocimiento consiste en juzgar”¹². Por tanto, para la concepción tradicional, “verdadero” es un término predicable sólo del conocimiento. De ahí que el tema de la verdad sea propio de la teoría del conocimiento más que de la metafísica u ontología. “Ser verdadero” no es algo propio del ente en general, sino sólo de ese ente particular que es la operación cognoscitiva o el sistema científico. En segundo lugar, el conocimiento se concibe como una serie de actos judicativos. No hay conocimiento sino donde hay juicio.

A continuación precisa aún más la “doctrina tradicional”: según ella, “en el juicio es necesario establecer la siguiente distinción: el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De éste se dice que es ‘verdadero’. En cambio, el proceso psíquico real está presente o no lo está”¹³. Es evidente a todas luces en

¹⁰ Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pág. 79.

¹¹ Haack, op. cit, pág. 79. Vale decir, la verdad es una “propiedad” y, concretamente, para la teoría anglosajona de la correspondencia (*the correspondence theory of truth*), una propiedad *relacional*, porque relaciona dos ítemes distintos: el “truth bearer” (oración, enunciado, proposición) con el “truth maker” (estado de cosas, eventos, objetos, hechos, de acuerdo a distintas versiones de la teoría).

¹² *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237.

¹³ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237.

quién piensa Heidegger al precisar de esta manera la concepción tradicional: en Edmund Husserl, quien con tal distinción entre el contenido ideal del juicio y el acto judicativo real pretendía superar las aporías a que conducía el sicologismo. Agrega, siempre caracterizando la concepción tradicional, que “por consiguiente, lo que está en la relación de concordancia es el contenido ideal del juicio y la cosa real, como aquello *acerca de lo cual se juzga*”¹⁴.

Lo primero que uno puede preguntarse es por qué se escoge precisamente a Husserl para caracterizar, en “Ser y Tiempo”, a la llamada concepción tradicional de la verdad. Probablemente se haya debido a dos razones: a que Heidegger haya considerado que su maestro fue quien expuso de modo más coherente –y terminal- la concepción tradicional en este punto¹⁵, y al hecho de que, en la época de publicación de “Ser y Tiempo”, tras el descrédito del sicologismo por la crítica recibida por parte de Husserl, el modo husserliano de entender la lógica haya sido el dominante. No tenía sentido poner como contrincantes a autores sicologistas ya desacreditados.

El contenido del juicio es aquello que entra en relación de concordancia con el objeto del conocimiento. Tal concordancia es la verdad.

Por otro lado, en “Introducción a la Filosofía”, exponiendo esta segunda característica de la concepción tradicional, expone que para ella “la verdad radica en el enlace de representaciones, no en representaciones aisladas”¹⁶. Por tanto, para Heidegger, la concepción tradicional de la verdad como adecuación del enunciado con un objeto *presupone necesariamente una concepción del conocimiento como adquisición de representaciones de las cosas*. Esta concepción del conocimiento es la propia del empirismo y del idealismo, mas no del realismo, al menos no del realismo aristotélico ni tomistano del idealismo platónico.

3) Aristóteles sería el padre de la concepción tradicional de la verdad.

Esta tercera tesis propia de la concepción tradicional ya no es tanto una doctrina filosófica como una tesis histórica. Del sostenerse o caer esta tercera tesis no se sigue consecuencia alguna para el sostenerse o caer de la concepción tradicional de la verdad: de ser ésta correcta, lo sería aun cuando Aristóteles no haya sido quien por primera vez la sostuvo. De ser ella falsa, lo sería aun cuando haya sido el Filósofo el primero en exponerla.

Sin embargo, Heidegger pondrá en cuestión incluso esta tercera tesis. Para él, si pudiera hablarse un “padre” de la concepción tradicional, es Santo Tomás de Aquino, quien popularizó la célebre definición de verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

¹⁴ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237.

¹⁵ Así, Vigo, Alejandro, “Verdad, logos y praxis. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad”, en García Marqués, Alfonso y García-Huidobro, Joaquín (eds.), *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, pág. 142: “Heidegger ve en la posición de Husserl el último y más radical intento de dar cuenta de la posibilidad de la *adaequatio*”.

¹⁶ *Introducción a la Filosofía*, § 10, pág. 58.

4)

Agreguemos todavía una cuarta característica que Heidegger asigna a la concepción tradicional de verdad: el ser compartida por todos los filósofos anteriores a él. En “Introducción a la Filosofía”, refiriéndose a la creencia de que el enunciado es la sede de la verdad, expresa que dicha creencia “es una de las muy pocas cosas sobre las que existe unanimidad en la historia de la filosofía”¹⁷. En “Ser y Tiempo” sostiene que ella “se mantiene a pesar de las más heterogéneas interpretaciones del conocimiento, que es el soporte de esta importante relación”¹⁸.

B) Presupuestos ontológicos de la concepción tradicional de la verdad:

Para Heidegger, la concepción tradicional forma parte generalmente de sistemas filosóficos que comparten ciertos supuestos ontológicos relativos al ser del hombre y su relación con el mundo. Tales supuestos principales son dos: la dualidad sujeto – objeto y la concepción del conocimiento como aprehensión de representaciones de las cosas.

1) Dualidad sujeto-objeto:

La concepción tradicional supone necesariamente que el hombre es un sujeto cognoscente puesto frente a objetos distintos de sí, radicalmente heterogéneos respecto de él mismo, generando así un verdadero *dualismo ontológico*: hay dos esferas del ser radicalmente distintas, cuya relación entonces se hace más que problemática¹⁹. Heidegger, al tratar el tema de la relación sujeto-objeto, tiene en mente generalmente a las teorías modernas y contemporáneas, que habrían llevado al extremo dicho dualismo. En “Ser y Tiempo”, es evidente la orientación a partir de Husserl –lo mismo que en la caracterización de la teoría de la concordancia como concordancia entre el contenido ideal de un juicio y un estado de cosas-: precisamente cuando trata de la verdad originaria, y criticando a quienes la habrían pasado por alto, expresa que “las ideas de un ‘yo puro’ y de una ‘conciencia en general’ no contienen en modo alguno el apriori de la subjetividad ‘real’, y de esta manera ambas ideas pasan por alto o no ven en absoluto los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución de ser de Dasein. El rechazo de una ‘conciencia en general’ no significa la negación del apriori, así como tampoco la posición de un sujeto idealizado garantiza que la aprioridad del Dasein esté fundada en

¹⁷ *Introducción a la Filosofía*, § 10, pág. 58.

¹⁸ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 236.

¹⁹ Piénsese, por ejemplo, en la *res cogitans* y *extensa* cartesiana, o el reino de la necesidad y el de la libertad kantiano.

las cosas mismas”²⁰.

2) concepción representacionista del conocimiento.

En “Ser y Tiempo” y en las obras a él cercanas, Heidegger concibe como propio de la teoría tradicional una concepción representacionista del conocimiento. Como se veía, para la teoría tradicional, “la verdad radica en el enlace de representaciones, no en representaciones aisladas”²¹. Y si se recuerda que para dicha teoría la verdad es propiedad del conocimiento, entonces se sigue que este último, para dicha teoría, es un proceso por el cual un sujeto de algún modo misterioso sale de sí y se procura representaciones de los objetos puestos frente a él, representaciones que guarda en la inmanencia de su conciencia y cuya concordancia con las cosas de las que son representaciones consistirá en la verdad. Así como no hay conocimiento sin juicios, tampoco lo hay sin representaciones.

C) La “verdad” como tema de la lógica o teoría del conocimiento.

Consecuencia de las notas anteriores es que para la teoría tradicional, la verdad es tema propio de la lógica o de la teoría del conocimiento, no de la metafísica. Ello se debe al énfasis puesto por la concepción tradicional en la verdad como propiedad del conocimiento, y éste en tanto se expresa en el enunciado: “la tesis de la lógica tradicional y de la teoría tradicional del conocimiento, tomada en sentido amplio, reza así: la verdad es una propiedad del enunciado”²².

²⁰ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 249.

²¹ *Introducción a la Filosofía*, § 10, pág. 58. En *Grundfragen der Philosophie*, declara explícitamente que tal concepción representacionista no es esencial a la teoría tradicional, porque amplía su concepto de “representación”, hasta incluir en él al realismo clásico: “Die landläufige Bestimmung der Wahrheit lautet: Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens, ist Übereinstimmung der Aussage (des Satzes) mit der Sache. Wenngleich im Verlauf der Geschichte des abendländischen Denkens verschiedene Meinungen über das Erkennen und das Vorstellen aufgetreten sind und bis zur Stunde immer wieder sich bekämpfen und vermischen, ist in allen dieselbe Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens massgebend. Die beiden Hauptmeinungen über das Erkennen und Vorstellen, der Idealismus und der Realismus, unterscheiden sich nicht in der Auffassung der Wahrheit, beide nehmen sie in gleicher Weise als eine Bestimmung des Vorstellens: der Aussage. Sie unterscheiden sich nur in der Ansicht über die Tragweite des Vorstellens: ob das Vorstellen die Dinge selbst –res, realia- erreiche (Realismus), oder ob das Vorstellen immer nur auf das Vorgestellte als solches bezogen bleibe –perceptum, idea- (Idealismus). So herrscht überall und ständig, trotz der scheinbaren Verschiedenartigkeit der logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkte, Einmütigkeit über das, was Wahrheit ist: Richtigkeit des Vorstellens”: págs. 23-24.

²² *Introducción a la Filosofía*, § 10, pág. 62.

D) Sobre la “esencia”.

Es necesario mencionar también en este primer capítulo un problema ulterior: qué entiende Heidegger, para los efectos del tema que nos ocupa, por “esencia”. En efecto, Heidegger criticará la noción tradicional de verdad no tanto porque considere que no existe algo así como una verdad como adecuación y, más aún, que ella se dé en el enunciado u oración, tesis ambas que terminará aceptando, sino más bien por considerar que tal adecuación entre enunciado y estado de cosas no es la *esencia* de la verdad. Ello implica clarificar qué entiende Heidegger por “esencia”.

Lo que sea la “esencia” queda claro si se tiene en cuenta lo que expone ser lo buscado al preguntar por la esencia de la verdad: “lo que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad”²³. Lo esencial es lo que caracteriza en general a un conjunto de fenómenos que comparten el mismo nombre.

Sin embargo, debe agregarse una nota a lo que sea la esencia: la esencia para Heidegger será también lo *originario*, lo radical, según se verá posteriormente. Podemos decir que este carácter de originariedad de la esencia de la verdad, si bien no es algo que pertenezca a la esencia de la verdad –ésta es, simplemente, “lo que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad”-, sí es un *accidente propio* de tal esencia²⁴.

E) Síntesis del capítulo:

Según Heidegger, la concepción tradicional sobre la esencia de la verdad sostiene tres tesis: el ser el enunciado la sede de la verdad, consistir ésta en la adecuación del enunciado con un estado de cosas, y ser Aristóteles el padre de tal concepción. A ello puede agregarse el ser sostenida unánimemente tal tesis por todos los filósofos de la tradición. Dicha concepción tradicional supone además la adopción del dualismo sujeto-objeto y una concepción representacionista del conocimiento, así como la asignación del tema de la verdad a la lógica o a la teoría del conocimiento.

²³ Heidegger, Martin: “De la Esencia de la Verdad”, en id, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte pág. 151. En adelante, *De la Esencia de la Verdad*. Este ensayo data de 1930, aunque fue publicado recién en 1943.

²⁴ Heidegger acepta la idea de los accidentes propios, esto es, notas que se siguen de la esencia de algo, sin entrar en su definición (el caso típico: si se define al hombre por “animal racional”, el ser “riente” no entra en su definición, pero es algo que se sigue de su esencia): así en *Introducción a la Filosofía*, tratando sobre la esencia de la ciencia, expone que “quizá se siga de la esencia de la ciencia el que ésta se ve necesariamente remitida a tales medios técnicos, es decir, a institutos, libros y aparatos; pero una consecuencia de la esencia no es la esencia misma”: § 9, pág. 54, y “el carácter de rigor puede que quizá sea necesario para la ciencia. Pero sigue en pie la cuestión de si representa ya también una determinación original de la ciencia. Este carácter de rigor puede que no sea tampoco sino algo que se sigue de la esencial constitución interna de la ciencia”: § 9, págs 56-57.

III.- Dasein, mundo y aperturidad.

A.- Dasein y mundo.

1) Proyecto de “Ser y Tiempo”, método fenomenológico

En “Ser y Tiempo”, Heidegger pretende rescatar y reformular una pregunta antigua que ha caído en el olvido: *la pregunta por el ser*. La pregunta misma ha callado desde que se ha olvidado el ser, ocultado por el ente. Consecuencia del olvido del ser es la no captación por la tradición de la *diferencia ontológica* entre ser y ente, pretendiéndose así haber preguntado y respondido toda problemática ontológica, en circunstancias que hasta el momento sólo se ha tratado del ente, y no del ser. La ontología de Heidegger se pregunta por el ser del ente.

Ahora bien: fundamental para los efectos de la ontología heideggeriana y, por tanto, para su tratamiento del tema de la verdad, será el método a utilizar. Al respecto, debe descartarse el método teórico propio de las ciencias sujeto-objetivas, por cuanto el ser, cuyo esclarecimiento se busca, no es un objeto. El método escogido es el *fenomenológico*.

Sin embargo, “fenomenología” no significará lo mismo para Heidegger que para otros

autores de la “escuela”, como Scheler o Husserl. Concretamente, le critica a su maestro el que éste haya puesto entre paréntesis el mundo externo, encerrando así los contenidos de los actos de cognición en una conciencia trascendental ahistórica: como expresa Dorotea Frede, Heidegger “consideraba errado el ‘inmanentismo’ de Husserl, desde que se acercaba peligrosamente a transformar los objetos *de* conciencia exclusivamente en objetos *en* la conciencia, y ello implicó que Husserl se desligara del problema de los vínculos que existen entre el mundo real que trasciende la conciencia”²⁵

Qué entiende Heidegger por fenomenología lo explica a partir de cómo concibe los dos términos griegos que constituyen el término “fenomenología”: “fenómeno” y “logos”.

Para Heidegger, fenómeno desde un punto de vista formal es “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”²⁶. Tal *concepto formal* es compartido por toda empresa fenomenológica: todas ellas intentan describir su objeto temático tal como éste se muestra en sí mismo.

“Logos” significa, para estos efectos, *patentizar algo*. De ahí que fenomenología, en sentido formal, signifique “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo... La palabra [‘fenomenología’]... sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación”²⁷.

Con todo, el tema de la fenomenología en “Ser y Tiempo” no será este o aquel ente, sino, como se ha expresado, el ser del ente. A éste lo llama Heidegger “fenómeno en sentido eminente”, por cuanto “es aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento”²⁸.

Es difícil exagerar la importancia que tendrá la adopción del método fenomenológico en la empresa emprendida por Heidegger: la aplicación de tal método al análisis del ser del Dasein llevará a resultados muy distintos que los obtenidos por otras ontologías sobre el tema que nos ocupa: la verdad.

¿Cómo podrá accederse al tema de “Ser y Tiempo”, al ser del ente, si éste no se muestra? No se puede acceder mediante el método de las ciencias objetivas, porque el

²⁵ Frede, Dorotea: “The question of Being: Heidegger’s project”, en Guignon, Charles (ed): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993, pág. 53.

²⁶ *Ser y Tiempo*, § 7, pág. 54.

²⁷ *Ser y Tiempo*, § 7, pág. 57.

²⁸ *Ser y Tiempo*, § 7, pág. 58.

ser no es un objeto –por eso escribíamos en la frase anterior “el tema” y no “el objeto de ‘Ser y Tiempo’”-. Por otro lado, el ser jamás es sin ente. El ser sólo se hace accesible en los entes. Por consiguiente, Heidegger pretende remontarse de los entes hacia el ser, poniendo de relieve la diferencia ontológica existente entre ambos: el ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello en relación a lo cual el ente es siempre comprendido, y que hasta el momento ha permanecido oculto. Por ende, deberá escogerse algún ente cuyo análisis existencial permita acceder al ser.

Tal ente es el existente humano, al cual llamaré en adelante “Dasein”, a fin de evitar resonancias sustancialistas inherentes a términos como “hombre” o “persona”²⁹. Tales ontologías han supuesto que el hombre es un ente cuya esencia está fija. En cambio, debe entenderse que la esencia del Dasein no es más que existencia, un puro dinamismo comprensor del ser nunca fijo de antemano y siempre trascendiéndose. Heidegger escoge así al ente humano, en tanto éste tiene una relación peculiar con su ser, relación de la que carecen los otros entes: se está preguntando por el ser, y el hombre, es precisamente, el único ente cuyo modo de ser toma la forma del preguntarse por el ser. El Dasein, en tanto hace la pregunta por el ser, puede comprender su ser, y comprendiendo su ser, comprende el de los demás entes. Así, la ontología heideggeriana se inicia con una analítica del Dasein. No se trata de analizar al existente humano en todas sus dimensiones, sino sólo en aquellas en las cuales se pueda patentizar el ser. De ahí que la analítica existencial no sea una antropología.

Es particularmente importante el que el modo de ser del Dasein es ontológico, es decir, el tener siempre alguna comprensión, aunque sea vaga y de término medio, del ser. Sobre dicha comprensión previa se funda cualquier ontología explícita, como la de “Ser y Tiempo”³⁰.

El Dasein tiene así una *triple prioridad* sobre los otros entes: una prioridad *óptica*, en cuanto no es un “qué es”, sino que es existencia, entendida ésta no como la facticidad de un “estar-ahí” –el sentido tradicional-, sino como estar abierto siempre a múltiples modos de ser posibles, comenzando por ser él mismo o no: en su ser le va su ser. Tiene asimismo una prioridad *ontológica*, en tanto “al Dasein le pertenece con igual

²⁹ Sin embargo, según Rivera, Heidegger no pretende con ello negar el carácter personal del Dasein: “si Heidegger no habla de la persona, como lo hacía Max Scheler en la misma época de *Ser y Tiempo*, no es porque niegue que el Dasein sea persona, sino porque quiere evitar que se entienda este ser-persona como una realidad que está-ahí y que, *además*, se autoposee. Para Heidegger la cosa es más radical. El autoposeerse –el ser persona- no es algo añadido al ser del Dasein, sino que es constitutivo de él, es un modo particularísimo *de ser* (esto es lo que no quedaba claro en Max Scheler). No es que el Dasein sea y se autoposea, sino que sólo es autoposeyéndose. Y por eso, justamente, el Dasein es cada vez *mío* y *tuyo*”: Rivera, Jorge Eduardo: *Heidegger y Zubiri*, Ediciones Universidad Católica de Chile- Editorial Universitaria, Santiago, 2001, pág. 37.

³⁰ Así, también podría decirse que el modo de ser del Dasein es *preontológico*, si se toma “ontológico” como sinónimo de ente que hace una ontología explícita. Como expresa Rivera, “Heidegger va a llamar ‘preontológico’ a este ser ontológico del Dasein. ‘Preontológico’ significa entonces un modo de comprensión del ser que es *previo* a toda ontología explícita. *Preontológica* es la comprensión del ser que es constitutiva del ser mismo del Dasein. Y no se trata únicamente –lo acabamos de decir- de la comprensión del propio ser del Dasein, sino, a la vez, del ser de los entes que forman parte del mundo al cual el Dasein está abierto por su propio ser”: Rivera, op. cit., pág. 20.

originariedad – como constitutivo de la comprensión de la existencia- una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein... El Dasein se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente”³¹. Finalmente, tiene la prioridad *óntico-ontológica* de ser condición de posibilidad de toda otra ontología.

Se puede resumir la primacía del Dasein en cuanto sobre todo otro ente en tanto el Dasein es el único ente en el cual *el ser se revela*. Por ello, en último término el hombre es un mediador entre el ser y los otros entes.

Hasta el momento, sin embargo, el Dasein no ha sido analizado en forma conveniente, y ello se debe a que, siendo lo ónticamente más cercano (este ente somos en cada caso nosotros mismos), nos es lo más lejano ontológicamente. Por ello se lo ha interpretado hasta el momento “cosísticamente”, en virtud de una tendencia ínsita en él mismo a “comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’”³². Pasan así desapercibidas las estructuras formales propias del Dasein, para aplicarle las del mundo (las “categorías”).

Una analítica del Dasein debe preocuparse de las estructuras formales propias del Dasein. Tales son los “existenciales”. Existenciales son, por ejemplo, “significatividad”, “mundo” y “mundanidad” y, como veremos, “verdad”.

Existencia no significa facticidad, un mero estar presente, sino denota un estar fuera, y se refiere, sobre todo, a que el modo de ser del Dasein es el de *proyecto*, abierto siempre al futuro, contrapuesto a la mera presencia de los entes intramundanos. De ahí que el Dasein se *trascienda* continuamente.

Este mismo existente, el Dasein, se descubre asimismo siendo-con-los-otros. Heidegger obvia así el problema gnoseológico tradicional acerca de la existencia o no de otros “sujetos” –u “otras mentes”-. Sencillamente, fenomenológicamente el Dasein aparece siempre siendo-con-otros, con otros entes que, al igual que él, son ‘sí mismos’, y ello aun cuando fácticamente se encuentre solo. Su modo de ser es coexistir.

2) El estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein.

El Dasein es siempre su posibilidad: tiene múltiples modos de existir posibles. Una analítica del Dasein debe reconocer aquellas estructuras formales del mismo que sean comunes a sus múltiples posibilidades de existencia. No se puede partir de un modo concreto de ser, aunque sea el más elevado, ni siquiera tampoco de los modos propio o impropio. Se debe partir de la *cotidianidad media*, la cual es en sí misma un modo de ser del Dasein, aquél en el que se encuentra de modo inmediato: el Dasein “no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad”³³.

³¹ *Ser y Tiempo*, § 4, pág. 36.

³² *Ser y Tiempo*, § 5, págs. 39-40.

Y como lo ópticamente más cercano nos es lo ontológicamente más lejano, dicha cotidianidad nos ha pasado desapercibida: “y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica”³⁴.

Y el primero de los resultados a los que llega Heidegger utilizando el método fenomenológico para mostrar aquello que se muestra en la inmediatez del Dasein, y que será determinante para el descubrimiento de un tipo de verdad originaria prejudicativa, será la patentización de una estructura fundamental del Dasein hasta ahora ignorada: el estar-en-el-mundo.

Inmediata y regularmente, en su cotidianidad media, el Dasein jamás se presenta como un sujeto puesto espacialmente frente a un conjunto de entes cósmicos o frente a un “mundo” entendido como la suma de tales entes. La concepción tradicional de la verdad supone, como se vio, que el hombre es un sujeto puesto frente a una serie de entes y que entra en una relación misteriosa con ellos para conocerlos³⁵.

Pero de modo inmediato y regular el Dasein no se presenta así: no es un sujeto frente a un mundo distinto de él, como si el mundo pudiese ser separado de él, ni un sujeto puesto frente a una serie de objetos a conocer³⁶. El Dasein aparece siempre como un existente en un mundo... El mundo es el horizonte de comparecencia de los entes, una “determinación ontológica del Dasein”³⁷. Como expresa Paul Gerner, el mundo no es una simple totalidad referencial a partir de la cual se muestren las cosas como “útiles”: “el mundo no es un todo referencial, ni siquiera el más comprensivo. Es más bien lo que hace posible cualquier todo referencial. Heidegger dice que el mundo se desvela ‘*in einem verstehen von so etwas wie Bewendenlassen, Wobei der Bewandtnis, Womit der Bewandtnis*’... *Bewendenlassen* es descubrir algo refiriéndolo a su para-qué. El *Wobei* del *Bewandtnis* es este para-qué, por ejemplo, martillar. El *Womit* del *Bewandtnis* es el algo que es para algo, en este caso, el martillo. Mundo es estas

³³ *Ser y Tiempo*, § 9, pág. 69.

³⁴ *Ser y Tiempo*, § 9, pág. 69.

³⁵ Cfr, supra II,B.

³⁶ La crítica heideggeriana al esquema sujeto-objeto comenzó tempranamente: así, ya en *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, texto que recoge un curso que Heidegger dictó en 1923, escribe que “lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el yo pienso’, esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí a lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento”: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, § 17 (parágrafo que tiene el decidor título de “Malentendidos”) pág. 105, traducción de Jaime Aspiunza (en adelante, *Ontología*).

³⁷ *Ser y Tiempo*, § 73, pág. 397.

relaciones (*Bezüge*) en su interconexión”³⁸.

La estructura fundamental del Dasein es, en consecuencia, el estar-en-el-mundo. En este fenómeno unitario pueden distinguirse diversos momentos (el “quién” que es el en mundo, el mundo y el estar-en como tal) y, consecuentemente, poner mayor atención en uno u otro al hacer el análisis fenomenológico. Sin embargo, lo importante es que dichos momentos no existen por separado: forman parte de un fenómeno siempre unitario. Edmund Husserl distinguía entre elementos y momentos: los primeros pueden existir con prescindencia del todo del que forman parte, mientras que los segundos remiten unos a otros y nunca pueden existir independientemente de los otros momentos estructurales. De ahí lo errado del presupuesto de la concepción tradicional, en cuanto concibe a sujeto y mundo como entes distintos y, por ende, separables. No son separables ni siquiera por medio del pensamiento, por cuanto, pese a que se puede poner mayor atención en uno u otro, en el análisis fenomenológico los otros momentos deben estar siempre presentes.

Es necesario, entonces, hacer una analítica del Dasein distinguiendo entre sus momentos. Heidegger recalca la interdependencia de estos momentos escribiendo la expresión estar-en-el-mundo con guiones uniendo los términos, dando a entender con ello la unión real recíproca de los conceptos significados: “la expresión compuesta ‘estar-en-el-mundo’ indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno *unitario*. Lo así primariamente dado debe ser visto en su integridad”³⁹. De ahí que no haya Dasein sin mundo, y viceversa⁴⁰.

3) Distintos modos de comparecencia de los entes intramundanos:

Inmediata y regularmente, los entes que no tienen el modo de ser del Dasein no comparecen en el mundo circundante como cosas prestas a ser objeto de una aprehensión puramente intelectual. Más bien se presentan como útiles. Al utilizar un martillo para martillar no se presta atención explícita a sus cualidades físicas o metafísicas (su color, peso, unidad), sino que simplemente se lo utiliza. Su comparecencia se identifica con su uso. A dicha presentación de los entes intramundanos

³⁸ Gorner, Paul: “Heidegger’s Phenomenology as transcendental Philosophy”, en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 10, Nº 1, (2002), pág. 25.

³⁹ *Ser y Tiempo*, § 12, pág. 79.

⁴⁰ Es también posible una consideración sintética del Dasein. Heidegger sostiene que al hacer tal se capta la unidad de la estructura de la existencia humana como “cuidado”. Comprender al Dasein como cuidado implica verlo de una manera sintética y unitaria, sin analizar sus momentos estructurales. Implica apreciarlo, en consecuencia, tal como se da en la realidad. Cuidado implica prever, calcular, preocuparse. Se relaciona con el tiempo futuro: un ente se cuida ante un horizonte de tiempo abierto hacia adelante en el que vive. El cuidado se da en dos direcciones: a) Respecto de entes no humanos: como “ocuparse” (*besorgen*). Este modo de ser puede, a su vez, adoptar dos modalidades: la originaria de la “circunspección” –en la que comparecen los entes a-la-mano. y la derivada del “mirar-hacia” –en la que comparecen los entes que están-ahí-. b) respecto de otros entes humanos: como “solicitud” (*fürsorgen*). El Dasein se descubre siendo-con-los-otros, y la relación del mismo con-los-otros es distinta de la que posee respecto de los entes intramundanos. La modalidad que adopta el cuidado respecto de los otros es llamada solicitud.

como útiles corresponde el ser del Dasein en el modo de la circunspección, el ocupado tratar con las cosas.

Más aún: en la circunspección, los útiles tampoco aparecen aislados, sino siempre en mutuas conexiones unos con otros. Tales instrumentos nunca están solos, sino que, siendo siempre instrumentos *para algo*, están insertos en una totalidad instrumental dentro de la cual se definen, en un *plexo pragmático o instrumental*. Así, cada ente intramundano se define por el lugar que ocupa dentro de dicho plexo pragmático. Lo propio del instrumento es la *referencia*: siempre son instrumento para algo, y sólo se definen por referencia al plexo pragmático. Más aún: existe un tipo de instrumento cuyo carácter referencial se identifica totalmente con su utilidad: *el signo*. El signo pone así de manifiesto lo que es propio de todos los entes intramundanos: su interdependencia, es decir, el remitir siempre a algo que no son ellos mismos. En este plexo pragmático, las cosas están constitutivamente en relación con el ser proyectante del Dasein, el que las incluye en su propio proyecto asumiéndolas como instrumentos. Por consiguiente, el ser del mundo es la *mundanidad*, la cual “está constituida por la significatividad, y está integrada a su vez no sólo por las ‘referencias’ del ‘para’ *de los útiles* y de la ‘conformidad’, que de suyo es *de los útiles*, sino también por las ‘referencias’ del ‘para’ del ‘curarse de’, del ‘conformarse’ y del ‘por mor’, que de suyo son *del ‘ser ahí’*”⁴¹.

Pero inmediata y regularmente comparecen también entes que tienen el modo de ser del Dasein. Sin embargo, los otros Dasein no se presentan jamás como “sujetos” o como casos del género hombre. Un Dasein no comparece inmediata y regularmente como simple hombre: “en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen”⁴². Así, si voy al banco a cobrar un cheque, el otro Dasein se me presenta no como simplemente un caso del género hombre, sino como cajero; quien me asalta comparece para mí como asaltante.

Por ende, las cosas no se nos presentan cotidianamente de modo indiferenciado. En nuestro trato con los entes distinguimos entre ellos de acuerdo a su modo de ser. En “Ser y Tiempo” Heidegger enuncia como modos fundamentales de ser el estar-ahí, el estar-a-la-mano y la existencia. El primer modo es el propio de los entes en cuanto sujetos a contemplación teórica. El segundo, el de los entes en cuanto se los comprende como útiles en el trato cotidiano dentro del plexo pragmático. El tercero, el de los entes que tienen el modo de ser del Dasein.

Así, en “Ser y Tiempo”, un ente comparece para nosotros siempre o como estando ahí, o como estando a la mano, o como existiendo. Tres son, en “Ser y Tiempo”, los modos de ser de un ente.

Sin embargo, en “Introducción a la Filosofía”, Heidegger ampliará el catálogo de los modos de ser, al cual nos atenderemos en lo futuro, por considerarlo plenamente compatible con la doctrina de “Ser y Tiempo”:

a) existen cosas que simplemente están-ahí.

⁴¹ Gaos, José: *Introducción a El Ser y el Tiempo, de Martín Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pág. 22.

⁴² *Ser y Tiempo*, § 27, pág. 150.

b) los útiles tienen el modo de ser del estar a la mano.

c) Asimismo, existen cosas que ni simplemente se nos aparecen como estando ahí, ni son meros útiles, ni tampoco tienen nuestro modo de ser: plantas y animales. En “Introducción a la Filosofía”, Heidegger incluye el “vivir” como un modo de ser propio, aunque no sea el correspondiente a los hombres: “los animales y las plantas viven... Terminológicamente resulta, pues, la paradoja de que el hombre no vive, sino que se caracteriza por su existir, resultando mediante una interpretación más precisa de esta *Existenz*, de este existir, que el hombre, no es que ‘además también viva’, sino que eso que constituye la forma de ser del animal y de la planta, en tanto que vida dentro de la *Existenz* o dentro del existir del hombre, en cuanto que éste tiene cuerpo, cobra un sentido completamente distinto y propio”⁴³.

d) “Además, hay cosas tales como el espacio y los números, de los que no se puede decir que consistan en nada, es decir, de los que no se puede decir que no sean nada, y que, en cuanto que son algo, efectivamente son; de ellos vamos a decir... que ‘subsisten’, y se caracterizan por tal subsistir”⁴⁴.

e) Finalmente, están los entes que existen, que son los que tienen el modo de ser del Dasein.

Así, hay cinco modos de ser de un ente. Más aún: Heidegger considera que existencia y estar-ahí son los dos modos extremos de ser⁴⁵. De ahí puede colegirse que existe una jerarquía o escala de los modos de ser⁴⁶.

4) El conocimiento como modo de estar-en-el-mundo.

a) el factum del conocimiento. Conviene tratar ahora sobre un tema capital para nuestro asunto: el conocimiento. Según se dijo, la adopción heideggeriana del método fenomenológico le llevará a resultados radicalmente distintos que los obtenidos por

⁴³ *Introducción a la Filosofía*, § 12, pág. 80. Conviene hacer notar las diferencias y semejanzas con la posición aristotélica: para el Filósofo, también vivir es un modo de ser, no algo simplemente “añadido” al ser presuntamente inerte de los entes vivos. Sin embargo, él puede decir que el hombre también vive porque considera, asimismo, al inteligir, actividad propia del hombre, como un modo de vivir, el más alto. Inteligir es un modo de ser. Asimismo, es evidente que plantas y animales no se nos aparecen nunca como viviendo del mismo modo. Correspondientemente, nuestro trato con ellos difiere mucho según sea un animal o una planta el viviente que tenemos delante. Las plantas no pueden ser mascotas y, consiguientemente, nadie se entristece llora cuando se le muere su “planta preferida”. Las cosas mismas debieran obligar a hacer una diferenciación adicional. Así Aristóteles, distinguía entre los distintos modos de vivir de acuerdo a los distintos tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional; no asignaba el mismo modo de ser a las plantas y a los animales.

⁴⁴ *Introducción a la Filosofía*, § 12, 80-81. Hemos modificado la traducción de Jiménez Redondo del término “bestehen”, que él traduce por “darse”, por “subsistir”.

⁴⁵ Cfr, *Introducción a la Filosofía*, § 13, pág. 92. No entendemos por qué el estar-ahí y no el subsistir es la forma más lejana a la existencia. Heidegger parece considerar que las cosas que están-ahí se asemejan menos al Dasein que entes puramente abstractos, como los números. ¿Puede creerse que se encuentra más alejado del modo de ser del Dasein una piedra, considerada como indiferente sustrato de propiedades (es decir, estando-ahí), que un número irreal, v.gr, $\sqrt{-1}$?

ontologías anteriores. Uno de ellos será la aceptación inmediata del *factum* del conocimiento.

Ontologías anteriores, sobre todo modernas⁴⁷, habían puesto en cuestión no sólo el *factum*, sino la posibilidad misma del conocimiento, llegando a problemas insolubles relativos a la posible objetividad de éste.

⁴⁶ Nos parece que la escala, de acuerdo a lo expresado por Heidegger, debiera ser la siguiente: existencia, vivir, ser-a-la-mano, subsistir, estar-ahí. Pareciera, además, que tal enumeración de modos de ser tampoco es exhaustiva: ¿qué pasa, por ejemplo, con las obras de arte? Heidegger parece reconocer que ellas tienen un modo de ser propio y distinto de los demás al explicar que nuestro comportamiento con ellas difiere del que tenemos con los útiles: “El uso, al igual que el no-uso, encierra este dejar ser las cosas, y, por cierto, este dejar-ser subyace en todo trato con las cosas en el que se hace uso de éstas. Pero no solamente el comportamiento que consiste en hacer uso de las cosas, también el comportamiento muy distinto *con entes de otro tipo muy distinto*, como es, por ejemplo, el comportamiento estético, encierra un muy determinado dejar-ser un cuadro o una escultura, y ello aun prescindiendo de que la correspondiente obra de arte me cause una impresión especial o no”: *Introducción a la Filosofía*, § 13, pág. 111 (énfasis añadido). ¿Qué pasa con Dios? Aquí se generan problemas: si Heidegger dice que no existe, se genera el problema de la fuente de la existencia de los otros entes – a menos que se diga que no hay entes de modo alguno sin Dasein- Trataremos sobre esto más adelante (cfr, infra, IV, L, sobre el realismo de Heidegger), pero conviene decir lo siguiente: en la interpretación nuestra, Heidegger es realista –o “quasirealista”, según lo llamaremos-, sostiene que “hay” entes al margen de su comprensión por el Dasein. La pregunta entonces es cuál es la fuente de tal existencia de los entes al margen del Dasein. Si reconoce la posibilidad de la existencia de Dios: a) o es un *ente*, caso en el cual tendría un modo de ser propio, evidentemente distinto de la existencia, ya que a los entes que existen les es inherente la facticidad y el tener un mundo, cosas ambas que parece absurdo predicar de Dios (cfr el texto citado en nota 62 infra sobre la ausencia de perspectiva y, por ende, de mundo, del conocimiento divino). Si es un ente, además, parece que debiera ser *determinado*, lo cual implicaría finitud y limitación, conceptos ambos incompatibles con el de Dios. b) o es el *Ser* mismo. Si así fuese, sería extraño que dependiese de un ente para darse (porque no hay ser sin ente). Ello podría implicar un panteísmo. En todo caso, pareciera que lo que Heidegger haría sería otorgarle un modo de ser propio, también con temporalidad propia. Además, pareciera que dicha temporalidad sería radicalmente inaprehensible con conceptos humanas y aún a la mostración humana. Es lo que parece indicar el siguiente texto de *Ser y Tiempo*: tras criticar el concepto tradicional de “eternidad” como un “ahora detenido”, por cuanto se funda en una temporalidad concebida a partir de la preeminencia del presente (con referencia explícita a San Agustín [cfr, *Confesiones*, libro XI]), expresa que “Si la eternidad *de Dios* pudiera ‘construirse’ filosóficamente, debería ser comprendida tan sólo como una temporeidad más originaria e ‘infinita’. Quede abierta la pregunta si para ello la *via negationis et eminentiae* podría ofrecer un camino posible”: § 81, pág. 441. Es particularmente decidora la remisión a la *via negationis*: Heidegger seguramente piensa en los exponentes de la teología negativa, como el (pseud) Dionisio o el Maestro Eckhart, por quien siempre manifestó gran admiración. En defensa del obispo de Hipona, debe decirse que aunque compara siempre la eternidad divina con nuestro presente, [“un tiempo largo es largo precisamente por el paso de muchos movimientos sucesivos, que es imposible que evolucionen simultáneamente, mientras que en la eternidad nada es pasajero, sino que todo está presente. Al revés del tiempo, que nunca está presente en su totalidad”: *Confesiones* XI, c. 11, 13, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, traducción de José Cosgaya, O.S.A.], no quiere dar a entender en caso alguno que la eternidad sea como nuestro presente. Ello queda particularmente claro cuando niega que incluso un ente superior al tiempo sea coeterno con Dios, es decir, un ángel [“no existe tiempo que sea coeterno contigo, ni tampoco criatura alguna, *aunque ésta sea superior al tiempo*”: *Confesiones* XI, c. 30, 40, énfasis agregado]. San Agustín no quiere decir que la temporalidad de Dios sea puro presente temporal: quiere decir que en Dios *no hay tiempo*: el tiempo (incluyendo el presente, el único de sus momentos que tiene existencia real y no meramente intramental) es él mismo criatura de Dios. Cfr: *Confesiones* XI, c. 13, 15: “Y puesto que eres tú el que habías hecho el tiempo mismo, era imposible que transcurriera el tiempo antes de que tú hubieras creado el tiempo. Pero si antes del cielo y de la tierra no existía el tiempo, ¿a qué preguntar por lo que hacías entonces? No existía un entonces donde no existía el tiempo”.

Pues bien: Heidegger dice que *se da* el conocimiento. Ello es evidente a cualquiera que se atenga a los fenómenos mismos. Y atenerse a los fenómenos mismos –“¡a las cosas mismas!”- es el lema de la fenomenología, a lo que se muestra desde sí mismo.

Sin embargo, el conocimiento no es sino un modo fundado de estar-en-el-mundo. No el original, y acontece por una imposibilidad del Dasein de seguir siendo en el modo de la circunspección. Ahí surge la visión contemplativa, un *modo de ser* del propio Dasein y, consecuentemente, un modo del cuidado. La visión se transforma en el *mirar-hacia*.

Dicha visión comprende *el ser* de los entes bajo determinado aspecto: al decir de Sacristán Luzón, “la nueva procura –la teórica- está super-visada o dirigida por una comprensión del ser que descubre el ente como ‘presente’ sólo, como indiferente substrato de propiedades. Esta comprensión del ser funda el descubrimiento de un ente que, a diferencia del cuasi-instrumento del mundo natural, carece, por ejemplo, de ‘lugar’ propio en este mundo: su lugar es también indiferente, pues no se encuentra en el espacio de aquel mundo natural, sino en el ‘mundo’ físico, el cual carece de las cualificadas orientaciones de aquél al para-qué del estar”⁴⁸.

En consecuencia, el mirar-hacia implica también cierta comprensión del ser de los entes. El problema de los filósofos y científicos hasta el momento ha sido considerar dicha comprensión del ser como originaria o, peor aún, la única posible, incluso por aquellos que pusieron en cuestión la posibilidad misma del conocimiento. Así, los científicos han olvidado que la ciencia, pudiendo independizarse de las urgencias vitales que le dieron origen, remite siempre a dichas urgencias⁴⁹. La ciencia arraiga en la existencia, cuyo modo de ser originario no es el mirar-hacia. En otras palabras: existen los supuestos extracientíficos de la ciencia, los que no son teóricos sino existenciales o vitales. Heidegger quiere hacer explícitos dichos supuestos que nos han pasado desapercibidos por sernos ópticamente lo más cercano.

El modo originario del cuidado es la circunspección. Ahora bien: cuando ocurre una perturbación en el plexo pragmático se desmembra un útil de ese nexo, y llama la atención como objeto material “que está-ahí” (*vorhanden*). En las cosas que están-ahí, se han desvirtuado las significaciones cotidianas del ser “a-la-mano” (*zuhanden*), y pasan a ser objeto de un nuevo tipo de mirar: un mirar contemplativo o teórico. Cambia la *visión*. Heidegger dice que se produce “un quiebre de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección”⁵⁰. Este contemplar teórico es, en sí mismo, una modalidad del procurar, que implica “una desmundanización de lo a la mano, de tal suerte que en éste sale a la luz el mero estar-ahí”⁵¹. Heidegger expresa que “sale a la luz” dicho “mero

⁴⁷ Pero también los escépticos antiguos, cfr, la mención de Heidegger a la doctrina del sofista Gorgias –según cita de Sexto Empírico- sobre la incognoscibilidad del mundo exterior en *Lógica*, § 4, pág. 25.

⁴⁸ Sacristán Luzón, Manuel: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona, 1995, págs. 80-81.

⁴⁹ Lo mismo acontece con los filósofos que, deslumbrados por las ciencias, consideran a éstas como paradigma del comportamiento humano.

⁵⁰ *Ser y Tiempo*, § 16, pág. 102.

estar-ahí”: es decir, dicho modo de ser de los entes intramundanos pasaba desapercibido en la circunspección. En esta modalidad del cuidado, el estar-en se realiza en el modo del mero-permanecer-junto-a, que posibilita el mirar-hacia teórico.

En fin: el Dasein no permanecerá eternamente en este mero-permanecer-junto-a: “esta detención, este ‘no hacer nada’ aparece, por lo pronto, como una interrupción de la praxis, como una perturbación dentro de ella. A la larga, sin embargo, se mostrará como condición de posibilidad de su prosecución...”

En otras palabras, la quietud suscitada por la deficiencia pragmática permite el surgimiento del conocimiento contemplativo o teórico del mundo, el cual, en primera instancia, tiene por finalidad solucionar la deficiencia, otorgando vía libre de nuevo a la praxis”⁵². En consecuencia: una perturbación en el plexo pragmático, que imposibilite la circunspección, es *condición de posibilidad del conocimiento teórico*, y este conocimiento teórico es, a su vez, condición de posibilidad de que el Dasein vuelva a ser en el modo de la circunspección.

En fin: que el mirar-hacia sea un modo del cuidado, significa que se refiere a un tipo de trato con los entes intramundanos no humanos. Heidegger dice que es posible una contemplación teórica del ser humano⁵³ (por ejemplo, la antropología o la biología), pero dentro de ciertos límites, y ella no agota en absoluto el tema de la existencia humana, ni es el modo propio y original de relacionarse del Dasein con otros entes humanos.

b) Los momentos del conocimiento.

En consecuencia, el fenómeno del conocimiento, como modo de ser del Dasein, puede considerarse incluyendo los siguientes momentos –los momentos posteriores, que presuponen los anteriores, pueden no darse-:

i.- Un estar-ya-en-medio-del-mundo: ya se mencionó el carácter trascendente del Dasein, lo que implica que continuamente se rebasa hacia el mundo como significatividad del ser de los entes. Asimismo, sólo resta reiterar que este estar-ya-en-el-mundo como modalidad del cuidado asume originariamente la modalidad del trato práctico y la interpretación de un contexto significativo más que el de una actitud meramente contemplativa: “este ya-estar-en-medio-de no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa”⁵⁴.

⁵¹ *Ser y Tiempo*, § 16, pág. 102.

⁵² Acevedo, Jorge: “Acerca del ‘problema’ del conocimiento”, en id, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999, págs. 38-39.

⁵³ Cfr. *Ser y Tiempo*, § 12, pág. 82: “[el Dasein] *puede*, con cierto derecho, y dentro de ciertos límites, ser *considerado* como sólo estando-ahí. Para ello es necesario prescindir enteramente de la constitución existencial del estar-en, o no verla en absoluto”. El Dasein en cuanto estudiado por las ciencias es una *abstracción*. De ahí que Heidegger diga que es necesario *prescindir* de la estructura existencial del estar-en para tomarlo como un ente que está-ahí. “Prescindir” es el vocablo clásicamente utilizado para denotar la abstracción.

ii.- Para que se dé el modo del procurar del mirar-hacia, debe existir previamente una perturbación en el plexo pragmático que implique una “suspensión y puesta entre paréntesis de las ‘intenciones’ prácticas que nos vinculan de modo inmediato y primario con el mundo familiar de la praxis cotidiana”⁵⁵. Las tres maneras como puede producirse dicha perturbación del plexo de útiles son que un útil dentro del plexo pragmático falle, que un útil falte, y que un útil sobre, estorbe.

iii.- En estas circunstancias se aprecian los entes ya no cómo útiles, sino como “no estando más que ahí”. Dicho mirar es el modo del procurar llamado mirar-hacia.

Este mirar-hacia apunta el ente que “está-ahí”: se mira al ente no ya como “a-la-mano” (*Zuhandensein*) sino como “estar-ahí”. En dicho mirar, el Dasein *extrae un “punto de vista”* del ente que está ahí, lo que se produce en el hablar de algo como algo. Ello implica también cierta interpretación del ente. Finalmente, “sobre la base de esta *interpretación* –en sentido latísimo- la *aprehensión* se convierte en *determinación*”⁵⁶.

iv.- “Lo aprehendido y determinado puede expresarse en proposiciones (*Sätzen*), y en tanto que así *enunciado* (*Ausgesagtes*), retenerse y conservarse”⁵⁷. *Proposición y retención* son los momentos últimos del conocimiento como modo de ser, y *su ocurrencia es eventual*⁵⁸. En consecuencia, *no es esencial el juicio al conocimiento*, como pretende la gnoseología tradicional. En todo caso, ocurrido el juicio, el ejecutar el juicio y su eventual retención “es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un ‘proceso’ por medio del cual un sujeto se procurara representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedaran guardadas ‘dentro’, y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su ‘concordancia’ con la realidad”⁵⁹.

c) Características del conocimiento según Heidegger:

Dos características del conocimiento nos interesan en relación al tema de la verdad:

i.- La consideración del conocimiento como un modo de ser del Dasein implicará un *rechazo de la concepción representacionista del mismo*. Vale decir: para Heidegger es un *factum* que se da el conocimiento. Sin embargo, lo que entiende por “conocimiento” no coincide con aquello entendido bajo tal término por la teoría del conocimiento tradicional mayoritaria, esto es, un proceso por el cual un sujeto se procura *representaciones* de cosas, representaciones que consistirían en el verdadero “objeto” del conocimiento⁶⁰, lo conocido, ni menos aún que el “objeto” del conocimiento sea constituido por el sujeto,

⁵⁴ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 87.

⁵⁵ Vigo, Alejandro: *Verdad, Logos y Praxis*, op. cit., pág. 152

⁵⁶ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 88.

⁵⁷ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 88.

⁵⁸ Cfr, infra III,B,5, sobre el carácter derivado del enunciado predicativo.

⁵⁹ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 88.

como sostiene Kant. No hay imágenes ni ideas ni representaciones que “medien” entre el Dasein y los entes, simplemente porque sin Dasein tales entes no podrían ser. Lo conocido no es la representación, es *la cosa misma*.

ii.- En segundo lugar, la concepción heideggeriana será *perspectivista*. Se vio que al mirar una cosa que está-ahí, siempre se extrae un “punto de vista” de la misma. Según expone en “Introducción a la Filosofía”, “nos comportamos respecto a lo mismo aun cuando cada uno vea de distinto modo eso mismo. La mismidad no excluye el cambio y tampoco la diferencia. La diversidad de aspectos que esta tiza nos ofrece a cada uno de nosotros no es algo que represente impedimento alguno”⁶¹.

Así, “supongamos por un instante que las cosas que tenemos en torno a nosotros, todos nosotros las viésemos o las oyésemos, o tuviésemos experiencia de ellas, por vía de que esas cosas nos ofreciesen a todos un aspecto completamente igual. Esto daría lugar a un mundo realmente fantástico, que al cabo no sería mundo ninguno. Esta ficción de que todas las cosas se ofreciesen a todos de la misma forma es lo que se encierra en la idea kantiana de *cosa en sí*. La cosa en sí sólo está pensada como objeto de un conocimiento absoluto, del conocimiento de Dios, que no ve las cosas mediante ninguna relatividad, mediante perspectiva alguna. En virtud de tal suposición de una cosa en sí habría que decir consecuentemente que para Dios no hay algo así como un mundo”⁶². Heidegger acepta de entrada el *factum* del conocimiento. Sin embargo, también de entrada niega la posibilidad de un conocimiento absoluto. Todo conocimiento, en tanto es propio de un ente finito como el Dasein, es necesariamente limitado y nunca agota lo que el objeto conocido puede mostrar de sí. Ello se debe al carácter perspectivista del conocimiento humano, y este perspectivismo se funda, a su vez, en el ser-en-el-mundo del hombre. Mundo implica perspectiva, y perspectiva implica conocimiento finito.

Ello nos debe llevar a entender que la misma verdad del conocimiento científico es susceptible de ser superada por ulteriores desocultamientos. La aperturidad del Dasein no se agota en un desocultamiento concreto, en cuanto todo desocultamiento es necesariamente parcial por perspectivista. La verdad –derivada– del conocimiento científico será siempre provisional, en cuanto *relativa a un mundo*⁶³.

Más aún: el conocimiento como modo de ser del Dasein es susceptible de ulteriores modalizaciones. Heidegger habla al menos explícitamente de dos modos del conocimiento: tratando de la comprensión como captación del ser del ente, escribe, sin duda con Dilthey en mente, que “el ‘comprender’ en el sentido de *un* posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del ‘explicar’, deberá ser interpretado, junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal”⁶⁴.

⁶⁰ Así Hume, Locke, etc...

⁶¹ *Introducción a la Filosofía*, § 13, pág. 103.

⁶² *Introducción a la Filosofía*, § 13, pág. 103.

⁶⁴ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 167.

B.- Aperturidad, comprensión e interpretación.

1) La aperturidad.

Aperturidad es, al decir de Jorge Eduardo Rivera, “*el hecho de que el Dasein está abierto, entiéndase: abierto al mundo, abierto a sí mismo, abierto a los demás Dasein y, sobre todo, abierto al ser*”⁶⁵. Lo abierto en la aperturidad son, así: mundo, coexistencia y existencia y el ser mismo. La aperturidad del Dasein está compuesta por tres estructuras existenciales: la disposición afectiva, el comprender y el discurso.

2) La disposición afectiva y el discurso

La disposición afectiva designa un existencial. Ónticamente se concretiza siempre en algún estado de ánimo. Éste es siempre aperiente: es “un originario modo de ser del

⁶³ Por lo tanto, Heidegger debiera rechazar la pretensión de ciertos filósofos de la ciencia de que se puede llegar a un modelo científico no falseable válido para todos los mundos posibles. Para Heidegger, la ciencia es *esencialmente falseable*. Cfr, el siguiente texto, de *Ser y Tiempo*: “El verdadero ‘movimiento’ de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas”: § 3, pág. 32. Alejandro Vigo ve en este texto una formulación temprana de doctrinas como la de Thomas Kuhn relativa a los cambios de paradigma en la ciencia. Así, tras citar el conocido libro de Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, trad. esp. A Contin, México, 1971), expresa que “la formulación posiblemente más temprana, y también más nítida, de la tesis según la cual las crisis de fundamentos, lejos de amenazar la cientificidad de una ciencia, proveen más bien la indicación que más claramente la documenta, se encuentra, hasta donde yo sé, en el propio Heidegger. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit...* Más allá de las importantes diferencias de procedencia y motivación filosófica, el punto de contacto de posiciones como la de Heidegger y Kuhn viene dado, sobre todo, por el énfasis puesto en el papel positivo del momento crítico-redescriptivo en la possibilitación del progreso científico, frente a la representación más tradicional, orientada básicamente a partir de la idea de progreso lineal mera o predominantemente acumulativo, tras el momento fundacional de su constitución, a partir de una revolución metódica que abriría lo que Kant denominó ‘el seguro camino de una ciencia’”: Vigo, Alejandro: “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en *Teología y Vida*, vol. XLVI (2005), pág. 270, nota. 21. Coincidimos con Vigo en que Heidegger comparte con Kuhn ciertas ideas fundamentales, a saber, la negación de la posibilidad de un modelo científico no falseable, y su relativismo conceptual (cfr, infra, IV, L). Sin embargo, no es claro si el relativismo conceptual de Heidegger es fuerte o débil. En el caso de Kuhn, es claro que su relativismo conceptual es muy fuerte: paradigmas científicos distintos dan origen a *mundos* distintos, inconmensurables entre sí y con criterios de racionalidad totalmente distintos. No hay posibilidad de puntos de contacto entre dos mundos distintos. La postura de Kuhn ha sido criticada certera y, a nuestro juicio, inapelablemente, por Donald Davidson en “On the very idea of a conceptual scheme”, en *íd, Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, págs. 183-198. Si el relativismo conceptual heideggeriano fuese tan fuerte como el de Kuhn, sería vulnerable a la misma crítica.

⁶⁵ Nota de traductor en pág. 474 de su edición de *Ser y Tiempo*.

Dasein en el que éste queda abierto para sí mismo *antes* de todo conocer y querer, y *más allá* del alcance de su capacidad de abertura”⁶⁶. El Dasein, antes de todo acto cognoscitivo y volitivo, “se encuentra” de algún modo en el mundo. Dicho “encontrarse” (*sich befinden*) no se puede reducir a un mero estado mental o psicológico, propiedad de alguna sustancia subyacente: es él mismo un abrir: “la disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo”⁶⁷. Así, el mundo es abierto de modo totalmente distinto según sea la disposición afectiva. Heidegger expresa que la disposición afectiva abre la condición de arrojado –“*inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora*”⁶⁸ –, vale decir, la facticidad y la carga de estar en la existencia entregado a sí mismo, y el estar-en-el-mundo en su totalidad.

Heidegger se enfrenta así a quienes ven en los estados de ánimo puros fenómenos síquicos irracionales, relegando lo racional a lo propio del conocimiento. Expresa que “las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”⁶⁹. Y como no son meros fenómenos irracionales, Heidegger excluye la posibilidad de un “señorío” sobre ellos por parte de la razón o la voluntad: “jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario”⁷⁰.

Hay una disposición afectiva eminentemente aperiente: la angustia. Ella abre al Dasein la necesidad de asumir su propia existencia, impidiéndole la huída –alienación– hacia el uno y el mundo. De ahí que sin angustia no podría haber *resolución*. Y, como se verá, la resolución es el modo eminente de verdad.

El discurso, por su parte, es otro momento de la aperturidad, él mismo también un existencial. No designa únicamente a la emisión de fonemas o la escritura de grafemas por parte de un Dasein. De hecho, el mismo *callar* puede ser un modo del discurso.

Así, “el discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado. Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Las significaciones, por ser lo articulado de lo articulable, están siempre provistas de sentido”⁷¹.

De lo que se sigue algo muy importante: *el sentido no es un puro fenómeno*

⁶⁶ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 160.

⁶⁷ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 161.

⁶⁸ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 160.

⁶⁹ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 159.

⁷⁰ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 160.

lingüístico. El sentido surge antes de toda articulación lingüística. Por lo tanto, *no es propiedad exclusiva de enunciados u oraciones*.

Por último, “la exteriorización del discurso es el lenguaje”⁷². Vale decir: *puede haber discurso sin lenguaje*, en tanto el discurso no necesita exteriorizarse. De ahí que, como se verá posteriormente, *podrá haber verdad sin lenguaje*.

3) La comprensión.

Heidegger expresa que “*el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*”⁷³. Ahora bien: si se tiene en consideración que el Dasein no es un sujeto carente de mundo, sino el existente que es en el mundo, entonces se apreciará que este “abrir en sí mismo lo que pasa consigo mismo” no es una especie de introspección o acto de autoconciencia, sino que, con la propia apertura de lo que pasa consigo mismo, el Dasein abre un mundo. Por ello, “la puesta en libertad de lo intramundano mismo deja a este ente en libertad con vistas a sus posibilidades. Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su *utilizabilidad, empleabilidad, perjudicialidad*. La totalidad respectiva se revela como el todo categorial de una posibilidad de interconexión de los entes a la mano”⁷⁴.

El comprender descubre las posibilidades, no sólo el ser fáctico, de los entes que comparecen en un mundo. Un ente es aprehendido como martillo porque es empleable, no sólo fácticamente empleado, *para* clavar. Aprehender una cosa como lápiz –y consiguientemente, comprender su modo de ser como estar-a-la-mano- implica captar su posibilidad de servir *para* escribir. Ello significa captar el *ser del ente* aprehendido. Ello es posible sólo dentro de un mundo previamente abierto por el Dasein, mundo que constituye el horizonte en el que se comprende el ser de cualquier ente.

Ahora bien: sólo se puede comprender a partir de una determinada *anticipación de sentido*. Heidegger se pregunta “¿Por qué el comprender penetra siempre hasta las posibilidades, en todas las dimensiones esenciales de lo que en él puede ser abierto? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto*... El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El Dasein mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades”⁷⁵. Comprender es el

⁷¹ *Ser y Tiempo*, § 34, pág. 184.

⁷² *Ser y Tiempo*, § 34, pág. 184.

⁷³ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 168.

⁷⁴ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 168.

⁷⁵ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 169.

modo de ser del Dasein en tanto proyectado hacia sus posibilidades, no un comportamiento episódico suyo.

Ahora bien: “el comprender en su carácter proyectivo constituye existencialmente eso que llamamos la *visión* del Dasein”⁷⁶. “Sin embargo, es necesario preservar el término ‘visión’ de un posible malentendido. Este término corresponde a la claridad, que es el carácter que hemos atribuido a la aperturidad del Ahí. El ‘ver’ no sólo mienta la percepción con los ojos del cuerpo, sino tampoco mienta la pura aprehensión no sensible de un ente que está-ahí en su estar-ahí. Para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta *aquella* característica del ver según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso”⁷⁷. La visión denota “todo acceso al ente y al ser”⁷⁸.

La *visión*, constituida por el comprender proyectante accede al ente y al ser. Dependiendo del modo de ser del ente visto, *la visión se modalizará*: en el caso del ente cuyo modo de ser es el estar-a-la-mano, la visión se denomina “circunspección”. La visión descubre al martillo como el ente empleable para clavar, y correlativamente capta su modo de ser como estar-a-la-mano. En el caso del ente cuyo modo de ser es el mero “estar-ahí”, la visión que lo descubre se denomina “mirar-hacia”. Por último, existe la “transparencia” (*Durchsichtigkeit*), que es aquella “visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad”⁷⁹. Es el modo como el Dasein se autoposee, es el “autoconocimiento” del Dasein, “una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales”⁸⁰. Precisamente porque lo abierto es el Dasein en tanto estar-en-el-mundo, en virtud de la “transparencia” se abre también el mundo. La “transparencia” no es así la introspección de un yo aislado.

Ahora bien: “la aperturidad del Ahí en el comprender es también una manera del poder-ser del Dasein. En el estar proyectado de su ser hacia el por-mor-de, a una con el estar proyectado hacia la significatividad (mundo), se da la aperturidad del ser en general. En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser. En el proyecto, el ser está comprendido, no ontológicamente concebido”⁸¹. Que el ser no esté ontológicamente concebido significa que no está tematizado, aunque necesariamente debe ser comprendido de modo preontológico.

Así, en palabras de Sacristán Luzón, la comprensión es “el lugar óptico del ser”⁸².

⁷⁶ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170.

⁷⁷ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170.

⁷⁸ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170.

⁷⁹ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170.

⁸⁰ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170.

⁸¹ *Ser y Tiempo*, § 31, pág. 170. pág. 171.

En síntesis: la aperturidad del Dasein está constituida por comprensión, disposición afectiva y habla. La comprensión es el lugar del ser. Sobre estos momentos, cada uno de los cuales implica al otro, se funda cualquier tipo de comportamiento del Dasein, sea práctico, teórico o de otro tipo, si pudiese concebirse alguno (v.gr. artístico).

4) Comprensión e interpretación (*Auslegung*).

La interpretación de un ente no es más que el desarrollo de aquello que implícitamente se encontraba ya en la comprensión: “en la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo... La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁸³.

Particularmente importante es el hecho de que recién en la interpretación un ente es determinado como algo. Cuando el Dasein, en virtud de su ser aperiente, desvela el ser de otro ente, comprende su ser (v.gr, como estar-a-la-mano, estar-ahí o como existencia), y ello determina el modo como el Dasein se las ha de haber con tal ente. Sobre tal comprensión desvelante, se produce una ulterior determinación del ente: se lo entiende *como algo*.

Dicha determinación de un ente como algo subyace a todo modo de ser del Dasein, no sólo a su modo científico-teorético. Ya en el trato práctico con los entes de uso éstos son interpretados de un modo determinado: vgr, *como* martillo.

Heidegger relaciona explícitamente interpretación con descubrimiento: “Que la circunspección descubre quiere decir que ella interpreta el mundo ya comprendido”⁸⁴. *No hay descubrimiento sin interpretación, todo descubrimiento es hermenéutico*: “Todo preparar, ordenar, arreglar, mejorar, completar, se lleva a cabo en tanto que lo circunspectivamente a la mano es explicitado en su para-qué y se hace objeto de un ocuparse que se rige por lo que se ha hecho visible en esta explicitación. Lo que la circunspección explicita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo*... El ‘en cuanto’ expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación”⁸⁵.

⁸² Sacristán Luzón, Manuel, op. cit, pág. 51. Cfr, íd: “En la comprensión, pues, se da el ser. Pero ¿se da en algún otro lugar? ¿Hay ser del martillo fuera de la revelación del mismo en el proyecto de la comprensión? Tesis fundamental del pensamiento de Heidegger es en *Sein und Zeit* la afirmación de que la comprensión del ser propia de la existencia es el único ‘lugar’ del ser; fuera de la comprensión no hay ontologocidad en acto. El ser sólo es en la comprensión del mismo por la existencia. Es fenomenológicamente inhallable un ser del martillo o del árbol al margen de toda existencia, de toda comprensión, de todo proyecto. Sólo ‘hay’ ser donde ‘hay’ existencia”.

⁸³ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 172.

⁸⁴ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 172.

⁸⁵ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 172.

Sobre dicha determinación hermenéutica de un ente y su correspondiente estructura del “*en cuanto*” hermenéutico, se funda cualquier enunciado predicativo, y su correspondiente estructura apofántica. El enunciado puede acontecer o no, pero la determinación hermenéutica se ha producido siempre.

Se podría objetar que tal modo de comprender la relación del Dasein con los otros entes supondría concebir a éstos como una especie de sujetos indeterminados sobre los cuales el Dasein proyectaría significados de los que éstos carecen de suyo, en otras palabras, que los entes comprendidos e interpretados por el Dasein serían una especie de “materia prima”, en el más puro sentido aristotélico, esperando recibir las formas dadas ya no por el intelecto agente –como diría Averroes- sino por el Dasein. Heidegger responde que “la interpretación no arroja cierto ‘significado’ sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación”⁸⁶. Heidegger quiere excluir que la interpretación sea una pura proyección de significados sobre un ente. Así, en un párrafo que pareciera ser expresión del más puro realismo gnoseológico, sostiene que “la interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser”⁸⁷. Vale decir: hay interpretaciones forzadas, los entes intramundanos se resisten a ser determinados de cualquier modo. Según esto, pareciera que el modo de ser de los entes interpretados fuese *normativo* para el Dasein, y pudiésemos hablar de interpretaciones correctas o incorrectas.

Sin embargo, Heidegger expresa que toda interpretación se funda en lo que llama “haber previo”, el acervo cultural y conceptual a partir del cual el Dasein comprende e interpreta, así como el mundo en el que vive. De ahí que, cualquier intento de hablar de interpretaciones correctas o incorrectas, sólo lo podrá ser *a partir de determinado haber previo*, no de modo absoluto: “Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una *manera de entender previa*”⁸⁸. Así, “la interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa”⁸⁹. Interpretar no es aprehender sin supuestos.

Tómese el ejemplo de la interpretación de un texto: “cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que ‘está allí’, lo que por pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está ‘puesto’, es decir, previamente dado en el

⁸⁶ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 173.

⁸⁷ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 174.

⁸⁸ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 174.

⁸⁹ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 174.

haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa”^{90 91} .

Más aún: es particularmente importante el hecho de que la comprensión e interpretación de un ente y de su ser de modo inmediato no es la propia de la actitud teórica. Heidegger expresa que... “que la circunspección descubre significa que ella interpreta el mundo ya comprendido”⁹² . Pues bien: en este descubrir interpretante los entes son descubiertos e interpretados en función de su finalidad utilitaria: “a la pregunta circunspectiva de lo que sea este determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para...”⁹³ . La entidad y, correlativamente, el ser de los útiles que forman el plexo pragmático en el cual inmediata y regularmente se desempeña el Dasein depende enteramente de su finalidad. El martillo es interpretado en la circunspección *como* martillo precisamente porque sirve *para* martillar. No hay útil fuera del uso, sea actual o posible. En la circunspección, los útiles adquieren toda su entidad de su finalidad utilitaria. De ahí que sea absurdo hablar de un martillo “en sí” al margen de todo uso actual o posible. El enunciado predicativo “esto es un martillo” depende completamente de la captación del ente que se llama “martillo” como tal, y ello acontece únicamente dentro de la circunspección. La actitud proposicional depende radicalmente de una actitud pragmática. Heidegger puede hablar así de una “visión antepredicativa de lo a la mano”, que es ya “en sí misma comprensora-interpretante”⁹⁴ .

Ahora bien: “el comprender, en cuanto aperturidad del Ahí, atañe siempre a la

⁹⁰ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 174. Lo cual significa que todo aquello que en esta tesis se diga que Heidegger dice, desde los principios más generales, como que el Dasein es aquel ente que en su ser se las ha con su ser, hasta las tesis más específicas, como el que la esencia de la verdad no es adecuación, que el Dasein no es un sujeto cognoscente puesto frente a objetos, que el enunciado predicativo se funda en la previa determinación hermenéutica, y que toda interpretación auténtica de un texto se funda en un haber previo y una manera previa de ver, todo ello, decimos, es válido sólo para la interpretación del texto producida a partir del particular haber previo del tesista. Un chino cuyo haber previo sea radicalmente distinto podrá extraer del mismo texto, *Ser y Tiempo*, conclusiones radicalmente distintas: que el Dasein es aquel ente que en su ser *no* se las ha con su ser, que la esencia de la verdad es adecuación, que el Dasein es un sujeto cognoscente puesto frente a objetos, que el enunciado predicativo *no* se funda en la previa determinación hermenéutica, y que toda interpretación auténtica de un texto *no* se funda en un haber previo y en una manera previa de ver, y dicha interpretación será tan correcta como la que aquí se expone. Y, por ende, los enunciados predicativos que tal chino realice, tal vez en una tesis de magister en filosofía, vgr, “Heidegger fue un filósofo idealista en lo gnoseológico”, o “la concepción heideggeriana de la verdad es adecuacionista, igual que la de Russell”, serán tan verdaderos –con la verdad derivada propia del enunciado predicativo- como pretenden serlo los que se incluyen en la presente tesis.

⁹¹ No podemos dejar de hacer notar la similitud entre la expresión recién citada de Heidegger con la proposición kantiana de que “no conocemos a priori de las cosas más que aquello que nosotros mismos ponemos en ellas”. El haber previo heideggeriano viene a cumplir, respecto de la interpretación de textos, la misma función que respecto de los objetos sensibles cumplen en Kant las intuiciones puras de la sensibilidad y los conceptos a priori del entendimiento. Sólo que Kant, una vez adoptado dicho esquema, llegó a la conclusión obvia de que el objeto en sí mismo es incognoscible, y que sólo conocemos el fenómeno –entendido como apariencia-. No entiendo de qué modo puede Heidegger evitar la conclusión similar en el plano de la interpretación de textos: si toda ella es dependiente de un haber previo que funciona como esquema conceptual *a priori*, el texto en sí es incognoscible.

⁹² *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 172.

⁹³ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 172.

totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa”⁹⁵. Ello implica que toda variación en el mundo como horizonte de comparecencia de los entes significará una variación en la comprensión y consiguiente interpretación de los entes intramundanos. Heidegger pone un ejemplo muy decidor para mostrar la radical dependencia en cuanto a su determinación como algo de un ente intramundano respecto del Dasein y su mundo: piénsese en las antigüedades que existen en los museos, v.gr. enseres domésticos. Evidentemente, ellas no fueron consideradas en su momento *como* antigüedades, sino que eran utilizadas por el Dasein para realizar determinadas tareas. ¿Qué hace que una cosa que antes era interpretada por la circunspección como útil doméstico sea interpretada ahora como “antigüedad”, y pase a ser “objeto de interés historiográfico”⁹⁶? Evidentemente, para sus primitivos usuarios, la cosa en cuestión no era “objeto de interés historiográfico”, sino, acaso, el útil con el cual se cocinaba. El ente mismo puede no haber cambiado en absoluto, si es que se encuentra bien conservado y, sin embargo, ya es determinado de modo distinto. Deja de ser parte de un plexo pragmático y descubierto por la circunspección para ser “objeto de interés historiográfico”, vale decir, es descubierto por el puro mirar-hacia contemplativo de un historiador. Todo ello, sin haber él mismo variado en absoluto. Tales útiles, dice Heidegger, “siguen siendo, evidentemente, ese determinado objeto de uso – pero fuera de uso. Suponiendo, sin embargo, que todavía estuviesen en uso, como tantas cosas heredadas dentro del menaje doméstico, ¿dejarían por eso de ser históricas? En uso o fuera de uso, ya no son lo que eran. ¿Qué es lo ‘pasado’ en ellas? No es otra cosa sino el *mundo* dentro del cual, formando parte de un contexto de útiles, las cosas comparecían como algo a la mano y eran usadas por un Dasein que, en cuanto estar-en-el-mundo, se ocupaba de ellas. Es el *mundo* lo que ya no es más. Pero lo que alguna vez fue un ente *intramundano* en aquel mundo, aún está-ahí”⁹⁷.

5) Carácter fundado y derivado del enunciado.

Se ha visto que el conocimiento es un modo fundado de ser⁹⁸. Tradicionalmente se ha considerado que el conocimiento y su cristalización paradigmática, la ciencia o el sistema científico, constituyen un conjunto de enunciados: así, tras repetir la definición usual de ciencia –“la ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación”⁹⁹–, Heidegger deja claro que “esta definición no es completa ni alcanza a la ciencia en su sentido. En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el

⁹⁴ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 173.

⁹⁵ *Ser y Tiempo*, § 32, pág. 175.

⁹⁶ *Ser y Tiempo*, § 73, pág. 396.

⁹⁷ *Ser y Tiempo*, §, 73, pág. 396.

⁹⁸ Cfr. *supra* III,A,4.

hombre)”¹⁰⁰.

Por ende, así como Heidegger muestra el carácter derivado y fundado del conocimiento, mostrará el carácter fundado y derivado de lo que la concepción tradicional considera su vehículo: el enunciado predicativo.

Heidegger entiende el enunciado como una “*mostración que determina y comunica*”¹⁰¹. Es mostración, dado que hace “ver al ente desde sí mismo”¹⁰².

Ahora bien: de estas tres características del enunciado, la principal es la mostración o *apófansis*: “al hablar, hablamos con alguien de algo; el sentido genuino de ese hablar no es otro que dejar ver y hacer patente ese algo. Éste es el sentido primario del enunciado y, por extensión, de toda proposición y de todo *lógos*. Todas las demás funciones del enunciado, -cualquier caracterización que se haga de él, poniendo de manifiesto su estructura predicativa, o haciendo hincapié en su función comunicativa- suponen la idea fundamental de la apófansis”¹⁰³. Precisamente por ello dice Heidegger que “los miembros de la articulación predicativa –sujeto y predicado- surgen dentro de la mostración”¹⁰⁴. Lo primario es la mostración.

La estructura del enunciado predicativo, fundada en su carácter apofántico, es el “*en cuanto apofántico*”, el cual no es sino una modificación del “en cuanto hermenéutico”: “la

⁹⁹ *Ser y Tiempo*, § 4, pág. 34. Es interesante que en “Introducción a la Filosofía” repite esta misma definición de esencia de la ciencia, como *siguiéndose de la concepción tradicional de verdad*: “¿Qué se sigue de esta caracterización de la verdad como verdad de oración en orden a la determinación de la esencia de la ciencia? Si la ciencia, en tanto que conocimiento, tiene por meta la verdad y la verdad radica en la oración, entonces la ciencia, en tanto que contexto de conocimientos, es un contexto de oraciones verdaderas. Este contexto se caracteriza porque las oraciones no solamente se ordenan unas junto a otras, sino que se fundamentan mutuamente”: § 10, pág. 59. A continuación aclarará Heidegger que tal definición de “ciencia” puede valer a lo más para la ciencia como “resultado”, que es “lo que se suelta del proceso de fabricación y producción, es la obra que se libera de las operaciones que la producen” (§ 10, pág. 60), pero que no alcanza a la ciencia en su esencia, como proceso de búsqueda de la verdad: “nosotros no queremos el cadáver, no queremos aquello que se transmite de mano en mano y que ya está solidificado, sino que lo que queremos es lo inmediato de la operación y de la actuación misma, de suerte que sea a partir de la esencia del proceso de operación y producción científicas como entendamos en qué sentido y de qué manera el resultado pertenece a la ciencia. Nosotros queremos entender a la ciencia como hallazgo y determinación de la verdad, de suerte que tal comprensión nos acabe aclarando qué tipo de relación guardan con la ciencia los resultados y oraciones, es decir, que *entendamos la ciencia en su esencia*, no como resultado, sino *como obra*, es decir, que entendamos la ciencia en el producirse mismo del actuar científico”: *id.*, § 10, pág. 60, énfasis añadido.

¹⁰⁰ *Ser y Tiempo*, § 4, pág. 34.

¹⁰¹ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 180.

¹⁰² *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 178.

¹⁰³ Escobar, Sara: “Lógos apofántico y apertura al mundo. El carácter derivado de la verdad proposicional en ‘Logik. Die Frage nach der Wahrheit’”, en *Anuario Filosófico*, vol 37, N° 2, (2004), pág. 365.

¹⁰⁴ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 178.

estructura del 'en cuanto' de la interpretación experimenta así una modificación. El 'en cuanto' ya no llega en su función de apropiación hasta una totalidad respeccional. Ha sido apartado de sus posibilidades de articulación de las relaciones remisivas de la significatividad que constituye la circunmundaneidad. El 'en cuanto' queda repelido al plano indiferenciado de lo que sólo está-ahí"¹⁰⁵. En otras palabras, el "en cuanto" apofántico propio del enunciado predicativo *nivela*: en el enunciado "los utensilios... son nivelados como meras cosas presentes, de modo que ya no se diferencian en cuanto a que son utensilios y a que están constituidos para determinadas funciones"¹⁰⁶.

Todo lo anterior va mostrando lo ingenuo que es para Heidegger suponer que sea el enunciado la sede de la verdad: el enunciado depende en su ser de un momento existencial previo, y aquello que vaya a ser enunciado depende del modo como fue comprendido e interpretado un ente. No hay una relación inmediata y directa entre el enunciado predicativo y el ente denotado por el sujeto.

6) El enunciado predicativo teorético como caso-límite de enunciado.

Más aún: Heidegger llega a llamar a los enunciados predicativos teoréticos, por los cuales se ha guiado toda la lógica tradicional, "casos-límite de enunciados"¹⁰⁷. Para la lógica tradicional, el paradigma de enunciado y al cual se han tratado de reducir todos los otros so pena de no ser considerados temas digno del estudio de la lógica son los enunciados predicativos teoréticos de la forma "S es P". Heidegger en cambio objeta que en la circunspección ya se da una interpretación determinativa de los entes intramundanos, la cual, *si se quisiese expresar en forma enunciativa* (porque no es necesario que se haga tal), asumiría formas distintas de las propias del enunciado predicativo del tipo mencionado, v.gr, al referirse a un martillo que se muestra como muy pesado para la labor, "demasiado pesado", o simplemente "¡El otro martillo!".

Los enunciados predicativos teoréticos son casos-límite de enunciado, además, por el hecho de que son *genéticamente los últimos que acontecen*. "Entre la interpretación todavía enteramente encubierta en el comprender de la ocupación y su extrema contrapartida, el enunciado teorético sobre lo que está-ahí, hay múltiples grados intermedios. Enunciados sobre sucesos del mundo circundante, descripción de cosas a la mano, 'informes de situación', registro y fijación de una 'condición fáctica', descripción de un estado de cosas, narración de lo acaecido. Estas 'proposiciones' no se dejan reducir sin tergiversación esencial de su sentido, a proposiciones enunciativas teoréticas. Tienen su 'origen', al igual que éstas, en la interpretación circunspectiva"¹⁰⁸.

Para la "aparición" del enunciado teorético es necesario que se produzca una

¹⁰⁵ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 181.

¹⁰⁶ *Lógica*, § 12, pág. 132.

¹⁰⁷ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 180.

¹⁰⁸ *Ser y Tiempo*, § 33, págs. 181-182.

mutación tanto en el modo de ser del Dasein, que pasa a ser en el modo contemplativo y, consiguientemente, su visión se transforma en el puro mirar-hacia, como, correlativamente, en la comprensión del ser del ente, que pasa a ser comprendido como meramente estando-ahí. Si un útil se vuelve “objeto’ de un enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El *con-qué –de carácter a la mano-* del habérselas o del quehacer, se convierte en un ‘*acerca-de-qué*’ del enunciado mostrativo. La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo a la mano. *Por medio* de la mirada contemplativa y *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso del descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado como estando-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como las *propiedades*”¹⁰⁹.

Nótese que el descubrir enunciante abre, es decir, hace presente en el horizonte aspectos del ente antes ocultos: las *propiedades*. Por ende, un enunciado, así como oculta determinados aspectos de un ente, asimismo descubre otros antes ocultos. Lo cual implica que el primer descubrir originario, el propio del trato directo con las cosas, aun siendo primario, está radicalmente imposibilitado de descubrir ciertos aspectos de las cosas. De ahí que el mismo *dinamismo del descubrir* lleve a modificar la visión cuando el Dasein necesita descubrir aspectos ocultos a la circunspección, a saber, las *propiedades*. Así expresa Heidegger que “¿qué sucede ahora con el enunciado? En éste, el ‘con qué’ del ‘tener que ver con’ pasa a ser el ‘acerca de qué’ de un mostrar. Este mostrar, considerado ontológicamente, es también un ‘tener que ver con’, que interpretaremos más detenidamente. En cualquier caso, un mostrar en el que ha de hacerse visible el ‘con qué’ ya comprendido y descubierto en la comprensión. Es decir, *lo ya descubierto ha de seguir descubriéndose*, o sea, un ‘tener que ver con’ cuyo procurar procura justamente un descubrir: *él mismo es un descubrir*”¹¹⁰. Vale decir: el enunciar como modo de ser del Dasein es un descubrir, fundado en otro descubrir. Es un *desarrollo de un descubrir más radical*. El enunciar como descubrir es el último momento genético del dinamismo del descubrir fundado en la aperturidad del Dasein.

Más aún, puede haber proposiciones que compartan la misma estructura gramatical (la forma “S es P”) que las proposiciones teoréticas y, sin embargo, ser de una naturaleza totalmente distinta: “Si mientras escribo dijera: ‘la tiza es demasiado dura’ o ‘es demasiado arenosa’, o algo por el estilo, entonces estaría haciendo un enunciado *dentro* del cumplir una función, dentro del escribir, un enunciado que yo no podría interpretar en modo alguno. Este enunciado: ‘la tiza es demasiado arenosa’, no es sólo una determinación de la tiza, sino a su vez una interpretación de mi conducta y de mi no poder conducirme, de no poder escribir ‘correctamente’. En este enunciado no quiero determinar esta cosa que tengo en la mano como algo que tiene la propiedad de lo duro o de lo arenoso, sino que con él quiero decir que me *obstaculiza* al escribir. Es decir, el enunciado se refiere interpretativamente a la conducta de escribir, es decir, al trato primario del propio escribir, es decir, es un enunciado como interpretación del ‘ser en’ en

¹⁰⁹ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 181.

¹¹⁰ *Lógica*, § 12, pág. 128, énfasis añadidos.

tanto que 'ser cabe'. El 'cabe' necesariamente se lo comprende también al cumplir la función, es más, yo vivo absorbido en ello"¹¹¹.

7) Carácter ocultante de los enunciados predicativos:

Si bien el enunciado es un modo de descubrir, a saber, de las propiedades, el enunciado no sólo descubre, sino que también oculta, y precisamente oculta todo aquello que debió ser puesto entre paréntesis respecto del ente mentado en el enunciado: "Pero merced a esta tematización de lo originalmente utilizado como una mera cosa presente, el carácter original de ser del objeto, de la tiza, es ocultado a su vez en la medida en que ya no existe inmediatamente como utensilio, sino como mera cosa presente en que yo constato una *propiedad* y se la atribuyo, de modo que en la propia atribución determino la cosa"¹¹². Este *ocultar* del enunciado debe distinguirse del *no desocultar* correspondiente al hecho de la finitud del conocimiento humano. Dada esta finitud y el perspectivismo propio de la gnoseología heideggeriana, ningún enunciar descubridor podrá desocultar todas las propiedades de un ente. Siempre será posible hacer ulteriores enunciados sobre el mismo, enunciados que a su vez determinarán de modo más preciso a dicho ente. En este sentido, todo enunciado, a la par que desoculta algunas propiedades –las que aparecen representadas por el sujeto en la oración–, *no desoculta* otras tantas. Pero dichas propiedades siguen estando-ahí, pudiendo ser desocultadas en enunciados posteriores.

Este *no desocultar* no es lo mismo que el *ocultar* inherente al enunciado predicativo *teorético*: aquí se trata de caracteres del ente no descubribles en principio por tal enunciar, por cuanto se refieren a aquello que el enunciar como modo de ser descubridor hubo de poner entre paréntesis para hacerse posible como modo de ser: el enunciar no puede descubrir el "carácter original de ser del objeto", en el caso de la tiza, su instrumentalidad. Ese carácter original sólo se descubre existencialmente en la circunspección.

Aclaremos que ese ocultar es propio del enunciado predicativo teorético, porque evidentemente que un enunciado como "¡el otro martillo!" o "¡qué martillo más bueno!" sí descubre un ente en su instrumentalidad.

C) Síntesis del capítulo:

El análisis del existente humano es el punto de partida de la ontología heideggeriana, cuyo método es el fenomenológico. Tal existente no se muestra como un sujeto cognoscente o una conciencia o autoconciencia aislada, sino como un ente esencialmente referido a un mundo, en el cual comparecen entes que él descubre. Su

¹¹¹ *Lógica*, § 12, pág. 131.

¹¹² *Lógica*, § 12, pág. 132.

constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, que puede asumir diversos modos, uno de los cuales es el del conocer. La estructura del Dasein que permite abrir un mundo es la aperturidad, constituida por tres momentos cooriginarios: comprensión, disposición afectiva y discurso. En la comprensión se da el ser, y en la interpretación se determina un ente como algo. El enunciado predicativo es él mismo un modo de descubrir derivado y múltiplemente fundado.

IV.- Verdad en sentido originario

A) Verdad 1: la verdad del enunciado predicativo.

Se vio que el enunciado es un fenómeno derivado. Por él se ha guiado la visión tradicional, considerándolo el portador de esa "propiedad" que es la verdad.

Pues bien: Heidegger no negará que pueda haber verdad en el enunciado predicativo. Sería absurdo hacer tal: ello equivaldría a decir que no existen ni pueden existir enunciados verdaderos.

Más bien, el enunciar es él mismo un modo de descubrir, de ahí que pueda ser verdadero. A esta verdad del enunciado, considerada la única por la teoría tradicional, la llamaremos verdad-1 (V1).

Sin embargo, ella no es la verdad radical ni originaria. Tal será la verdad como desocultamiento.

B) Verdad 2: el desocultamiento.

Si se recuerda, lo que Heidegger entiende por “esencia de la verdad” es “lo que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad”¹¹³. Pues bien: toda verdad en general es desocultamiento: tanto la verdad del enunciado¹¹⁴, como el estado de descubrimiento de los entes intramundanos, como la misma aperturidad del Dasein, la cual no es más que el desocultamiento de la propia existencia. Puede decirse así que *la esencia de la verdad es el desocultamiento*¹¹⁵.

Es conocido que Heidegger obtiene el concepto mismo de verdad como desocultamiento de lo que considera la intuición primigenia de los griegos relativa a qué sea la verdad, intuición manifestada de modo prerreflexivo en la composición misma del término utilizado por ellos para designar “verdad”, a saber, *aletheia*, término compuesto por una alfa *privativa* y un derivado del verbo *lethein* –forma paralela de *lanthanein*–, que significa “ocultar”, “olvidar”. La verdad, como habrían captado los griegos, es esencialmente un arrancar al olvido, quitar el velo; en una palabra: desocultar. Así expresa en un curso de 1931/1932 sobre la “República” y el “Teeteto” de Platón que “los griegos entendían lo que nosotros llamamos verdadero, como lo no-oculto, lo ya no más oculto; lo que se encuentra *sin* velo, por tanto, aquello a lo que se le ha quitado el velo, por decirlo así, se le ha robado. Lo verdadero es, por lo tanto, para los griegos algo que otra cosa ya no tiene en sí, de lo que se ha liberado (*davon befreit ist*), precisamente el velo. De ahí que la expresión griega para verdad tenga, según su estructura significativa y también según su estructura literal, un contenido radicalmente distinto al de nuestra palabra alemana ‘verdad’ y característicamente también que la expresión latina ‘veritas’. Es una expresión privativa”¹¹⁶.

Este desocultamiento varía de acuerdo al ente desocultado: si se trata de un ente intramundano, Heidegger la llama “descubrimiento”. El desocultamiento de la propia existencia se llama “aperturidad”¹¹⁷.

¹¹³ De la Esencia de la Verdad, pág. 151.

¹¹⁴ Por ende, la verdad-1 es un modo de la verdad-2.

¹¹⁵ En *De la esencia de la verdad* se refiere a este desocultamiento como un “liberar”, de modo que el desocultar es un liberar al ente, entendiendo este “liberar” como un “dejar ser al ente”. De ahí que pueda decir que “la esencia de la verdad es la libertad”. Lo mismo dirá en el curso de 1931/1932 homónimo a la conferencia citada. Cfr, texto citado en nota siguiente, en el cual se dice que cuando a un ente se le quita el velo, tal ente es “liberado” (*befreit ist*). Nosotros hablaremos, simplemente, de “desocultamiento” y “desocultar”, terminología utilizada en *Ser y Tiempo*.

¹¹⁶ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, págs. 10-11, volumen 34 de la edición integral.

¹¹⁷ Esta distinción la hace en *Introducción a la Filosofía*. Cfr, entre otros, § 16, pág. 141: “Y el desocultamiento de la existencia o Dasein es lo que llamamos aperturidad (*Erschlossenheit*), a diferencia del desocultamiento de las cosas, que es lo que llamamos el estado de descubiertas de éstas (*Entdecktheit*)”. Modificamos ligeramente la traducción de Jiménez Redondo.

C) Verdad 3: el descubrimiento del ente intramundano.

El desocultamiento del ente que está-ahí y que está-a-la-mano recibe el nombre de “descubrimiento” o “estado de descubierto” (*Entdecktheit*): si todo enunciado presupone un estar al descubierto del ente, y todo ente es sólo descubierto por el Dasein, debe reconocerse que verdadero será antes el ente desoculto que el enunciado que verse sobre él. *Esta verdad corresponde al ente*, no es propiedad del conocimiento, juicio, proposición o del acto de juzgar. Más bien funda las verdades propias de éstos últimos.

Sin embargo, si bien esta verdad corresponde al ente, no es una *propiedad* del mismo. Heidegger claramente señala en “Introducción a la Filosofía” que ella no es parte de la *esencia* de tal ente: “si tuviésemos que decir lo que una tiza es, seguro que en esa definición no entraría el venimos ésta desoculta. La tiza no es algo que necesariamente tenga que estar desoculto, su esencia le permite estar también oculta; el desocultamiento no es determinación alguna de la esencia de la tiza como tiza y tampoco del borrador como borrador”¹¹⁸. Y, en un párrafo que es capital para lo que nos ocupa, agrega que “consideremos alguna piedra en algún sitio, por ejemplo, en un barranco que nunca ha sido pisado por pie de hombre, entonces este ente, digámoslo así, está ahí-delante, lo hay, como aquello que él es y tal como lo es sin necesidad de haber sido arrancado en ningún momento de su ocultamiento, es decir, sin estar desoculto, más aún: sin verse siquiera afectado por cosa tal como ocultamiento o desocultamiento... *El desocultamiento no es ninguna determinación esencial de las cosas, es decir, de lo que está ahí-delante*. Por eso no podemos decir: el desocultamiento (la verdad) ‘pertenece’ a lo que está ahí-delante, sino solamente: el desocultamiento (la verdad) *conviene o adviene* a lo que está ahí-delante o puede convenirle o advenirle”¹¹⁹.

Sin embargo, Heidegger sostiene que ello acontece sólo con los entes que están-ahí: los útiles deben estar necesariamente desocultos para ser útiles: *res* y *utensilia* “representan distintas formas de ser, que también se comportan diversamente en lo que se refiere a su verdad. Pues resulta que (al cabo) a lo *zuhanden*, a los *utensilia*, a lo a la mano, conviene necesariamente la verdad; a lo que simplemente figura ahí delante, a la *res*, a lo que figura entre las cosas que hay pero no en el sentido de utensilio o instrumento, es decir, a lo que llamamos lo *Vorhanden*, no tiene por qué convenirle o advenirle necesariamente. Este necesario convenir del desocultamiento en el caso de lo *Zuhanden*, en el caso de lo a-mano, y este sólo posible convenir del desocultamiento en el caso de lo que figura ahí delante, en el caso de la *res*, de lo *Vorhanden*, han de distinguirse, sin embargo, claramente del pertenecer la verdad a la existencia o Dasein”¹²⁰.

En síntesis: la verdad corresponde antes al ente descubierto que al enunciado que

¹¹⁸ *Introducción a la Filosofía*, § 14, pág. 119.

¹¹⁹ *Introducción a la Filosofía*, § 14, pág. 120, énfasis añadidos.

versa sobre él –enunciado que, según se vio, es él mismo un modo de descubrir-. Dicha verdad en tanto descubrimiento adviene o adviene a los entes que están-ahí, y se da necesariamente en los entes que están-a-la-mano. Heidegger no se pronuncia sobre si ella conviene o pertenece a la esencia de los entes que tienen otro modo de ser, pero me parece que debería decir que adviene a los entes que existen, viven y subsisten¹²¹.

Esta verdad del ente como desoculto es *compartida*, no propiedad de un Dasein aislado, y ello aún cuando fácticamente el Dasein se encuentre solo. Ello se debe al carácter de *coexistente* del Dasein. La idea de una verdad absolutamente individual es absurda.

D) Verdad 4: la aperturidad del Dasein

La esencia de la verdad es el desocultamiento. Según se expresó, dicho desocultamiento varía de acuerdo al modo de ser del ente desocultado. El desocultamiento de la propia existencia se llama “aperturidad”. De ella ya se trató en el capítulo anterior, por lo que nos remitimos a lo allí tratado en cuanto a las características de dicha aperturidad. Resta sí decir lo siguiente: como se dijo, la aperturidad se encuentra constituida por tres estructuras existenciales cooriginarias: comprensión, disposición afectiva y habla. De ahí que *las tres sean necesarias para este darse originario de la verdad*. No hay verdad con una sola o dos de las tres (no puede darse jamás la una sin las otras)¹²².

Este tipo de verdad es la más originaria, porque funda cualquier otro posible desocultar. “Ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma de ser del Dasein. Aquello que hace posible este descubrir mismo necesariamente deberá ser llamado ‘verdadero’ en un sentido más originario. *Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad*”¹²³. Este párrafo es de una importancia extraordinaria para el tema que nos

¹²⁰ *Introducción a la Filosofía*, § 14, pág. 121. Nótese el uso de los términos “necesario” y “posible”, correspondiente totalmente al de la lógica tradicional.

¹²¹ Si concebimos el modo de ser artístico como diferente de los anteriores, es discutible si le es esencial el ser desoculta. Es claro que tal verdad adviene al menos a alguno de los entes que subsisten: cfr, el texto sobre la subsistencia eterna del contenido de las leyes de Newton en nota 159 infra.

¹²² En el mismo sentido, Acevedo, Jorge: “Doce tesis acerca de la Verdad. Heidegger” en *La lámpara de Diógenes*, Nº 12 y 13, vol 7, enero-junio 2006/julio-diciembre 2006, pág. 10: “Y el comprender, *tomado aisladamente*, tampoco sería ‘el lugar’ de la verdad. Consideremos que, por ejemplo, la disposición afectiva, el encontrarse o talante también abre (o cierra)”. Sin embargo, en cuanto al fenómeno de la verdad, de los tres momentos de la aperturidad, Heidegger asigna una particular importancia a la *comprensión*: Así, al tratar sobre la copertenencia entre verdad y ser, se pregunta retóricamente si “es posible mostrar, *a partir de la comprensión del ser*, la razón por la cual el ser va necesariamente junto con la verdad, y ésta con aquél”: *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 234 (énfasis añadido).

¹²³ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 240.

ocupa: Heidegger expresa que, dado que el Dasein es un ente que descubre –en el sentido de que es el ente que patentiza el ser de los otros entes, lo cual acontece en la comprensión del ser de éstos-, y llamamos ser-verdadero a tal descubrir –habría que crear el neologismo “verdaderizar”, correspondiente parcialmente al griego *aletheuein*-, y además hay estructuras existenciales en el Dasein que posibilitan y fundan tal verdaderizar, *entonces* debe llamarse “verdaderas” o, más bien, “verdad” en un sentido más originario a tales estructuras. Verdad en sentido original será aquella estructura existencial del Dasein que permita el descubrir los entes dentro del horizonte de un mundo, así como todas las determinaciones y modalizaciones posteriores posibles de tal descubrir (v.gr, el realizar enunciados predicativos sobre tales entes, enunciados que, como se vio, son ellos mismos modos de patentizar el ser de los entes por ellos mentados). Esa estructura existencial radical es la *apertura* de la existencia humana.

Se corrobora, entonces, algo ya mencionado en el capítulo II respecto a una nota que Heidegger asigna a lo esencial: esencial es *lo originario*, vale decir, lo *radical*, en el más propio sentido etimológico de radical: lo que se encuentra en la raíz, *lo que posibilita algo posterior*¹²⁴.

“Verdadero”, así, en sentido originario –y por tanto, esencial- es el Dasein *en cuanto aperiente*, aperiente de su propio ser, del mundo y del ser de los otros entes. “Verdad” en sentido originario es la apertura del Dasein: “La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* –estando ya en un mundo- en medio del ente intramundano, implica la apertura del Dasein. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *apertura* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad... En tanto que el Dasein es esencialmente su apertura, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein es ‘en la verdad’*. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado ‘en toda la verdad’, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la apertura de su ser más propio”¹²⁵.

En cuanto la apertura descubridora del Dasein es la verdad originaria, y en tanto el Dasein siempre está abierto, se sigue que “el término verdad designa un existencial”¹²⁶

Si se recuerda que la apertura está compuesta por comprender, disposición

¹²⁴ Cfr, II, B, D. Así también en *De la Esencia de la Verdad*, pág. 157: “si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter [el carácter abierto del comportarse], entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria”. En el mismo sentido, Richardson, comendando la conferencia *De la Esencia de la Verdad*, expone que “the author, in his introduction, sets down as his purpose to determine what it is that characterizes every type of ‘truth’ as truth, but in the course of the exposition explains more clearly that by ‘essence’ he understands the ‘ground of inner possibility’”: Richardson S.J., William J: *Heidegger. Through Phenomenology to thought*, Fordham University Press, New York, 2003, pág. 213.

¹²⁵ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 241.

¹²⁶ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 246.

afectiva y discurso, y que este último no necesita exteriorizarse ¹²⁷ –el callar es un modo del discurso–, se sigue la capital conclusión de que *puede haber verdad –en tanto aperturidad– sin que haya lenguaje*, vale decir, sin que haya oraciones, algo inconcebible para la teoría tradicional.

Ahora bien: aun cuando la aperturidad es la verdad originaria, ella misma no es incompatible con la alienación. La aperturidad, en cuanto constitutivo primario de la constitución del estar-en-el-mundo, existe con cada Dasein, incluso cuando éste vive bajo el dominio del uno, cuando se comprende a partir del estado interpretativo público. Dicho estar dominado por el uno es una *alienación*. De ahí que, aunque parezca paradójal, verdad originaria y alienación no son términos incompatibles en Heidegger.

Tan abierto y aperiente es el Dasein alienado como aquél que se ha liberado del dominio del uno. La aperturidad puede modalizarse en sus modos propio e impropio.

E) Verdad 5: La resolución (*Entschlossenheit*).

La aperturidad, como verdad originaria, es susceptible de una determinación ulterior: ella puede modalizarse en los modos propio e impropio: ello se debe a que la aperturidad, en cuanto posibilita la comprensión del ser, posibilita los modos de ser propio e impropio del Dasein. El primero acontece cuando el Dasein se comprende a partir del “mundo” –es decir, desde el conjunto de los entes que forman lo que llamamos normalmente “mundo”– o desde los otros; el segundo, cuando lo hace desde sí mismo. “Esta aperturidad *propia* muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad. La aperturidad más originaria, vale decir, la más *propia*, en la que el Dasein puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia*” ¹²⁸ .

Tan abierto se encuentra quien es en el modo de la impropiedad como aquél que comprende su ser desde sí mismo. Ambos, evidentemente, comparten la estructura formal de la aperturidad. Sin embargo, dicha estructura formal, en cuanto es modalizada de modos muy distintos, abrirá el mundo, el propio ser y el de los entes intramundanos también de modo muy distinto. La existencia propia requiere una aperturidad propia, la cual es la *verdad de la existencia*. Es una modalización de la verdad originaria. Como tal, es contingente y no necesaria, a diferencia de la aperturidad, que necesariamente se presupone a todo modo de ser, comportamiento y, consiguientemente, a todo conocer del Dasein. Por ello puede decir Heidegger que “con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de *propia* es la más originaria del Dasein” ¹²⁹ .

“Ahora bien, esta aperturidad propia modifica entonces cooriginariamente el estar-al-descubierto del ‘mundo’, en ella fundado, y la aperturidad de la

¹²⁷ Cfr. IV, B, 2.

¹²⁸ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 242.

¹²⁹ *Ser y Tiempo*, § 60, pág. 315.

coexistencia de los otros. Esto no significa que el ‘mundo’ a la mano se vuelva ‘otro en su contenido’, que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente, y sin embargo el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano y el coestar solícito con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo”¹³⁰.

En breve: la aperturidad (propia) es el modo propio de estar-en-el-mundo. Aquí se manifiesta del modo más nítido la copertenencia de verdad y existencia.

¿Cómo se produce la resolución, esta liberación de la alienación del Dasein? Se produce cuando éste decide responder el llamado de la conciencia. De ese modo, en el estado de resuelto, el Dasein se sustrae al poder del uno, al dominio del estado interpretativo público, y, consiguientemente, en tal estado de resuelto, se modalizan los momentos de la aperturidad: el comprender deviene el proyectarse en el más propio ser-culpable, el estado de ánimo correspondiente es el de la angustia, el discurso acontece en el modo del callar –el “discurso originario”-.

F) Multivocidad del término “verdad”.

De todo lo anterior podemos sacar una conclusión importantísima: el término “verdad” o “verdadero” es multívoco, es decir, tiene muchos sentidos. Se predica tanto del enunciado, como del ente, como de la aperturidad del Dasein, y como de ésta en su modo propio. De ahí que sea necesario distinguir cuidadosamente a qué sentido de “verdad” se refiere Heidegger en cada contexto, de lo contrario se caerá en inevitables confusiones. Por ello, en aras de la claridad, hemos numerado los distintos sentidos del término.

G) Carácter derivado de la versión tradicional (V1).

¿Y qué sucede ahora con la definición tradicional de verdad: “*adaequatio intellectus et rei*”? Ya se vio que Heidegger niega que tal definición denote la verdad originaria o la esencia de la verdad. Pero, como también se vio, no niega que, dentro de cierto ámbito, la concepción tradicional sea correcta, vale decir, que existan enunciados verdaderos y, por ende, pueda hablarse de verdad de los enunciados.

Sin embargo, ella sólo rige respecto del conocimiento, el cual es sólo un modo del descubrir del Dasein. Sólo en este modo de ser-descubridor el Dasein emite enunciados predicativos teóricos del tipo considerados como sede de la verdad por la concepción tradicional, v.gr, “el martillo es pesado” o, por poner un ejemplo propio de las ciencias, “el agua hierve a 100°”.

Además, aun tales enunciados son fenómenos múltiplemente fundados, según se

¹³⁰ *Ser y Tiempo*, § 60, pág. 315.

vio. Heidegger resume así tal fundamentación múltiple: “El enunciado y la estructura del enunciado, vale decir, el ‘en cuanto’ apofántico, están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación, esto es, en el ‘en cuanto’ hermenéutico, y, más originariamente aún, en el comprender y en la aperturidad del Dasein”.¹³¹

De ahí que “el enunciado no sólo no es el ‘lugar’ primario de la verdad, sino que, *a/ revés*, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la *aperturidad* del Dasein. La ‘verdad’ más originaria es el ‘lugar’ del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores)”¹³².

H) Negación de las verdades en sí o eternas.

De todo lo anterior se sigue que debe negarse la existencia de verdades eternas o “en sí”, al margen de cualquier descubrimiento del Dasein. La teoría tradicional estaba obligada a sostener la existencia de verdades en sí cuya sede es el enunciado, verdades respecto de las cuales les era accidental el ser pensadas o no. Ello es particularmente patente en la versión husserliana –y fregeana- del problema: la sede de la verdad no es el juicio, sino el contenido del juicio. Al contenido del juicio –el sentido de éste- le es indiferente el que se realice un acto judicativo: el sentido del juicio continúa siendo el mismo, y subsiste siempre al margen de cualquier operación cognoscitiva humana. El sentido de un juicio verdadero –esto es, que reproduce adecuadamente un estado de cosas- permanece eternamente válido.

Heidegger claramente no puede aceptar que existan verdades en sí al margen del Dasein, y ello simplemente porque ninguno de los sentidos de “verdad” puede darse sin el Dasein. Sin Dasein no puede haber ni aperturidad (V4), ni estado de descubrimiento de los entes (V2), ni enunciado predicativo (V1), el cual no es más que un modo de descubrir, ni aun menos resolución (V5). Por ende, sin Dasein no hay verdad alguna, y ello, en último término, por cuanto la verdad es un existencial¹³³.

Pero: ¿qué pasa con las verdades de la lógica y de la matemática? Tradicionalmente ellas han sido consideradas como el paradigma de las proposiciones eternamente válidas. Que “ $2+2=4$ ” parece ser válido en sí mismo, sea que lo descubra un Dasein o no.

Ejemplo: Frege, quien, después de reconocer que existen representaciones y cosas del mundo exterior, expresa que “hay que reconocer un tercer dominio. Lo que a éste pertenece coincide con las representaciones en que no puede ser percibido por los

¹³¹ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 243.

¹³² *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 246.

¹³³ Sin embargo, esta aserción de la no existencia de verdades en sí no es incompatible con un realismo. Cfr, infra IV,L.

sentidos, con las cosas en cambio coincide en que no requiere un portador a cuyos contenidos de conciencia pertenezca. Por lo tanto el pensamiento que expresamos, por ejemplo en el teorema de Pitágoras es intemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo estime verdadero o no. No requiere de un portador. Es verdadero, pero no desde que fue descubierto, al igual que un planeta que antes de haber sido visto por alguien estaba ya en interacción con otros planetas”¹³⁴.

Sin embargo, Heidegger niega incluso aquello: “el ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein es. Las leyes de Newton, el principio de contradicción y, en general, toda verdad, sólo son verdaderas mientras el Dasein es. Antes que hubiera algún Dasein y después que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso, la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede ser*. Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas, no eran ‘verdaderas’; de lo cual no se sigue que fueran falsas, ni mucho menos que se volverían falsas si ya no fuera ópticamente posible ningún estar al descubierto”¹³⁵.

Y a continuación viene un párrafo capital: “que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein. Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes. Esta forma de descubrir es el modo de ser de la ‘verdad’”¹³⁶.

Y agrega: “La afirmación de ‘verdades eternas’ y la confusión de un sujeto absoluto idealizado con la ‘idealidad’ del Dasein fenoménicamente fundada, son restos de teología cristiana que hasta ahora no han sido plenamente erradicados de la problemática filosófica”^{137 138}.

¹³⁴ Frege, Gottlob: “El pensamiento”, en *íd, Siete escritos sobre lógica y semántica*, Edeval, Valparaíso, 1972, pág. 122, traducción de Alfonso Gómez-Lobo. En adelante, *El pensamiento*. En nota al pie agrega, “Uno ve una cosa, tiene una representación, capta o piensa un pensamiento. Cuando uno capta o piensa un pensamiento, no lo crea sino que entra en una cierta relación con este pensamiento que ya existía antes, relación que es distinta de la relación de ver una cosa o de tener una representación”.

¹³⁵ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 246-7.

¹³⁶ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 247. No podemos dejar de hacer notar la paradoja que se sigue de lo que parece expresarse aquí: que puede haber ente sin que haya Dasein. El ente que las leyes de Newton muestran *era* antes de ser ellas verdaderas, lo cual equivale a decir que era antes de ser comprendido por el Dasein, dada la vinculación necesaria entre verdad y comprensión. *Eso significa sostener que puede haber ente –mas no ser- sin el Dasein*. Es lo que parece sostener Heidegger también en el párrafo siguiente: “Ser –no el ente- sólo lo ‘hay’ en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein y en la medida en que es. Ser y verdad ‘son’ cooriginarios”: § 44, pág. 249. Así, ser y verdad sólo los hay cuando hay Dasein. Ente puede haberlo sin Dasein. Ignoro cómo puede sostenerse que pueda haber ente sin Dasein, dado que: a) ser no hay sin Dasein y b) ente es el participio de ser. Pareciera un lapsus de Heidegger. Se tratará más extensamente sobre esto en el acápite que dedicamos al realismo de Heidegger (*infra*, IV, L).

¹³⁸ Sin embargo, para una radical coincidencia con Frege relativa a la eternidad de la subsistencia del *contenido* de lo verdadero, cfr. IV,L.

I) Crítica al escepticismo.

De la concepción de la verdad como aperturidad se sigue la imposibilidad de cualquier escepticismo. Es imposible negar que exista verdad simplemente porque ésta es un existencial. Por ende, se da *necesariamente* junto con el Dasein. Éste siempre abre un mundo y los entes intramundanos a partir de aquél.

Heidegger considera que la refutación usual del escepticismo “se queda a medio camino”¹³⁹, precisamente por orientarse a partir de la verdad del enunciado: “lo que ella muestra en una argumentación formal es solamente que cuando se juzga, se presupone la verdad. Es la apelación al hecho de que la ‘verdad’ es inherente al enunciado, y de que el mostrar es, por su sentido mismo, un descubrir. Pero *queda sin aclarar por qué* tiene que ser así, cuál es la razón ontológica de esta necesaria conexión de ser entre el enunciado y la verdad”¹⁴⁰.

La radical inherencia de la verdad como aperturidad al Dasein permite entender que, mientras haya Dasein, habrá verdad. Por ende el escepticismo es imposible. Para negar genuinamente la existencia de la verdad, debiera negarse la existencia del Dasein. De ahí que el único genuino escéptico es el suicida: “el escéptico si fácticamente es en el modo de la negación de la verdad, *tampoco necesita* ser refutado. En la medida en que él es y se ha comprendido en este ser, habrá extinguido, en la desesperación del suicidio, el Dasein y, por ende, la verdad”¹⁴¹.

J) Certeza y Verdad

¹³⁷ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 249. La afirmación de Heidegger es extraordinariamente interesante, por cuanto nos obliga a redatar la fecha del nacimiento de Jesucristo hacia aproximadamente el siglo IV a.C., a fin de que podamos considerar que Aristóteles, que claramente sostenía la existencia de verdades eternas, pueda ser considerado como influenciado por la teología cristiana. Cfr, *Metafísica*, II, 993b20 y siguientes: “Es correcto que la filosofía se denomine ‘ciencia de la verdad’... Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas... Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores [a ella]. Y de ahí que, necesariamente, son *eternamente verdaderos* en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. [En efecto, [tales principios] no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien ellos [son causa] del ser de las demás cosas]. Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser”, énfasis añadido. Se ocupa la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

¹³⁹ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 248.

¹⁴⁰ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 248.

¹⁴¹ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 248.

Alasdair MacIntyre sostiene que en la Modernidad se produjo un cambio de paradigma: del paradigma de la verdad se pasó al paradigma de la certeza: ya no se buscó primariamente qué sea lo verdadero, sino se preguntó de qué cosas podemos estar ciertos. Heidegger, sin embargo, pretende vincular ambos términos, “certeza” y “verdad”, originariamente: “Estar-cierto de un ente significa: *tenerlo* por verdadero en tanto que él es verdadero. Ahora bien, verdad significa el estar-al-descubierto de ente. Pero todo estar-al-descubierto se funda ontológicamente en la verdad más originaria, en la aperturidad del Dasein. El Dasein, en cuanto ente abierto-aperiente y descubridor, está esencialmente ‘en la verdad’. *Ahora bien, la certeza se funda en la verdad o pertenece cooriginariamente a ella*”¹⁴².

En consecuencia, “la suficiencia del tener-por-verdadero se mide por la pretensión de verdad a la cual él pertenece. Esta pretensión de verdad toma su justificación del modo de ser del ente que se trata de abrir y de la dirección del abrir mismo. Con la diversidad de los entes y según la tendencia que guía el abrir y el alcance de éste, cambia el tipo de verdad y con ello también la certeza”¹⁴³. De ahí que la pretensión de certeza se modaliza tanto como la verdad, en tanto *aquella depende de ésta*¹⁴⁴.

K) La no-Verdad.

Como se expresó anteriormente, “verdad” tiene múltiples sentidos en Heidegger. Por ello se ha de ser cuidadoso al tratar el tema del error, por cuanto, a cada sentido del término

¹⁴² *Ser y Tiempo*, § 52, pág. 276.

¹⁴³ *Ser y Tiempo*, § 52, pág. 276. No podemos dejar de plantear el siguiente problema: ¿cuál es la pretensión de verdad y, por ende, de certeza que tiene la ontología fundamental de Heidegger? Aristóteles, que era extraordinariamente consciente del problema (cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094 b 15: “Nos contentaremos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales”, ocupamos la traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970), y captando que no podía dejar margen alguno de incerteza en los fundamentos de su metafísica, sostenía que la metafísica, por ser saber eminente, tiene la máxima certeza. Ello se deriva de su doctrina de los tres grados de abstracción. Nos parece que Heidegger debiera sostener lo mismo: asignarle a su ontología fundamental un grado de certeza al menos no menor al pretendido por las matemáticas. Más aún: Heidegger sostiene expresamente que el conocimiento teórico *de lo que está-ahí* alcanza una “certeza apodíctica” [Tratando sobre la disposición afectiva en tanto aperturidad, expresa que “desde un punto de vista ontológico-existencial no hay el menor derecho para rebajar la ‘evidencia’ de la disposición afectiva, midiéndola por la certeza apodíctica propia del conocimiento teórico de lo que simplemente está-ahí”: *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 160]. Es obvio que “Ser y Tiempo” es conocimiento teórico, pero no de lo que está-ahí. Si bien es cierto que ello no implica que la certeza alcanzada por su ontología fundamental *no* sea apodíctica (decir ello, sería caer en la falacia de negación del antecedente: en efecto, Heidegger sostiene que el conocimiento teórico de lo que está ahí implica certeza apodíctica; de la negación del antecedente [el conocimiento teórico de lo que está ahí] no se sigue necesariamente la negación del consecuente), lo cierto es que en ningún momento de “Ser y Tiempo” se fundamenta tal certeza. Sin embargo, sería absurdo que Heidegger le reconozca certeza apodíctica a determinados conocimientos, y no a la ontología fundamental, que estudia las condiciones a priori de posibilidades de cualquier modo de ser del Dasein, incluyendo el conocimiento como modo del estar-en.

“verdad”, corresponderá un contrario, pero no se puede predicar de todos dichos contrarios el que sean “errores” o “falsedades”¹⁴⁵.

Lo anterior es particularmente importante, por cuanto Heidegger expresa en múltiples ocasiones que “el Dasein está en la no-verdad”, que “todo desocultamiento implica un ocultamiento”, y proposiciones por el estilo. Si no se distingue a qué sentido de verdad se opone “no verdad” u “ocultamiento”, se seguiría que el Dasein está siempre en el error, y que todo descubrimiento es falso (v.gr, que como esta tesis no puede descubrir todo lo presente en el texto, ella sería entera falsa), lo cual es absurdo.

Heidegger es extremadamente ambiguo e impreciso al tratar el tema de la falsedad en relación con el ocultamiento. Así expresa que el Dasein se encuentra originariamente tanto en la verdad como en la no-verdad. Sin embargo, al hacer tal, no quiere decir que el Dasein se encuentra originariamente tanto en la verdad como en el error. El error en sentido propio es un encubrir algo que ya ha sido descubierto.

Por ende, si antes se hicieron distinciones en el concepto de verdad, dada la multivocidad del término, deben hacerse ahora también, a fin de aclarar los sentidos de la no-verdad.

Debe decirse, por consiguiente, lo siguiente: la no-verdad, entendida como *no desocultar*, se debe a la *finitud* del Dasein. Podemos llamar a esta no-verdad como no-desocultar “no-V1”. Esta no-V1 es inherente al Dasein, dado que éste es esencialmente finito. Nunca, por ende, podrá salir de este estado de no-V1.

Existe además una segunda forma de no-verdad, que para Heidegger se debe a la caída del Dasein y a su sujeción a lo dictado por el estado interpretativo público. A esta no-verdad se refiere en el parágrafo 44 de “Ser y Tiempo”, cuando expresa que “el absorberse en el uno significa el dominio del estado interpretativo público. Lo descubierto y lo abierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción que resultan de la

¹⁴⁴ Esto es particularmente importante para la filosofía de las ciencias. Una “filosofía de las ciencias” heideggeriana no le negaría carácter científico a disciplinas cuyos resultados no puedan ser verificados empíricamente, o que no pudiera ser matematizada o siquiera formalizada. Para Heidegger, no es esencial a la ciencia la exactitud matemática. La posibilidad de matematizar una ciencia depende enteramente de su objeto: “Pero la exactitud descansa en el carácter matemático de la correspondiente ciencia. Este carácter matemático no es, empero, algo que simplemente se le pueda imponer a una ciencia porque uno se haya propuesto desarrollarla como una ciencia exacta. Lo que en la correspondiente ciencia haya de convertirse en objeto tiene que empezar por sí mismo permitiendo una determinabilidad matemática o rechazándola”: *Introducción a la Filosofía*, § 9, pág. 56. De ahí que, refiriéndose al “rigor” como característica de la ciencia, Heidegger niegue que tal “rigor” sea, sin más, sinónimo de exactitud matemática: “si entendemos por rigor de una ciencia la forma y manera como se obtiene y determina en ella el conocimiento adecuado al objeto, entonces la exactitud en sentido matemático no funda necesariamente el rigor de una ciencia. Así, la tentativa, emprendida en el siglo XIX de asimilar el conocimiento histórico al tipo de conocimiento matemático de la naturaleza, no significaba otra cosa que una esencial contravención al rigor específico del conocimiento histórico. Una ciencia, para poder ser considerada rigurosa, no necesita ser exacta en el sentido matemático, es decir, no necesita ser exacta. Lo cual no es óbice para que el ideal de toda ciencia sea el rigor de sus conocimientos”: *Introducción a la Filosofía*, § 9, pág. 56.

¹⁴⁵ Así, Acevedo, Jorge: “Doce tesis acerca de la Verdad. Heidegger”, op. cit., pág. 15: “La no-verdad no es primariamente error. Primariamente es ocultamiento, no-desocultamiento. Sobre la base de la no-verdad así entendida se dan modos de ella, que hay que distinguir entre sí, como ‘la falsedad, el error, la equivocación, la mentira, la falta de sinceridad’”.

habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado. El ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra –pero en el modo de la apariencia. Parejamente, lo ya antes descubierto vuelve a hundirse en el disimulo y el ocultamiento. *A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la ‘no verdad’...* A la *facticidad* del Dasein inherentes la obstrucción y el encubrimiento. El sentido ontológico plenario de la proposición ‘el Dasein está en la verdad’ implica cooriginariamente que ‘el Dasein está en la no-verdad’. Pero tan sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda –en cuanto que es algo que puede comparecer intramundaneamente- encubierto (oculto) o disimulado”¹⁴⁶. A esta no-verdad, como *descubrir en el modo del disimulo y la apariencia*, podemos llamarla “no-V2”. Su darse se debe a la *caída* del Dasein y al dominio que sobre él ejerce el uno. El Dasein podrá salir de esta no-V2 en la medida en que asuma su existencia respondiendo a la llamada de la conciencia, en la resolución. La verdad de la existencia excluye, por ende, esta no-V2¹⁴⁷.

Podemos, por último, hablar de la no-verdad del enunciado. Un enunciado es falso cuando predica de una cosa una propiedad que ella no tiene. Este sería el sentido en que se concibe tradicionalmente la no-verdad, como contraria de la verdad¹⁴⁸. Podemos llamar a esta no-verdad “no-V3” o *error*.

L) ¿Realismo o no-realismo?

Antes de concluir este capítulo, es imprescindible tratar un tema particularmente importante relacionado con lo que nos ocupa: verdaderos se dicen los entes intramundanos primariamente en tanto son desocultados por el Dasein. Sobre tal estado de desocultamiento o descubrimiento se funda cualquier comportamiento enunciante del Dasein. Ahora bien: tales entes intramundanos: ¿existen con independencia del Dasein? ¿Manifiesta el Dasein con su desocultar el ser de entes que, en sí mismos, tienen ciertas consistencias? ¿Hay entes antes de su desvelamiento? Se vio que no hay verdad ni ser sin Dasein, la primera porque depende del desocultar del Dasein; el segundo, por depender de la comprensión. Pero, ¿podrá “haber” entes al margen de la existencia del Dasein?

Existen textos de Heidegger en los cuales parece afirmar claramente la existencia de

¹⁴⁶ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 242.

¹⁴⁷ Con todo, dicha liberación del dominio del uno siempre será parcial, nunca total, en cuanto el uno es un existencial y, por ende, se encuentra en todo Dasein. No existe el Dasein que sea pura resolución.

¹⁴⁸ Por ejemplo, Frege, para quien “verdadero” y “falso” son los dos valores de verdad contradictorios posibles, referentes de toda proposición que tenga sentido.

los entes intramundanos con anterioridad al ser comprendidos y desocultados por el Dasein. Así, tras afirmar que las leyes de Newton comenzaron a ser verdaderas tras su descubrimiento, sostiene que “que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdaderas ni falsas, no puede significar que el ente que ellas muestran en su descubrir no haya sido antes. Tales leyes llegaron a ser verdaderas por medio de Newton; en virtud de ellas, ciertos entes se hicieron accesibles en sí mismos para el Dasein. Con el estar al descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes”¹⁴⁹.

Asimismo, en “Introducción a la Filosofía”, sostiene que “esta verdad (des-ocultamiento, no-ocultamiento) es algo ‘en’ el ente, algo que le conviene, pero que, sin embargo, no lo cambia. Cuando la tiza, en tanto que el ente que ella es, se vuelve des-oculta, se torna manifiesta, no pasa en ella nada, no ocurre ningún tipo de proceso natural y, sin embargo, pasa algo con ella, a saber: entra en una historia”¹⁵⁰. En esa misma obra, Heidegger sostiene que el ser manifiesto o desoculto no es una propiedad de la esencia de las cosas que están-ahí, y sí lo es en cambio de los útiles¹⁵¹.

Si Heidegger sostuviese la existencia de los entes intramundanos al margen de todo Dasein, ello claramente implicaría que Heidegger es realista. Así, cuando afirma que no hay ser sin comprensión, debiera entenderse no como que un ente sin Dasein no existiría de modo absoluto, sino que no tendría un modo de ser *determinado*, v.gr, ser-a-la-mano, estar-ahí, vivir. Podría aceptarse algún modo de existencia *indeterminada* anterior y fundante de todos dichos modos determinados, con la cual subsistiría el ente intramundano al margen de su comprensión y desvelamiento. Que no exista verdad ni, por ende, ente verdadero sin Dasein se entendería como que dicho ente no ha sido desocultado, pero puede serlo.

Paul Gerner entiende a Heidegger precisamente en esta línea. Sostener que ningún ente intramundano existe sin la existencia del Dasein implicaría confundir la dependencia *ontológica* de los modos de ser de los entes con la dependencia *óptica* de un ente respecto de otro. Así, cuando se afirma que no hay estar-ahí sino sobre la base de un previo estar-a-la-mano de las cosas, Heidegger “habla de una dependencia *ontológica* de *Vorhandenheit* respecto de *Zuhandenheit*, no la dependencia *óptica* de un ente respecto de otro ente”¹⁵².

Agrega que “si no hacemos tal distinción entre dependencia óptica y ontológica, entonces Heidegger parecerá defendiendo una forma más bien ridícula de idealismo antropológico. Algo a-la-mano puede existir sólo dentro del contexto de un todo referencial. Pero un todo referencial se encuentra ‘anclado’ en algo que no es *para* algo, sino que es lo que Heidegger llama, posiblemente con el fin en sí mismo kantiano en

¹⁴⁹ Ser y Tiempo, § 44, pág. 247.

¹⁵⁰ Introducción a la Filosofía, § 13, pág. 114.

¹⁵¹ Cfr, supra IV, C.

¹⁵² Gerner, Paul: “Heidegger’s Phenomenology as transcendental Philosophy”, en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 10, Nº 1, (2002), pág. 26.

mente, un 'por mor de lo cual' (*Worumwillen*). Este es el Dasein con sus posibilidades de ser. El estar-ahí se funda en el estar-a-la-mano. Por tanto, parecería que si no hubiese nada a-la-mano entonces no hay nada que esté-ahí. Pero el Dasein no es un ente necesario. Si no hubiese Dasein no habría nada a-la-mano. Por tanto, si no hubiese Dasein, dado que el estar-ahí se funda en el estar-a-la-mano, no habría nada a-la-mano, ninguna 'cosa', ninguna sustancia, ninguna realidad"¹⁵³.

Tal como sostiene Gerner, ello implicaría un idealismo muy radical. Gerner rechaza tal idea, por cuanto lo dependiente del Dasein es *el ser* de los entes, hay una dependencia ontológica de los modos de ser de los entes intramundanos respecto de la existencia, pero no una dependencia óptica de éstos respecto del Dasein: "El Dasein, con su comprensión de las relaciones constitutivas de los todos referenciales (apertura del mundo) es la condición de posibilidad de la 'des-cubribilidad' (*Entdeckbarkeit*) de entidades cuyo modo de ser es estar-a-la-mano. Y porque la comprensión del estar-ahí presupone la comprensión del estar-a-la-mano, el Dasein es también condición de posibilidad de entidades cuyo modo de ser es estar-ahí. Pero esto no significa que un tipo de entidad (*Vorhandenes*, cosa) dependa en el hecho de que es del hecho de que otro tipo de entidad (el Dasein) sea"¹⁵⁴.

Existen textos de "Ser y Tiempo" que abonan dicha interpretación, además de los citados anteriormente¹⁵⁵: así, tras exponer la dependencia de la realidad de la comprensión del ser del Dasein, afirma Heidegger que "pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del Dasein no puede significar que lo real sólo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe y mientras exista el Dasein"¹⁵⁶. Y poco más adelante habla de la "recién caracterizada dependencia del ser – no de los entes – respecto de la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la realidad –no de lo real-respecto del cuidado..."¹⁵⁷.

Lo que dependería del Dasein sería *la realidad*, no *lo real*, un modo de ser, no un ente.

Según esta interpretación, Heidegger sería claramente *realista*. Lo único que lo diferenciaría del realismo tradicional sería el que éste "sostiene que la realidad del 'mundo' necesita ser demostrada y que, además, es demostrable"¹⁵⁸.

¿Qué consecuencias tiene esto para el tema que nos ocupa, es decir, la verdad? Una muy importante: si Heidegger acepta la tesis de cierta existencia de los otros entes al margen de la del Dasein, y además afirma que dichos entes tienen cierta consistencia en sí mismos, es decir, que no pueden ser desocultados de cualquier modo, entonces la

¹⁵³ Gerner, op. cit., pág. 26.

¹⁵⁴ Gerner, op. cit., pág. 26.

¹⁵⁵ Cfr. los textos citados en notas 118, 119, 149 y 150 supra.

¹⁵⁶ *Ser y Tiempo*, § 43, pág. 233.

¹⁵⁷ *Ser y Tiempo*, § 43, pág. 233.

aserción heideggeriana de que no hay verdades eternas o en sí se refiere al desocultamiento del ente, no al *contenido* de lo desocultado. No existe verdad *en cuanto desocultamiento*, sin embargo, una vez desoculto un ente o ciertas propiedades del mismo, puede reconocerse que lo desoculto pertenecía desde siempre –y aún eternamente- al ente. En otras palabras, las “propiedades” descubribles por medio del enunciado, si bien dependen del Dasein en cuanto a su patentización, se encuentran latentes en el ente de suyo eternamente.

Aunque esto pueda hacer parecer a Heidegger como un realista de pura cepa, lo cual no dejaría de sonar extraño a las interpretaciones tradicionales del mismo, hay textos heideggerianos que abonan plenamente dicha interpretación: además de los textos citados anteriormente, nótese lo expuesto en este capital pasaje de “Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología”: “Las leyes de Newton, con las que con frecuencia se argumenta en la interpretación de la verdad no existen desde la eternidad, ni fueron verdaderas antes de que Newton las descubriera. Sólo se convirtieron en verdaderas con su ser-descubiertas y gracias a él, pues esto es su verdad. De ello no se sigue ni que, si fueron verdaderas sólo con su descubrimiento, fuesen falsas antes de descubrirlas, ni tampoco que serán falsas cuando su descubrimiento y su develación se vuelvan imposibles, es decir, cuando ya no exista ningún Dasein. Antes de su descubrimiento las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas. *Esto no puede querer decir que el ente que se descubre con las leyes develadas no haya sido antes tal como se mostró después del descubrimiento, ni que sea tal como se muestra.* El estar-descubierto, o sea, la verdad, devela el ente precisamente como lo que ya era antes, *independiente de su estar o no descubierto. En tanto que ente descubierto es comprensible tal como es y tal como será con independencia de todo posible estar-descubierto. Para que la naturaleza sea como es, no se precisa de la verdad, es decir, del estar-descubierto. El contenido mentado en la oración verdadera ‘2 por 2 =4’ puede subsistir por toda la eternidad, sin que haya ninguna verdad sobre ello”*¹⁵⁹.

Por otro lado, debe reconocerse que existen razones que hacen dudosa la interpretación anterior: en primer lugar, el único modo de subsistencia que parece concebible para un ente al margen de toda comprensión de su ser por el Dasein parece ser el de la “realidad” como “estar-ahí”. Sin embargo, Heidegger hace depender

¹⁵⁸ *Ser y Tiempo*, § 43, pág. 228. Extraña definición de realismo: aquella doctrina que sostiene que la existencia del mundo exterior necesita ser demostrada y además es demostrable. Dudo que Aristóteles –claramente, un realista duro- se hubiese reconocido en tal definición. Para cualquier aristotélico, la “existencia del mundo exterior” es *per se nota omnibus*. La “demostración” de tal existencia no es estrictamente demostración, sino una reducción al absurdo de la posición contraria –es decir, la idealista o empirista-. Existe otro modo de entender la oposición de Heidegger al realismo: el realista pretendería que el *ser* de los entes es independiente del hombre y, por ende, “such a philosopher declines to make the transcendental turn, which, in Heidegger’s view, leads to the ontological distinction. That turn and the distinction that comes with it amount to the demand that we discuss the being of things, not as a status enjoyed by actually existent entities but as a status bestowed in experience (using this term in a broad sense)”: Pietersma, Henry: *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, New York, 2000, pág. 89. El realista no captaría la dependencia del ser de las cosas respecto del hombre. Aunque esta explicación de la oposición de Heidegger al realismo es ciertamente muy plausible, sigue sin aclarar el problema en cuestión: qué hay en los entes –si es que hay algo- al margen de la comprensión del ser. Kant, también un filósofo trascendental, respondió dicha pregunta claramente: hay algo, pero es incognoscible.

expresamente la realidad como modo de ser de un ente del Dasein. Paul Gerner sostenía como absurdo –y expresión de una “forma ridícula de idealismo antropológico”- la tesis de que sin Dasein no hubiese realidad ¹⁶⁰. Se puede decir que lo que depende del Dasein es la realidad y no lo real, pero hay que reconocer que es extremadamente oscura, por decir lo menos, la concepción de cosas reales existiendo al margen de toda realidad, esto es, al margen de su modo de ser. Lo mismo debe decirse de las expresiones heideggerianas relativas a la dependencia del ser, no del ente, respecto del Dasein. No se entiende qué pudiera ser un ente que no es, sobre todo si se tiene en cuenta que ente es el participio de ser ¹⁶¹. Parece evidente que, para sostener la posibilidad del haber –no nos atrevemos a usar el verbo ser, aunque evidentemente “haber” aquí hace las veces de él- ente sin Dasein, algún modo de ser, por diminuto que sea, debe reconocérsele. Llamemos a este ser que “se da” al margen del Dasein, “ser diminuto”, por usar una expresión escotista que parece venir bastante bien al caso.

Nos parece que el modo más coherente de solucionar el problema es el siguiente: entender que “hay” entes al margen de la existencia del Dasein, que éste comprende su ser y los descubre, y en tal descubrir ellos devienen verdaderos. Cuando Heidegger dice que no hay ser sin comprensión, debe referirse a lo que Sacristán Luzón llama “ontologitud en acto” ¹⁶². Fuera de la comprensión podría haber una “ontologitud en potencia” ¹⁶³.

Esto genera un segundo problema: el ente que así “hay” al margen del Dasein: ¿puede ser comprendido de cualquier modo por el Dasein, una vez que entra en la historia del ser? V.gr, el Dasein comprende un ente intramundano como viviente, y lo interpreta como gato. Ese ente intramundano: ¿podía ser comprendido indistintamente como teniendo cualquier otro modo de ser (estar-a-la-mano), e interpretado como otra

¹⁵⁹ “Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología”, Trotta, Madrid, 2000, § 18, pág. 270, traducción de Juan José García Norro, énfasis y subrayado añadido. Hemos cambiado la traducción de García Norro en la última frase, capital para nuestra interpretación, y por ello doblemente destacada –su traducción era: “lo que se mienta en la proposición verdadera ‘dos por dos igual a cuatro’ puede ser válido por toda la eternidad, sin que haya ninguna verdad sobre ello”-, basándonos en la inglesa de Albert Hofstadter, por parecernos más fiel al original. Dicha traducción inglesa expresa “The content intended in the true proposition ‘2 times 2 = 4’ can subsist through all eternity without there existing any truth about it”: “Basic Problems of Phenomenology”, Indiana University Press, Bloomington, 1982, traducción de Albert Hofstadter, citado en Wrathall, Mark: “Heidegger and Truth as Correspondence”, en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 7, Nº 1, (1999), pág. 78. El texto original dice: “Der in dem wahren Satz gemeinte Bestand ‘2 mal 2 = 4’ kann in alle Ewigkeit bestehen, ohne dass es darüber eine Wahrheit gibt”: “Grundprobleme der Phänomenologie”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, § 18, pág. 315.

¹⁶⁰ Nótese que el problema se genera exclusivamente con la posible dependencia óptica de los entes cuyo modo de ser es el estar-ahí, (las cosas, sustancias) y el vivir (plantas, animales) –para no hablar de Dios- respecto de otro ente: el Dasein. No hay problema con los útiles: que no hay útil sin hombre lo reconocería de buen grado un realista “duro” como Aristóteles. Para éste, los útiles reciben su ser de útil del trato humano. Sin embargo, cosa distinta es el ser del ente natural que subyace al útil (v.gr, la madera del mango del martillo).

¹⁶¹ Ente (*Seinde*) significa “lo que es”. De ahí que sea claramente contradictorio decir que “lo que es” no es.

¹⁶² Cfr, nota 62 supra.

cosa cualquiera (v.gr, un computador)? Es evidente que la comprensión e interpretación de tal ente puede variar de Dasein en Dasein: puede ser interpretado como gato –incluso con nombre propio: el gato Micifuz, en la cotidianidad media de su dueño–, como un caso más de la especie *felis silvestris catus*, por el Dasein que se comprende a sí mismo como zoólogo y comprende el ser de tal ente como estando-ahí.

Es también evidente que variará la interpretación del gato en la medida en que varíe el mundo abierto. O, por poner un ejemplo con otro viviente: no es lo mismo el ente que llamamos “vaca” en el mundo de un hindú, para quien será un animal sagrado, que en el nuestro, que lo vemos como comestible. Por tanto, variará también de acuerdo al *haber previo* de cada intérprete, es decir, el acervo cultural a partir del cual interpreta, su inscripción en una tradición, y el esquema conceptual que maneja.

Pero: ¿puede ser interpretado como *absolutamente* cualquier cosa (v.gr, un computador, un establo, una pirámide)? Si no, si el ser diminuto del ente opone resistencia a ciertos intentos de interpretación, entonces la comprensión del ser que acontece en el Dasein debe *adecuarse* a cierta medida impuesta por el ser diminuto del ente comprendido.

Si, por el contrario, su ser puede ser comprendido absolutamente de cualquier modo (estar-ahí, estar-a-la-mano, viviente, subsistir y, ¿por qué no?, existencia), entonces es difícil no concluir que lo que los entes sean es *pura proyección* del Dasein. Lo que llamábamos “ser diminuto” de los entes no sería más que una materia prima absolutamente indeterminada esperando ser estructurada y conceptualizada de cualquier modo por el Dasein. En sí mismos, los entes serían el puro polo de una proyección realizada por el Dasein sobre un ser diminuto que no es más que la materia de dicha proyección.

Sin embargo, Heidegger rechazó claramente esta posibilidad. El texto citado de “Problemas Fundamentales de la Fenomenología” es particularmente claro en cuanto a que el contenido de la proposición verdadera puede subsistir eternamente –García Norro llega a traducir: “ser válido por toda la eternidad”–, siéndole accidental el ser descubierto o no. Si se pone en relación dicha aserción con lo previamente visto acerca de que la verdad en cuanto desocultamiento simplemente le adviene o conviene a los entes naturales, sin serles esencial, se llega a una interpretación de un Heidegger muy cercano al realismo. Y, dado el claro tenor de los textos citados, nos parece que esa es la interpretación correcta. Así, podemos decir que *Heidegger se acerca a posiciones realistas*, y se diferencia del realismo *tradicional* en reconocer que el ente para ser

¹⁶³ No podemos dejar de reconocer los problemas de este intento precario de solucionar el problema: en primer lugar, la noción misma de “ontologitud en potencia” parece difícilmente inteligible. Ciertamente, Aristóteles sostenía que el ser potencial es un modo de ser real, pero la potencia aristotélica a) siempre es una potencia relativa a algo, no hay algo así como una potencia pura (lo más cercano a eso es la materia prima, que en sí misma es incognoscible: cfr, Física I 7: el Filósofo dice que “la naturaleza subyacente [la materia prima] es cognoscible por analogía”, (191a7) es decir, no en sí misma, y agrega que ella “no es una ni existe como un algo” (191a12); ocupamos la traducción de los dos primeros libros de la Física de Marcelo Boeri [Biblos, Buenos Aires, 1993], pero en la última frase citada hicimos una pequeña enmienda basándonos en el texto editado por Ross (Oxford University Press, Oxford, 1950), b) se funda siempre en algún acto. Nada de eso podría decirse del ente existente al margen de todo Dasein – a menos que se lo haga depender en su *esse diminutum* de algún otro ente comprensor del ser, vgr. Dios-.

manifestado debe ser comprendido previamente en su ser por el Dasein. Su manifestación no acontece por una vía puramente intelectual¹⁶⁴, sino en un modo de aprehensión del ser del ente que antecede la distinción entre intuición y pensamiento: la comprensión y su articulación consiguiente, la interpretación. En dicha comprensión del ser y en el descubrimiento del ente por ella posibilitada se manifiesta el ente como lo que éste era en sí mismo. De ahí que la aserción de la no existencia de verdades eternas¹⁶⁵ debe entenderse como no existencia de *manifestaciones* eternas¹⁶⁶. Llamemos, en consecuencia, a su “realismo”, “quasirealismo”, a fin de diferenciarlo del tradicional.

Ello es particularmente importante, por cuanto puede llegar a encontrarse así un punto de encuentro con otro autor ya citado como ejemplo de realismo –esta vez, del realismo tradicional–: Gottlob Frege, quien sostenía que “el pensamiento que expresamos, por ejemplo en el teorema de Pitágoras es intemporalmente verdadero, verdadero independientemente de que alguien lo estime verdadero o no. No requiere de un portador. Es verdadero, pero no desde que fue descubierto, al igual que un planeta que antes de haber sido visto por alguien estaba ya en interacción con otros planetas”¹⁶⁷. La aserción heideggeriana acerca de la validez eterna del contenido de una proposición no anda muy lejos de la doctrina fregeana. La diferencia consiste en que Frege asigna el predicado “verdadero” al contenido mentado en la proposición –“el pensamiento”– y Heidegger no, aunque ambos coinciden en que dicho contenido es válido o subsiste (*besteht*) eternamente, y que no se manifiesta sino con su descubrimiento.

En síntesis: Heidegger se acerca a posiciones realistas, en cuanto considera que el Dasein al comprender el ser de los entes e interpretarlos consiguientemente patentiza lo que ellos son en sí mismos. Se diferenciaría el realismo heideggeriano del tradicional no sólo porque éste considere que la existencia del mundo exterior es demostrable y necesita ser demostrada, sino más bien por el modo como se concibe que el hombre manifiesta el ente: para el realismo tradicional –v.gr, Aristóteles–, toda manifestación del ser del ente es intelectual. Heidegger, en cambio, considera que ella acontece en un nivel anterior al de cualquier acto intelectual, en la comprensión, fundante ella misma de cualquier intelección y, por ende, dicha comprensión no es nunca una aprehensión sin supuestos de una esencia de la cosa – el Dasein no es una tabula rasa en la que se impriman esencias–, sino que se encuentra mediada y posibilitada por la manera previa de ver, la manera de entender previa y, especialmente, el haber previo, lo cual implica que dicha determinación hermenéutica variará dependiendo, entre otras cosas, del repertorio de conceptos que maneje el Dasein particular. De ahí que podamos llamar a

¹⁶⁴ En ello se diferencia de Aristóteles, cfr, infra, VII, B, 4, d), sobre el intelecto agente.

¹⁶⁵ Cfr, supra IV, H.

¹⁶⁶ Que la verdad como desocultamiento no implica un rechazo del realismo, queda claro si captamos que al término “desocultamiento” se le puede aplicar perfectamente lo que Ronald Knox dice de “Revelación”: “después de todo, revelación, por su etimología, no implica que haya entrado en juego ningún factor nuevo; levanta un velo para dejarnos ver un factor que existió allí todo el tiempo”: Knox, Ronald, *El Torrente oculto*, Rialp, Madrid, 1988, pág. 106, traducción de Antonio Ugalde y Mariano del Pozo.

¹⁶⁷ *El pensamiento*, pág. 122.

Heidegger también un *relativista conceptual*¹⁶⁸. Llamamos a este realismo heideggeriano conceptualmente relativista “quasirealismo”.

M) Síntesis del capítulo: aquello que la concepción tradicional considera la esencia de la verdad, la adecuación del contenido de un juicio con su objeto, es un fenómeno múltiplemente fundado. La verdad del enunciado se funda en la verdad del ente, entendiendo por tal su estado de descubierto. Este estado de descubierto se funda en la aperturidad del Dasein. Ésta a su vez en el estar-en-el-mundo en tanto constitución fundamental del Dasein. La aperturidad, como verdad originaria, es susceptible de modalizarse en sus variantes propia o impropia. La aperturidad (verdad) propia es la resolución, o verdad de la existencia.

Contra la teoría tradicional, debe decirse que no hay verdades eternas o en sí. Sin embargo, ello no implica sin más un rechazo absoluto del realismo. Más bien, la doctrina heideggeriana de la verdad supone un tipo particular de realismo, unido a un relativismo conceptual, posición a la que llamamos “quasirealismo”.

¹⁶⁸ Cómo se pueda compaginar ese relativismo conceptual con el realismo que le adscribimos, es otro problema, en el que no nos extenderemos, aunque conviene dejarlo planteado: si se patentiza un ente que de suyo es tal como se lo patentiza –es lo propio del realismo–, y, al mismo tiempo, se sostiene que tal patentización acontece siempre a partir de un haber previo que incluye un determinado repertorio de conceptos, el cual varía de Dasein en Dasein en tanto varía su mundo: ¿qué garantiza que algunos de esos conceptos realmente patenticen al ente y no lo deformen al manifestarlo? Heidegger acepta la posibilidad de que ciertos conceptos no son simplemente aplicables a cualquier ente, que hay entes que se resisten a caer bajo determinados conceptos. Cfr, el texto citado por la nota 87. Sin embargo, es evidente que el aseverar que un ente X se resiste a caer bajo un concepto Y supone haber tenido un acceso *no mediado por conceptos a priori* al ente X, de lo contrario, no podría decirse nunca que el ente X se resiste a caer bajo el concepto Y, sino más bien que el ente X *ya conceptualizado de tal modo* (es decir, determinado ya por los conceptos a priori del metafísico particular) se resiste a caer bajo el concepto Y.

V.- La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación.

Una vez vista la concepción heideggeriana de la esencia de la verdad y los múltiples fenómenos que pueden considerarse verdaderos, podemos desarrollar la crítica que realiza a la concepción tradicional.

Es importante aclarar que dicha crítica se encuentra implícita en todo lo anteriormente visto. De ahí que lo que sigue a continuación no sea más que la explicitación, en cuanto a crítica de la concepción tradicional, de lo ya expresado en los dos capítulos anteriores.

A) crítica a sus supuestos:

La primera crítica será que la concepción tradicional malinterpreta totalmente *la relación hombre-mundo*. Los supuestos ontológicos de los que parte, esto es, que existen sujetos y objetos y que el conocimiento es una procura de representaciones por parte de un sujeto, son falsos, es decir, *encubren* el fenómeno real del estar-en-el-mundo. Sobre esto ya se trató anteriormente, por lo que nos remitimos a ello ¹⁶⁹. Puede decirse, en consecuencia, que lo expuesto en todo el capítulo III es una crítica velada a la concepción tradicional por la vía de objetar sus supuestos. Todo el tratamiento heideggeriano del

Dasein como existente en el mundo es él mismo una crítica a la ontología dualista moderna.

B) Su carácter nivelador de los distintos modos de ser.

En segundo lugar, la teoría tradicional supone el haber nivelado los distintos modos de ser de los entes en uno solo, el cual se expresa en el enunciado por la cópula verbal. En cuanto el enunciado debe prescindir de los modos de ser originarios de los entes mentados por el sujeto, éste nivela todos los entes que son mentados por él mismo al modo de ser del estar-ahí. Ello permite, por un lado, descubrir ciertos aspectos del mismo ente que de otro modo permanecerían ocultos –las propiedades-, pero debe ocultar al mismo tiempo el modo originario de ser de tal ente – el estar-a-la-mano, existencia, vivir, subsistir-, en cuanto éste es comprendido ahora como simplemente estando-ahí.

Tal carácter nivelador del enunciado predicativo se ve agravado en el caso del enunciado predicativo propio de las ciencias teóricas. Al carácter nivelador que estructuralmente le pertenece al enunciado se añade al carácter nivelador propio del conocimiento teórico mismo. Heidegger compara la visión propia de la disposición afectiva con la de la mirada teórica, expresando que “precisamente en la visión inestable y afectivamente oscilante del ‘mundo’ se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada día diferente. La mirada teórica ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente”¹⁷⁰. La mirada teórica ha debido poner entre paréntesis los aspectos más relevantes existencialmente para el Dasein del ente objeto de la predicación determinativa para poder descubrir tal ente como un sujeto de propiedades.

C) Considera como fenómeno originario uno derivado.

En tercer lugar, la concepción tradicional considera originario aquello que es fenómeno derivado, y más aún, concibe que la verdad en cuanto tal es aquello derivado. Conceptualiza a la verdad a partir de un modo derivado y múltiplemente fundado de la misma. Al efecto, nos remitimos a lo tratado en el capítulo anterior¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. sobre el Dasein como no siendo un sujeto, III A, y particularmente, sobre su concepción del conocimiento como no representacionista, III, A, 4, c).

¹⁷⁰ *Ser y Tiempo*, § 29, pág. 162.

¹⁷¹ Cfr. *supra* IV, A y G.

Heidegger, como se apreció, no niega que se de una verdad propia del enunciado, y que dicha verdad pueda caracterizarse como “concordancia”. En ello, no se opone a la tradición.

Sin embargo, en cuanto considera que dicha verdad no es la esencia de la verdad y, sobre todo, desde que no acepta los supuestos propios de la teoría tradicional, particularmente la relación sujeto-objeto, debe concluirse que dicha verdad del enunciado adquiere un sentido radicalmente distinto en Heidegger que en la concepción tradicional. *El enunciado es él mismo un modo de descubrir*¹⁷².

Añadamos simplemente que Heidegger subraya expresamente que tal consideración crítica se extiende de modo particular a la *filosofía de la lógica* contemporánea: “en la logística el juicio se resuelve en un sistema de ‘correlaciones’ y se convierte en objeto de un ‘cálculo’, pero no en tema de una interpretación ontológica”¹⁷³. Vale decir, el mero hecho de haber reemplazado la consideración de la estructura del juicio como la unión o separación de un sujeto con un predicado, por el juicio como una función no implica una superación de los límites de la ontología subyacente a la consideración antigua. La formalización de un juicio como “Pedro ama a Juanita” como “Apj” permitirá una mayor rigurosidad en la detección de falacias en los razonamientos realizados teniendo tal juicio como premisa, pero las estructuras existenciales posibilitantes de tal juicio permanecerán tanto o más ocultas como lo eran para la lógica antigua¹⁷⁴.

D) No capta la diversidad de tipos de verdad.

En tanto nivela los distintos modos de ser, la teoría tradicional está radicalmente imposibilitada de captar los distintos tipos de verdad que existen. Sólo tematiza la verdad propia del enunciado o proposición, al orientarse a partir del conocimiento, y

¹⁷² Sobre el enunciado como modo de descubrir, fundado en un estado de descubierto anterior, cfr, supra, III, B, 5.

¹⁷³ *Ser y Tiempo*, § 33, pág. 182.

¹⁷⁴ Por lo demás, es obvio que para Heidegger la formalización del lenguaje propia de la lógica contemporánea no capta adecuadamente la estructura de los enunciados. Es un tópico que el nuevo modo de formalizar las oraciones como funciones con x argumentos, donde una mayúscula representa una propiedad o relación que hace de función, y letras minúsculas los individuos argumentos de tales funciones, es equivalente a la aristotélica con sujeto y predicado, pero más precisa. Heidegger considera que la estructura del enunciado es el “en cuanto apofántico”, por lo que la consideración aristotélica es superior, en cuanto al menos capta la estructura propia del enunciado como modo de descubrir. Ello es particularmente claro si se tiene en cuenta que el “en cuanto” apofántico se funda, a su vez, en el “en cuanto” hermenéutico existencial. Cfr el texto citado en nota 116 *supra*, en el cual Heidegger expresa que el “en cuanto” apofántico es la estructura del enunciado. El modo de descubrir enunciante acontece mediante oraciones que tienen la forma gramatical “S es P” o alguna similar. Si alguien quiere proponer matrimonio a otra persona, desoculta su intención diciendo “me quiero casar contigo”, o algo por el estilo. Ni siquiera Frege pediría matrimonio diciendo “Cft, donde ‘C’ es un predicado diádico que expresa ‘...querer casarse con...’, f una constante de individuo que denota a ‘Gottlob Frege’, y ‘t’ otra constante de individuo que denota a ‘tú’”.

paradigmáticamente, a partir del conocimiento científico, y precisamente por ello la verdad es tema de la lógica o la teoría del conocimiento¹⁷⁵. *Verdad práctica* o *verdad del arte* son inexistentes para la teoría tradicional o bien, cuando se las trata, se las deforma.

Heidegger se refiere escasas veces al tema de la verdad práctica en la concepción tradicional, pero obviamente no podía obviar el tema. Así, expresa en una nota al pie de página en “Introducción a la Filosofía” que “primero la esencia original, y luego todas las modificaciones y derivaciones esenciales y la forma de derivación de ellas, incluso los retorcimientos y artificiosidades en relación con la ‘verdad práctica’, que no hacen otra cosa que retener la idea de verdad del enunciado o de la oración enunciativa y transferirla a ese campo. La verdad del esperar, del desear, del preguntar y demás, de ninguna manera puede aclararse así”¹⁷⁶. Es decir, se proyecta sobre la verdad de la praxis lo que se considera ser lo propio de la verdad en general –adecuación entre juicio y estado de cosas-, deformando así su realidad.

E) No capta la inherencia al Dasein de la verdad.

Para la teoría tradicional, la sede de la verdad es el enunciado. Por ello no capta que, si pudiera hablarse de “sede” de la verdad, en el sentido del ente que es portador suyo, tal es el Dasein mismo, en cuanto aperiente. La verdad es un existencial, *su modo de ser es el mismo que el del Dasein: la verdad existe*, no está-ahí como una propiedad de un ente intramundano, sea éste una oración, un juicio o un enunciado. En último término, puede decirse con verdad que “el Dasein es la verdad”: ello, en cuanto la verdad originaria es la aperturidad, y Heidegger sostiene expresamente que “*el Dasein es su aperturidad*”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Ello es particularmente claro en Frege: “La palabra ‘verdadero’ le señala el rumbo a la lógica, tal como la palabra ‘bello’ se lo indica a la estética y la palabra ‘bueno’ a la ética. Es cierto que todas las ciencias tienen como meta la verdad, pero la lógica se ocupa de ella de un modo completamente distinto. La lógica se relaciona con la verdad más o menos como la física con el peso o el calor. Descubrir verdades es tarea de todas las ciencias: a la lógica le corresponde discernir las leyes del ser verdadero”: *El pensamiento*, pág. 105, y agrega más adelante: “Pero antes intentaré dibujar a grandes rasgos los contornos de aquello que llamo verdadero en este contexto. Así se podrá rechazar usos de esta palabra que caen fuera de nuestro campo. No debe ser usada aquí en el sentido de ‘veraz’ o de ‘amante de la verdad’, ni tampoco como se emplea a veces en la discusión de los problemas del arte: se habla, por ejemplo, de la verdad en el arte o se propone la verdad como meta del arte, se habla de la verdad de una obra de arte o de un sentimiento verdadero. La palabra ‘verdadero’ también acompaña a otra palabra si se quiere indicar que ésta debe ser entendida en su sentido auténtico, no adulterado. Este uso también cae fuera del camino que aquí se sigue, donde *lo que interesa es la verdad cuyo conocimiento es la meta de la ciencia*”: *El pensamiento*, pág. 107, énfasis añadido.

¹⁷⁶ *Introducción a la Filosofía*, § 12, pág. 90.

¹⁷⁷ *Ser y Tiempo*, § 28, pág. 157.

F) No capta el modo de ser de la verdad.

Una consecuencia del no captar la mutua implicación de Dasein y verdad por parte de la doctrina tradicional, es no haber comprendido el modo de ser de la verdad. Si la verdad es un existencial, la verdad *existe*, es decir, tiene el mismo modo de ser del Dasein, no está ahí como una mera propiedad relacional de un ente intramundano (el enunciado).

G) Le asigna predicados falsos, como “ser eterna”.

Como la concepción tradicional ignora el modo de ser de la verdad, puede concebir algo así como “verdades eternas”. Pero la verdad existe, no está-ahí, y de nada existente puede predicarse ser eterno: *su temporalidad es la misma que la del Dasein*. De ahí que la noción de “verdades eternas” sea un sinsentido. Al respecto, nos remitimos a lo tratado en el capítulo anterior ¹⁷⁸.

Con todo, según se vio, debe reconocerse que Heidegger concuerda con la teoría tradicional en cuanto a que el *contenido* de la verdad puede ser eterno ¹⁷⁹.

H) No capta la inherencia al Dasein de la no-verdad.

Así como la doctrina tradicional no capta los distintos sentidos de verdad, así tampoco captará sus contrarios. Reduciendo todos los tipos de verdad a una, la propia del enunciado, reducirá también todos los tipos de contrarios a la verdad a uno sólo: el error del enunciado ¹⁸⁰. No distinguirá los distintos tipos de no-verdad que hay ¹⁸¹ y, por ende, no apreciará que el Dasein necesariamente se encuentra tanto en la verdad como en la no-verdad. Pondrá, al menos como idea regulativa, la idea de un hombre absolutamente liberado de la no-verdad, algo radicalmente imposible para Heidegger, dada la finitud del Dasein.

¹⁷⁸ Cfr, IV, H.

¹⁷⁹ Cfr, supra, IV, L.

¹⁸⁰ Por ejemplo, la consideración de la lógica tradicional de “verdadero” y “falso” como dos valores de verdad, el uno la negación del otro, y ambos siendo los únicos referentes posibles de cualquier proposición con sentido.

¹⁸¹ Cfr, supra, IV, K.

I) Deforma la realidad del enunciado mismo.

Más aún: la teoría tradicional considera como sede de la verdad el enunciado predicativo, pero sólo aquel propio del conocimiento teórico. Propositiones como “¡pásame el lápiz!” o “¡qué martillo más pesado!” no encuentran un lugar adecuado en el esquema de la teoría tradicional. O bien son reducidos a los enunciados predicativos propios del conocimiento teórico, caso en el que se los deforma, o bien se les niega la posibilidad de ser verdaderos o falsos.

Sin embargo, como se apreció, para Heidegger este tipo de enunciado, que genéticamente es siempre anterior al propio del conocimiento teórico de lo que meramente está-ahí, *también desoculta*.

Orientándose a partir de la consideración de enunciados que genéticamente son los últimos y, más aún, “casos-límite” de enunciado, la teoría tradicional nunca hará justicia a aquellos otros enunciados que son más inmediatos al Dasein y le son existencialmente más relevantes. Más relevante le es al Dasein de modo inmediato decir “¡el otro martillo!” que “el agua hierve a 100°”.

J) No permite superar el escepticismo.

Una ulterior deficiencia de toda concepción de la verdad que se oriente por el juicio como su sede radica en la imposibilidad de una refutación eficaz del escepticismo. Ya se vio que, bien entendida la verdad originaria como aperturidad, se capta de modo inmediato, en virtud de la pertenencia estructural de la verdad al ser del hombre –la verdad es un existencial- la imposibilidad de cualquier escepticismo.

La refutación tradicional se quedaba a medio camino. Hacía ver el hecho de que el escéptico, en tanto expresase su escepticismo por medio de enunciados predicativos, suponía la verdad de los mismos enunciados de los que se valía. Sin embargo, tal crítica es insuficiente en cuanto simplemente apunta o muestra un hecho, sin mostrar su necesidad.

K) Genera pseudoproblemas:

Para Heidegger, la concepción tradicional de la verdad y su ontología subyacente generan *problemas insolubles* y sin sentido. Mencionaremos los dos más importantes:

1) El problema del “puente”: dado que la versión tradicional supone una concepción representacionista del conocimiento, con todo lo que ello implica –dualidad sujeto-objeto,

concepción del conocimiento como un “proceso” por el cual se adquieren representaciones o imágenes de un objeto-, dicha concepción representacionista genera el conocido problema “del puente”: ¿qué garantiza que las representaciones, imágenes o ideas que copian las cosas se adecuen a ellas y, por ende, nos permitan conocerlas, si las cosas mismas nos son incognoscibles y pertenecen a otra esfera ontológica distinta de la del sujeto? Así expone Heidegger que “tan sólo ahora [es decir, supuesta la dualidad sujeto-objeto] puede surgir un problema, vale decir el que se expresa en la siguiente pregunta: ¿cómo sale este sujeto cognoscente de su ‘esfera’ interna hacia otra ‘distinta y externa’, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera?”¹⁸².

El problema del puente es insoluble: si se mantiene que lo conocido es la representación y no la cosa, y además se mantiene que la verdad consiste en la adecuación del conocimiento a la cosa, entonces no hay modo de constatar dicha adecuación del conocimiento a la cosa sin comparar la cosa y la representación de la misma que se tiene en la conciencia, a fin de ver si dicha representación se adecua a la cosa o no. Pero ello implica que se puede conocer la cosa, que es lo que el representacionismo niega por principio –porque lo conocido es la representación de la cosa, no la cosa-. Sin conocer la cosa misma, no se podrá jamás constatar la adecuación de su representación a ella. Pero conocer la cosa misma implica negar el representacionismo, vale decir, que sólo conocemos representaciones.

2) Imposibilidad de concebir la idea de una relación entre un contenido ideal y un ente real: en “Ser y Tiempo”, según se apreció¹⁸³, se toma como paradigma de la concepción tradicional la visión de Husserl en cuanto a que la adecuación en que consiste la verdad lo es entre el contenido ideal de un juicio y un estado de cosas.

Ello supone que hay dos entes, un enunciado, entendido como el contenido ideal de un juicio, y una cosa o estado de cosas, puestos en relación. Su concordancia transformaría al enunciado en verdadero. Dicha concordancia es, obviamente, una relación. Ello implica una relación entre un ente real y uno ideal, o entre el ámbito del ser y el del valer. La verdad es un *valor* de verdad, y los valores no existen, sino que valen.

Sin embargo, ¿cómo puede concebirse una relación entre un ente ideal y uno real? ¿Será ella misma real o ideal?: “¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí?”¹⁸⁴. ¿Cómo puede el mundo del valer, que no existe, influir en el del ser?¹⁸⁵

Más aún: para Heidegger no es sólo dudosa la separación entre el mundo del ser y el del valer, sino que la separación husserliana, que va en la misma línea, entre un acto judicativo real temporal y su contenido ideal válido eternamente: “¿no será injustificada la separación de la ejecución real y el contenido ideal? ¿No se nos parte la realidad efectiva

¹⁸² *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 86.

¹⁸³ Cfr, *supra*, II, A, 2.

¹⁸⁴ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237.

del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser o 'estratos' cuya recomposición no logra jamás acertar en el modo de ser del conocimiento?"¹⁸⁶. Y agrega, en abierta crítica a la celebrada superación del sicologismo por Husserl: "¿No tiene razón el sicologismo cuando se cierra frente a esta separación, aunque él tampoco aclara ontológicamente el modo de ser del acto que piensa lo pensado, ni lo conoce siquiera como problema?"¹⁸⁷.

L) Síntesis del capítulo:

Heidegger critica múltiples aspectos de la teoría tradicional sobre la verdad. No niega que se de el fenómeno de la verdad en el juicio, pero sí que tal fenómeno exprese la esencia de la verdad. Dentro de las críticas a la noción tradicional, se encuentra la crítica a sus supuestos ontológicos (dualidad sujeto-objeto y concepción representacionista del conocimiento), en cuanto deforman la relación hombre-mundo. De tales supuestos erróneos se derivan los otros errores de la teoría tradicional, como su ceguera frente a los diversos tipos de verdad, su no captación del modo de ser de ésta y, por ende, de su temporalidad y de la relación de la verdad con el Dasein. La misma ceguera de la teoría tradicional la lleva a generar seudoproblemas insolubles por principio, tales como el del "puente" y el de la relación entre un ente ideal (el contenido de un juicio) y uno real (el estado de cosas).

¹⁸⁵ En el ámbito anglosajón se ha desarrollado una crítica muy semejante a esta heideggeriana: los opositores a la teoría de la correspondencia, le objetan que "a correspondence, moreover, can only be perfect if the corresponding things coincide and so are just not different things. ... It would only be possible to compare an idea with a thing if the thing were an idea too. And then, if the first did correspond perfectly with the second, they would coincide. But this is not at all what people intend when they define truth as the correspondence of an idea with something real. For in this case it is essential precisely that the reality shall be distinct from the idea. But then there can be no complete correspondence, no complete truth. So nothing at all would be true; for what is only half true is untrue. Truth does not admit of more and less": Candish, Stewart: "The Identity Theory of Truth", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/truth-identity/> No se puede concebir cómo pudiera darse una relación entre dos entes tan heterogéneos como el "truth bearer" (el enunciado, la proposición o la oración) y el "truth maker" (el estado de cosas, los objetos, los eventos o los hechos, de acuerdo a distintas teorías). Sin embargo, esta crítica ha llevado a quienes rechazan así la verdad como correspondencia en tal ámbito anglosajón a resultados muy distintos a los de Heidegger: a la llamada "teoría de la identidad de la verdad" (*Identity theory of truth*), que lejos de evitar la noción de que la sede de la verdad es la proposición o el enunciado, consiste más bien en *identificar* una proposición verdadera con aquello que la hace verdadera: el *truth bearer* con el *truth maker*, de modo que una proposición verdadera es –y no se adecúa o corresponde a– los hechos. Obviamente esto ha generado nuevos problemas, como el que no podría haber proposiciones falsas, y lleva a una metafísica idealista.

¹⁸⁶ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237.

¹⁸⁷ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 237. Obviamente, Heidegger no defiende al sicologismo, al cual considera una filosofía errada de la lógica. Critica el modo cómo fue superado por Husserl y el precio que hubo que pagar: la escisión del mundo en dos estratos.

VI.- Génesis de la visión tradicional

A) Etiología del error

Heidegger no sólo provee de una crítica a la concepción tradicional sobre la esencia de la verdad, sino que además describe su génesis. Y ello es parte de la misma crítica. De ahí que sólo por razones didácticas se trata aparte de la génesis de la concepción tradicional y de la crítica a la misma.

A continuación se tratará acerca de las causas del surgimiento de la teoría tradicional relativa a la verdad, y si consideramos que la teoría tradicional es falsa –en cuanto encubre qué sea la verdad-, entonces podemos decir que en este capítulo se tratará de lo que pudiera llamarse una *etiología del error* heideggeriana.

Podemos dividir tales causas en dos tipos: estructurales, en tanto explican el origen del encubrimiento a partir de las estructuras existenciales que hacen posible algo así como un *encubrir*, e históricas, que son modalizaciones de las anteriores, y acontecen sólo dentro de una determinada tradición filosófica: la occidental.

Debe decirse que las causas estructurales no son más que la consecuencia de determinadas tendencias ínsitas en las mismas estructuras existenciales del Dasein y, concretamente, de las de la aperturidad. La aperturidad del Dasein es inicialmente cadente, y ello explica los errores que se pueden producir en la tematización de

fenómenos originarios. Así Heidegger puede decir que “la teoría filosófica tenía que llegar a la idea de la concordancia en virtud del fenómeno originario de la verdad”¹⁸⁸, vale decir, en virtud de características propias de la aperturidad humana. De ahí que una ontología adecuada del Dasein debe mostrar no sólo aquello que hasta ahora ha pasado desapercibido, sino que necesariamente debe mostrar las causas de porqué ha pasado desapercibido para otras empresas ontológicas, y ello en cuanto dicho pasar desapercibido no es más que la manifestación de características propias de las estructuras hasta ahora ocultas. Una ontología del Dasein debe incluir necesariamente una etiología del error un criticismo genético de las ontologías rivales.

B) Causas estructurales:

1) La autocomprensión del Dasein a partir de los entes intramundanos.

Al hacer ontología, el Dasein sucumbe repetidas veces ante esta verdadera “tentación ontológica”: tiene la tendencia a “comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘mundo’”¹⁸⁹. ‘Mundo’ aquí, entre comillas, significa el conjunto de los entes intramundanos cuyo modo de ser es distinto al del Dasein.

Consecuencia de la caída en esta tentación ha sido la indiferenciación de los distintos modos de ser y, particularmente, la no captación de la peculiaridad de su propio modo de ser. El Dasein, al hacer ontología, tiende a reducir todos los modos de ser al un sólo tipo de ente: el que está-ahí, vale decir, aquél que es objeto de contemplación teórica explícita. De ahí que el ser sea considerado, en general, como mera “facticidad”, “estar-ahí” o “darse”, y tal ser es el que se proyecta en el hombre. La existencia del hombre pasa a ser un mero estar-ahí.

Ello llevará a nivelar todo modo de ser, lo que acontece paradigmáticamente en la indiferencia de la cópula verbal “es” en el enunciado. De ahí la consideración del tema de la existencia en general a partir del “ser” tal como se manifiesta en el enunciado¹⁹⁰. La tematización de la verdad a partir del enunciado es una consecuencia necesaria y directa de la tematización de la existencia en general a partir del ser indiferenciado que se manifiesta en la cópula verbal del mismo.

¹⁸⁸ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 240.

¹⁸⁹ *Ser y Tiempo*, § 5, págs. 39-40.

¹⁹⁰ Ejemplo de ello es la doctrina fregeana de que la existencia es la *negación del cero*.

2) La mayor lejanía ontológica de lo ópticamente más cercano.

En lo que parece una reformulación de una vieja expresión aristotélica ¹⁹¹, Heidegger enuncia esta doctrina capital de su epistemología: “lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” ¹⁹². Por cierta razón extraña, el Dasein tiende a pasar por alto todos aquellos fenómenos que le son más cercanos ópticamente, y a poner la mirada en lo más lejano ópticamente, de modo que, al hacer ontología, se guía por aquello más lejano ópticamente (v.gr., la actividad científica) para interpretar toda la realidad, incluyendo aquello que es le es más cercano ópticamente (la cotidianidad media), si es que no la ha pasado completamente por alto. Ello llevó a la doctrina tradicional a pasar completamente por alto el fenómeno del estar-en-el-mundo, sin cuya patentización fenomenológica es absolutamente imposible acceder a los fenómenos originarios de la verdad como desocultamiento y aperturidad.

Sin embargo, el estar-en-el-mundo no es lo único pasado por alto en virtud de esta mayor lejanía ontológica de lo ópticamente más cercano. Esta tendencia a pasar por alto lo más inmediato ha llevado al *olvido del ser* mismo. Y la captación de los distintos modos de ser de los entes, imprescindible para captar la verdad como aperturidad, se hace imposible si no se pone atención al “fenómeno en sentido eminente”: el ser.

3) El dominio del uno.

Por último, y algo que no es menor, el Dasein se encuentra generalmente bajo el dominio del estado interpretativo público. El “uno”, que es todos y ninguno, le ha arrebatado su ser, y le guía hasta en sus menores comportamientos, incluso la actividad filosófica. El “uno” también se manifiesta en la filosofía, y concretamente en la repetición irreflexiva y continuada de tópicos cuyos fundamentos se dan por sentados sin ser en absoluto obvios. Para Heidegger, hay dos casos clarísimos de tal dominio del uno sobre los filósofos: la doctrina del dualismo sujeto-objeto y la pretensión de filosofar fuera de toda perspectiva.

Respecto del primer supuesto, nos remitimos a lo expuesto en el capítulo III relativo al modo de ser del Dasein y al rechazo heideggeriano de la concepción subjetivista del mismo.

Respecto de la pretensión de un “filosofar carente de perspectiva”, vale decir, fuera de todo “punto de vista”, para Heidegger dicha concepción es, precisamente, eso: un “punto de vista” asumido acríticamente por muchos filósofos. De ahí la importancia que Heidegger asigna a conocer y evaluar críticamente nuestros puntos de vista,

¹⁹¹ “Ahora bien, el procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles y claras para nosotros y remontarnos a las más claras y cognoscibles por naturaleza. En efecto, no es lo mismo ‘cognoscible para nosotros’ y ‘cognoscible en sentido absoluto’”: *Física*, I, 1, 184a 15-17, traducción de Marcelo Boeri.

¹⁹² *Ser y Tiempo*, § 9, pág. 69.

reconociendo además que es absolutamente imposible un conocimiento carente de perspectiva. Así expresa ya en “Ontología” que debe rechazarse “*la pretensión de un observar exento de perspectiva*”.

Este segundo prejuicio es, si cabe, más funesto para la investigación que el anterior, por cuanto eleva la falta de crítica a principio, haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la en apariencia suprema idea de científicidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical”¹⁹³.

Debe agregarse que ambos prejuicios, el de la existencia de sujetos y objetos, y el de la pretensión de ausencia de perspectiva, están estrechamente unidos, pudiendo aseverarse que el segundo presupone al primero. En efecto, la intención de eliminar toda perspectiva se fundamenta en la necesidad de mayor “objetividad”, un concepto que presupone la dualidad sujeto-objeto. Por ello mismo, y como deben vaciar al sujeto de todo lo que obstaculiza el conocimiento “objetivo”, quienes viven en tal perspectiva siempre terminan postulando un sujeto o conciencia trascendental¹⁹⁴.

C) Causas históricas.

Estas causas son propias de la tradición filosófica occidental, y son modalizaciones de las causas estructurales.

1) La orientación a partir del conocimiento, y particularmente a partir del conocimiento científico.

Ya tempranamente la interpretación del Dasein se orientó por aquel comportamiento del Dasein que se consideraba como el más elevado: el teórico. Lo importante es que, como culminación y paradigma de este comportamiento, se tomó el comportamiento científico. La consecuencia lógica y necesaria es la interpretación del Dasein a partir de tal comportamiento y su consiguiente caracterización como sujeto cognoscente.

Con todo, debe decirse que esta fascinación con la ciencia y la interpretación del Dasein a partir de la misma comienza fundamentalmente en la Modernidad. De ahí que la consideración del Dasein como sujeto cognoscente o pura autoconciencia comenzó también en la Modernidad¹⁹⁵.

¹⁹³ *Ontología*, § 17, págs. 106-107.

¹⁹⁴ El mejor ejemplo de ello es Husserl, quien fue fiel exponente de ambos prejuicios y los relacionó de manera consecuente. En efecto: uno de los momentos de la reducción fenomenológica husserliana, la reducción filosófica, consistía en poner entre paréntesis todo prejuicio y toda doctrina filosófica recibida. Es decir que Heidegger también califique de “prejuicios” a las tres tesis postuladas por la concepción tradicional. Cfr, el texto citado en nota 5, supra.

¹⁹⁵ Heidegger reconoce esto: cfr infra VII, B, 4, a).

Y ello porque, si bien tanto antiguos como medievales y modernos consideraron la actividad teórica como suprema del hombre, existen muchos aspectos que diferencian a la *epistêmê* griega, tal como es tratada por Platón y Aristóteles, de la ciencia moderna: la ciencia moderna redujo la causalidad a las causas eficiente y material, eliminando así toda teleología en la naturaleza. Por consiguiente, la ciencia moderna reduce *lo real a lo cuantificable*¹⁹⁶. La ciencia moderna pretende aplicar su método científico-objetivo y su pretensión de exactitud a todas las áreas del vivir humano, desde la geometría hasta la ética y política; la griega –al menos a partir de Aristóteles– distingue entre grados de exactitud y métodos a ocupar de acuerdo a la distinción fundamental entre ejercicio práctico y teórico de la razón. La ciencia moderna tiene como objetivo *dominar la naturaleza*; la antigua, más bien contemplarla –por eso la fascinación por las matemáticas–. Fue Hobbes, y no Platón, quien dijo que conocer una cosa era saber qué hacer con ella. Todas estas diferencias abren un mundo entre la *epistêmê* griega –así como la “scientia” medieval–, por un lado, y las ciencias propias de la época técnica¹⁹⁷.

Por otro lado, no deja de ser irónico que lo que oculte la esencia de la verdad sea la fascinación por un modo de ser determinado, el conocer y particularmente, el conocer propio de las ciencias, el cual en sí mismo es un modo de ser *por mor de la verdad*¹⁹⁸.

2) la consideración de la intuición como modo fundamental del conocimiento.

Orientada a interpretar al hombre como sujeto cognoscente, la tradición filosófica otorgó una especial primacía a la intuición: para ella, “la intuición es el modo fundamental de conocimiento”¹⁹⁹. Heidegger ejemplifica latamente la primacía concedida por la tradición

¹⁹⁶ Sobre la ciencia moderna, dirá el “segundo Heidegger” que “porque la ciencia moderna es teoría en el sentido caracterizado, por eso tiene la preeminencia decisiva en todo su contemplar [Be-trachten], el modo de su tratar [Trachten], es decir, el modo del proceder ejecutivo-asegurador, es decir, el método. Una frase, citada a menudo, de Max Planck dice: ‘Es real lo que se deja medir’. Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad puesta en la objetividad de la naturaleza y, de acuerdo con ello, en las posibilidades del proceder mensurante”: Heidegger, Martin: “Ciencia y Meditación”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, op. cit, pág. 165.

¹⁹⁷ Heidegger también reconocerá esto: “La frase ‘la ciencia es la teoría de lo real’ no vale ni para la ciencia de la Edad Media ni para la ciencia de la Antigüedad. La *doctrina* medieval es esencialmente diferente de una teoría de lo real, como también lo es aquélla, a su vez, frente a la antigua *episteme*”: “Ciencia y Meditación”, op. cit, pág. 153.

¹⁹⁸ “Todo comportamiento de la existencia o Dasein –ya lo sabemos– es como un ser-en-la-verdad. Pero no todo ser-en-la-verdad es propiamente ya un ser-en-la-verdad por mor de la verdad misma, un la-verdad-por-la-verdad. Mantenerse en la patencia del ente, es decir, mantenerse en el venir manifiesto el ente, y comportarse respecto a ese ente, no significa necesariamente conocer propiamente esa patencia como tal, es decir, conocer como tal ese quedar de manifiesto el ente, ni mucho menos preocuparse primariamente por tal patencia o porque quede de manifiesto el ente. Conocer por mor de la verdad es, por tanto, una forma totalmente específica de mantenerse-en-el-desocultamiento, a saber, mantenerse en ese desocultamiento por mor del desocultamiento mismo o de un desocultamiento del ente mismo... Ciencia significa: ser o estar en el desocultamiento del ente por mor de ese desocultamiento”: *Introducción a la Filosofía*, § 25, a), pág. 192.

a la intuición como modo fundamental de conocimiento, en tanto aprehensión directa, inmediata e infalible del objeto conocido, partiendo por Husserl (para quien la intuición es un “tener el propio ente captándolo corporalmente”²⁰⁰, lo que permite “acreditar” los juicios, llegándose a la consecuencia de que “la verdad es la mismidad de lo mentado e intuido”²⁰¹), y siguiendo con Kant, Leibniz, Descartes, Santo Tomás y Aristóteles.

Así expresa que “no es de extrañar que la verdad se haya interpretado y se interprete a partir del intuir y respecto de él. También desde esta gran tradición resulta claro por qué la verdad en tanto que verdad de la intuición y verdad de la proposición se tiene por algo evidente, y que, en consecuencia, dicha determinación de la verdad sea siempre en cierto modo ya previa al problema tradicional de la verdad”²⁰².

Esto genera evidentemente el siguiente problema: Heidegger sostiene que es parte de la tesis tradicional sobre la esencia de la verdad el que la sede de ésta sea el juicio (u oración o enunciado, Heidegger no hace distinciones). Sin embargo, Heidegger tiene que aceptar que, al menos para los exponentes aquí citados de la “concepción tradicional” (Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Husserl), hay un tipo de verdad prejudicativa. Heidegger lo reconoce explícitamente al hablar, en el texto citado en el párrafo anterior, de la “verdad de la intuición” propia de la tesis tradicional.

Si se va a considerar que la verdad es propiedad del conocimiento²⁰³, y que, según la tradición, hay un modo de conocimiento que es el fundamental, cual es el de la intuición, entonces se sigue que, para tal tradición, el modo supremo de verdad *no se da en el juicio sino en la intuición*. De ahí que, por decir lo menos, se complique la tesis de la adscripción por la tradición al juicio del carácter de sede primigenia de la verdad.

En estricto rigor, si Heidegger pretende que la teoría tradicional respecto a la esencia de la verdad se funda en la consideración del fenómeno del conocimiento a partir de la intuición como su paradigma, lo cierto es que es pareciera que tal consideración excluye más que exige el sostener que la sede de la verdad sea el juicio. El juicio –y su verdad– no serían más que despliegue de algo anterior –y, correspondientemente, de una verdad anterior–, a saber, de la intuición. *El juicio no es lo originario*.

3) influencia de la teología cristiana

¹⁹⁹ *Lógica*, § 10, pág. 105.

²⁰⁰ *Lógica*, § 10, pág. 89.

²⁰¹ *Lógica*, § 10, pág. 94. Es decir, la verdad es la concordancia entre lo mentado por la representación y lo intuido, en tanto acredita la representación.

²⁰² *Lógica*, § 10, pág. 105.

²⁰³ Heidegger nunca niega esto: reconoce claramente que la verdad es propia del conocimiento, porque el conocimiento también es desocultamiento. Otro asunto es que pueda haber otros tipos de verdad –es decir, de desocultamiento– a partir de otros modos de ser del hombre distintos del cognoscente.

La teología cristiana influyó en la llamada concepción tradicional, ciertamente no en algo tan técnico como el que el juicio o el contenido de éste sea la sede de la verdad, o que la esencia de ésta consista en la adecuación de un juicio, de un contenido de conciencia o una representación con su objeto. En lo que sí tuvo influencia fue, según se vio, en la adscripción a las verdades particulares del carácter de “eternas”. Ello vendría a cristalizar, tras un largo y complejo proceso, en la teoría fregeana y husserliana del contenido de las proposiciones como sede de la verdad, permaneciendo ese contenido –el sentido- constante y eternamente verdadero.

Un segundo sentido en el que influye la teología cristiana es el siguiente: Heidegger expresa que el “origen más próximo”²⁰⁴ del concepto tradicional de verdad es el medieval. Tal concepción medieval está representada paradigmáticamente por Santo Tomás, quien habría codificado el concepto tradicional, en cuanto autor de la célebre definición que la contiene: *adaequatio rei et intellectus*. Ahora bien: para Heidegger, la conceptualización medieval del tema está completamente influenciada por la visión cristiana de la relación mundo- Dios.

Así, “la veritas entendida como *adaequatio rei ad intellectum*... significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas”²⁰⁵. La “verdad de cosa”, de la que habla Santo Tomás, es el adecuarse a las ideas divinas por las que Dios las crea. Ello supone la noción de un Dios creador y cognoscente de su creación. De ahí que diga que la misma noción de verdad de cosa en sus inicios no es más que “una explicación teológica”²⁰⁶.

Pero una vez caída la cosmovisión cristiana –Heidegger habla de “una vez que se ha liberado [el orden del mundo] de la idea de la creación”²⁰⁷ –, la misma noción de verdad como adecuación entre el pensamiento y lo pensado permanece, esta vez sin su base teológica, sino más bien como un simple tópico repetido irreflexivamente.

D) Síntesis del capítulo:

En la génesis de la visión tradicional concurren causas estructurales e históricas, que no son más que modalizaciones de las primeras. Las causas estructurales son la tendencia del Dasein a interpretarse a partir de los entes intramundanos, la mayor lejanía ontológica

²⁰⁴ De la Esencia de la Verdad, pág. 153.

²⁰⁵ De la Esencia de la Verdad, págs. 153-154.

²⁰⁶ De la Esencia de la Verdad, pág. 155.

²⁰⁷ De la Esencia de la Verdad, pág. 154.

de lo ópticamente más cercano, y el dominio del uno. Ello se ha manifestado, en la tradición occidental, en la fascinación que ha ejercido el comportamiento teórico a la hora de interpretar el ser del Dasein, la primacía otorgada dentro de éste a la intuición como modo de conocer, y a la influencia específica de la teología cristiana en cuanto a la adscripción del predicado “eterna” a la verdad, así como el que la misma definición de verdad como adecuación surgió históricamente como explicación de un problema teológico.

VI.- Valoración de la crítica.

A.- Aspectos positivos:

Consideramos que hay aspectos altamente valorables en la crítica a la que Heidegger somete a la concepción tradicional. Ellos son los siguientes:

1) La superación del dualismo sujeto-objeto:

El dualismo moderno sujeto-objeto genera problemas verdaderamente insolubles. Ya se trató del problema específico del “puente” en lo relativo al conocimiento, y al hecho evidente de que dicho problema es insoluble a partir de los supuestos modernos.

Pero puede pensarse también en el problema de la necesidad y la libertad: si se adscribe la libertad al hombre y la necesidad al mundo de los objetos, ¿cómo se compatibiliza en el hombre su libertad, requerida por su carácter de sujeto-, con la necesidad que se le debiera imponer en virtud de su carácter de ente corpóreo –por tanto, de objeto-? Es evidente que el hombre participa también del mundo considerado de los “objetos” en virtud de su corporalidad: de qué modo puede conciliarse su sujeción a leyes causales necesarias y adscribirsele libre albedrío, entendiendo éste como ausencia de necesidad, es uno de los tantos otros problemas que la filosofía moderna nos ha

legado.

O piénsese en el conocido problema de las “otras mentes”: se escriben bibliotecas enteras, particularmente en el ámbito anglosajón, tratando de resolver el problema de cómo se puede conocer que hay otros entes como uno, vale decir, otros sujetos. Ello porque por la sensopercepción jamás se capta algo así como la subjetividad de otro, sino sólo cualidades sensibles. Alvin Plantinga expone el problema en los siguientes términos: “quizá este problema se puede exponer como sigue: cada uno de nosotros piensa que no se encuentra sólo en el universo, que hay otros entes que piensan y razonan, tienen creencias, sensaciones y sentimientos. Y, mientras una persona puede observar el comportamiento y las situaciones de otra, no puede percibir sus estados mentales. ‘Los pensamientos y las pasiones de la mente son invisibles’, dice Thomas Reid. ‘Intangibles, inoloros e inaudibles’, podemos agregar, y tampoco pueden ser tocados”²⁰⁸.

Así, se ha llegado a decir que por medio de la percepción en otro ente de cualidades sensibles que manifiestan fenómenos similares a los que uno percibe como concomitantes a las propias sensaciones internas –v.gr, uno capta que al estar apenado llora y le caen lágrimas-, uno “infiere” que dicho ente es similar a uno –al ver que a otro ente le salen lágrimas, uno “infiere” que es sujeto y que está apenado-²⁰⁹.

La respuesta de Heidegger al “problema” sería sencilla: no se puede resolver *desde los presupuestos a partir de los cuales se hace la pregunta*.

En efecto: la pregunta misma, en su formulación, muestra las siguientes incomprendiones:

a) La primera y fundamental, mantiene el esquema sujeto-objeto.

b) Más grave: si ya era imposible explicar el conocimiento de un “objeto” situado en una “esfera” distinta, más aún lo será el de otro “sujeto”. En efecto: si lo conocido es siempre un objeto, entonces aquél “sujeto” será conocido siempre en tanto objeto, en su objetualidad, lo cual no permitirá hacer diferencia alguna entre él y otros objetos de

²⁰⁸ Plantinga, Alvin: “God and other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God”, Cornell University Press, Ithaca, 1990, pág. 188. Hay que hacer presente que el primero que captó la imposibilidad de demostrar la existencia de otros yo partiendo desde un planteamiento subjetivista fue el creador del moderno subjetivismo: Descartes. En sus *Meditaciones Metafísicas* expone que “acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que también digo que veo, con la misma costumbre que digo que veo la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas?”. *Meditaciones Metafísicas*, II, Gredos, Madrid, 1987, pág. 28, traducción de E. López y M. Graña. Descartes resuelve el problema apelando a Dios, quien no puede querer engañarnos, y cuya existencia se ha probado mediante un argumento *a posteriori* (III Meditación) y por una reformulación del argumento ontológico (V Meditación). Poco después Kant rechazará el argumento ontológico, manteniendo el subjetivismo cartesiano. El “problema” se vuelve entonces insoluble. En época de Heidegger, Natorp retomará esta doctrina y recordará a la escuela fenomenológica que el sujeto es inobjetivable.

²⁰⁹ En el problema de las otras mentes están implicados no sólo el dualismo sujeto-objeto, sino además la concepción representacionista del conocimiento, tanto idealista como empirista y, particularmente en el caso del empirismo, la reducción de lo objetivamente conocible por medio de la sensopercepción a las llamadas “cualidades primarias” (extensión, movimiento), y la consiguiente negación del carácter de epistémicamente relevante de lo dado a través de las llamadas “cualidades secundarias” (color, sabor), catalogadas como meramente subjetivas.

conocimiento. A partir del esquema sujeto-objeto, no existe manera de diferenciar entre los modos de ser de los distintos objetos conocidos: si son conocidos como objeto, su modo de ser debe ser el de la mera presencia, el de estar ahí, propio de los entes que no son el Dasein.

c) Generalmente, en la discusión contemporánea anglosajona se tiende a hablar del problema de la existencia de “otras mentes”. Con ello muestran, quienes así discuten, su incompreensión del modo de ser del Dasein, reduciéndolo a una mera “mente”, esto es, una *cosa*, que no coincide en absoluto con lo que es el Dasein. De una mente no puede decirse que sea la “posibilidad óptica de la comprensión del ser”. En consecuencia, terminan distorsionando no sólo el carácter del “sujeto” que conoce, sino también el del objeto a conocer, y ambas distorsiones se causan recíprocamente, desde que se entiende, en este problema, al sujeto cognoscente como del mismo estatus óptico que el objeto conocido, por lo cual la visión que se tenga de uno repercutirá en la que se tenga del otro.

Más aún: el dualismo sujeto-objeto no sólo genera problemas insolubles: muchas veces debe ir también directamente contra los fenómenos más obvios, por cuanto su aparato conceptual le impide hacerles justicia. Una vez hecha la distinción fundamental en dos esferas del ser, sujetos y objetos, hay que hacer caer todos los entes de un lado u otro. Así, por ejemplo, los animales tienen que ser simples objetos, iguales en todo al resto de las cosas extensas, simples máquinas, como dirá Descartes. El dualismo moderno no puede salvar un fenómeno tan obvio como el que los animales tienen memoria y cierto tipo de conocimiento y, por ende, no son meras cosas²¹⁰.

2) la necesidad de un momento manifestativo en la verdad.

En segundo lugar, Heidegger muestra claramente la necesidad que tiene toda teoría acerca de la verdad de sostener que hay un *momento manifestativo* en el darse de la verdad, momento en el que se patentiza el ser del ente en cuestión. Si no hay tal, simplemente no habrá ente al que adecuarse. Este momento manifestativo del ser del ente ha sido pasado totalmente por alto por los filósofos modernos. Su necesidad es evidente: si no se manifiesta el ser del ente, ¿con qué se producirá la adecuación? Para poder decir que el entendimiento se adecua al ente que pretende conocer, debe haberse tenido acceso al ser de ese ente. Decir “esta casa es blanca” supone haber tenido un

²¹⁰ Como Heidegger entiende que existe una jerarquía de modos de ser, entonces puede asignarles un modo de ser propio, el de la “vida”, distinto del del propio Dasein y del de las cosas que están-ahí. Incluso no niega a los animales totalmente el ser entes con mundo: sostiene que éstos “tienen y no tienen” mundo, y este “tener y no tener” consiste en ser “pobres de mundo” (*weltarm*), por tanto, no absolutamente carentes de él. No tienen mundo en cuanto no pueden interpretar *algo como algo*. Cfr, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einseitigkeit*, vol 29/30 de la edición integral, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, § 49-50. Tuve noticia del tratamiento heideggeriano del tema del mundo animal gracias al libro de Alasdair MacIntyre *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago y La Salle, 1999, en cuyo capítulo 5 (titulado “How impoverished is the world of the nonhuman animal”) se discute y critica el análisis heideggeriano del tema. MacIntyre sostiene, con buenos argumentos y a partir de los resultados obtenidos en el estudio de la vida de los delfines, que hay animales que *sí* captan algo como algo, que tienen creencias y de los que se puede decir que tienen razones para actuar.

acceso al ser del ente mentado por el sujeto de la oración.

3) La superación de la concepción del ser como mero darse o estar-ahí.

Aunque no es tema específico de esta tesis, por lo que no nos extenderemos sobre ello, debe decirse que la concepción de la verdad de Heidegger implica una superación de la estrecha concepción unívoca del ser como mero “darse”, el cual sería igual para todos los entes. Los absurdos de esa posición son patentes. Contra dicho univocismo Aristóteles lanzó su célebre dictum: “el ente se dice de muchas maneras”.

B.- Consideraciones críticas.

Sin embargo, hay aspectos de la caracterización heideggeriana, tanto del fenómeno de la verdad como de su crítica a la concepción tradicional, que nos parecen problemáticos. Tales son:

1) Necesidad de la adecuación en la verdad.

En primer lugar, nos parece que toda noción de verdad requiere, además de un momento manifestativo, un *momento adecuado*²¹¹. Y para mostrar tal, vamos a exponer que la misma noción heideggeriana de verdad exige necesariamente tal momento adecuado. Ello sucede por lo siguiente: Heidegger muestra la multiplicidad de los modos de verdad, dependientes a su vez de múltiples modos de ser de los entes. Ello lleva a quitar la primacía a la verdad propia de los juicios, de la cual se dice que consiste en la adecuación entre el juicio o su contenido y la cosa. Heidegger reconoce que en el juicio verdadero se da cierta adecuación, lo cual guarda plena concordancia con su quasirealismo.

Sin embargo, ello no debe llevar a descartar la necesidad de la adecuación en los otros tipos de verdad.

Empecemos por la verdad de los útiles: éstos se comprenden como tales sólo a la luz de la finalidad para la cual sirven. El martillo es comprendido como estando-a-la-mano e interpretado como martillo en cuanto sirve para martillar. Ello implica que todo útil debe *adecuarse* a su fin. Si alguien quisiese clavar un clavo y en vez de tomar un martillo para hacer tal, tomase un gato, resulta difícil decir que tal trato es un “verdadero” martillar. El fin exige que los medios le sean apropiados. En otras palabras, exige que *se le adecuen*.

Ello es particularmente claro si se toma en cuenta el análisis heideggeriano del modo de ser del Dasein en el trato circunspectivo con los útiles. Los útiles siempre se descubren dentro de un contexto pragmático como orientados a un fin. Es más, “aquello

²¹¹ Ambos pueden ser el mismo.

con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece”²¹². Y agrega algo particularmente importante: “la obra que se quiere producir ... es el *para-qué* del martillo, cepillo y aguja”²¹³. El fin *determina* los medios, los útiles se eligen con vistas a un fin que exige sean adecuados para su producción. La obra del sastre, el vestido, exige medios adecuados para su realización: aguja, tijeras, etc..., y no martillo ni clavos.

Más aún: los mismos medios, escogidos en atención a su fin –por tanto, en tanto se adecuan a su fin- suponen que su sustrato material le sea adecuado a su función, *deben tener determinadas propiedades*: nadie haría un martillo con plumavit. Heidegger lo reconoce para el caso de los signos: “la producción de tales útiles (de los signos) debe fijarse en su capacidad para llamar la atención”²¹⁴. Vale decir: el Dasein, a la hora de interpretar un ente como un útil determinado, lo hace siempre adecuándose a la materialidad de la que está hecho el útil. Simplemente no interpreta un martillo de plumavit *como* martillo porque sabe que no sirve *para* clavar²¹⁵. Así, el fin determina las propiedades que deba tener el medio que se haya de utilizar. El Dasein se adecua a tales exigencias del fin.

A esta primera adecuación de los útiles a su fin se añade luego la de la obra a su portador. Éste, un Dasein, ya no es remitible a finalidades ulteriores, es fin en sí mismo. La obra debe ser *adecuada* a un Dasein. Por eso el sastre toma las medidas de su cliente. Dichas medidas determinarán la obra, la obra determinará los medios para su producción (los útiles), y el sustrato material mismo del medio. Hay un sucederse de adecuaciones sobre adecuaciones.

Lo anterior queda graficado en el hecho de que Heidegger, tratando sobre el signo como tipo de útil, exprese que “la respuesta [a la pregunta ‘¿en qué consiste el señalar de un signo?’] sólo podrá alcanzarse si logramos precisar cuál es el *modo adecuado del trato* con el útil señalizador (*wenn wir die angemessene Umgangsart mit Zeitzeug bestimmen*)”²¹⁶.

²¹² *Ser y Tiempo*, § 15, pág. 97.

²¹³ *Ser y Tiempo*, § 15, pág. 97.

²¹⁴ *Ser y Tiempo*, § 17, pág. 107.

²¹⁵ Le puede asignar el nombre “martillo” en tanto *se parece* a aquello que sí comprende como martillo. Así llamamos también “pistolas” a las pistolas de agua. Sin embargo, propiamente no interpreta la pistola de agua como arma (no se defendería con ella de un asaltante), sino como juguete, es decir, un útil de un tipo muy distinto. Le asigna el mismo nombre por su semejanza externa, es decir, por analogía de atribución.

²¹⁶ *Ser y Tiempo*, § 17, pág. 105, énfasis añadido. Por lo demás, a la conclusión anterior puede llegarse haciendo un simple análisis del concepto de “útil”. El término “útil” es el adjetivo de “utilidad”. La utilidad lo es siempre respecto de algo (“esto es útil para reducir la inflación”, “esto es útil para bajar de peso”, etc...), que funciona como medida y regla de lo que se considera útil.

Lo mismo sucede con nuestro trato con otros tipos de entes, incluido los otros Dasein. ¿Por qué razón criticamos el que se trate a otro hombre como un puro medio? Porque nuestro trato con él no se adecua a su modo de ser. El mismo trato que sería adecuado para un animal irracional no nos parece adecuado respecto de un hombre. Por eso nos parece que conductas tales como la tortura o la prostitución son indignas: porque en ellas *cosifica* a quien es torturado o quien es utilizado sólo como objeto de placer, es decir, se los trata de un modo no adecuado a su modo de ser. El hecho de que etiquetemos tales conductas como indignas se basa en que las consideramos *inadecuadas* en atención al modo de ser del ente así tratado. No nos provoca reparo matar un animal para comerlo, pero sí hacerlo con un hombre²¹⁷.

Se puede decir lo mismo respecto de las obras de arte: es difícil que alguien sostenga que las “Novelas Ejemplares” de Cervantes son superiores a su “Quijote”. Ello sucede porque la obra de arte misma, en cuanto está dotada de una consistencia propia, exigen un determinado trato que, en este caso, consiste en el valorarlas. Una valoración de las “Novelas Ejemplares” por sobre el “Quijote” simplemente no se adecua al modo de ser de las primeras²¹⁸.

El Dasein descubre entes que tienen distintos modos de ser. Luego de descubiertos, se le exige un trato acorde a tal modo de ser: si son Dasein, que los trate como fines en sí mismos; si útiles, que los proporcione a su fin; si obra de arte, que las contemple y valore correctamente. Todo trato con entes implica adecuarse al modo de ser de ese ente. No parece adecuado contemplar un martillo, ni usar como útil para clavar una escultura griega del siglo III a.C.

No puede oponerse a lo anterior que ello acontece sólo en el trato con los entes, pero que no puede decirse tal –es decir, que impliquen adecuación– de los otros fenómenos o estructuras de los que se dice que son verdaderos y fundantes de estas verdades derivadas (del trato práctico, de la contemplación artística, del enunciar, del trato con otros hombres), y ello porque tales fenómenos y estructuras no existen sino en cuanto el Dasein se relaciona con los otros entes descubiertos en el horizonte de su mundo. La aperturidad funda cualquier descubrir concreto, pero no existe si no hay descubrir. Lo mismo con el estar-en-el-mundo, fundamento él mismo de la aperturidad: esta estructura fundamental funda cualquier modo de ser del Dasein, modos de ser a los que corresponden determinados tipos de trato con los entes, pero no puede existir al margen de algún modo concreto de ser. Y todo modo concreto de ser exige, como se vio, cierta adecuación.

²¹⁷ Que haya grupos donde se hace tal, como los caníbales, o donde la tortura o prostitución sea vista como algo normal (los pieles rojas antiguos, y los holandeses actuales, respectivamente), no es prueba en contrario: también en tales grupos se critica determinados comportamientos hacia el hombre como no adecuados. La moralidad como tal supone que hay comportamientos adecuados al hombre y otros no.

²¹⁸ Esto supone que hay grados de perfección dentro de cada modo de ser. Que no basta con expresar que una obra de arte tiene un modo de ser artístico, porque quedarse sólo en ello implicaría nivelar todos los entes que tienen tal modo de ser, por ejemplo, nivelar “Harry Potter” (si es que puede decirse que sea obra de arte, y no un mero útil para que los niños que no pueden leer otra cosa pasen el rato) con “El Señor de los Anillos”.

El estar en el mundo implica un modo de ser concreto del Dasein. Éste, a su vez, implica un descubrir los entes. Este descubrir implica un tipo de trato con ellos. Este trato implica adecuación. En virtud de la transitividad del condicional, el estar-en-el-mundo implica adecuación.

Lo anterior es particularmente claro si tenemos en cuenta que la misma analítica existencial de Heidegger pretende mostrar su superioridad respecto de sistemas anteriores, al menos en cuanto a la patentización de estructuras hasta ahora desapercibidas por otros filósofos, precisamente *porque ella se adecua de mejor modo a los fenómenos, a lo que se muestra desde sí mismo*.

Ello es palmario en el tratamiento que hace Heidegger del conocimiento como modo fundado del estar-en-el-mundo (§ 13): se expone allí que su tematización del fenómeno del conocimiento supone, a diferencia de otras tematizaciones, una “apelación a lo fenoménicamente dado”²¹⁹. Lo “fenoménicamente dado” es normativo respecto de cualquier tematización que pretenda ser ontología. Una ontología debe *adecuarse* a lo fenoménicamente dado. De ahí la crítica heideggeriana a la concepción dualista de la realidad: no salva los fenómenos. De ahí también su aceptación de entrada del factum del conocimiento.

Así objeta a la teoría tradicional del conocimiento representacionista que ella es “carente de evidencia fenoménica”²²⁰. Y remacha lo anterior diciendo que “si preguntamos ahora qué es lo que se muestra cuando el conocimiento es fenoménicamente constatado, tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein”²²¹.

¿Cómo puede, si no es así, interpretarse expresiones como la siguiente? “Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de... es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y *no debe interpretarse* como un ‘proceso’ por medio del cual un sujeto se procurara representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedarán guardadas ‘dentro’, y con respecto a las cuales pudieran surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su ‘concordancia’ con la realidad”²²². ¿Cuál es el fundamento del “no debe interpretarse”? Es evidente que todo uso del “debe” implica la referencia a una norma fundante del deber. Heidegger sostiene aquí implícitamente que existe una *norma* a la que debe sujetarse una empresa ontológica, o el Dasein cuando desarrolla una ontología y se aboca al tema del conocimiento. La pretensión de toda norma es que los casos *se le adecuen*. Y dicha norma, en el caso que nos ocupa, no es más que atenerse a lo fenoménicamente dado. *La pretensión de verdad de “Ser y Tiempo” se funda en su pretensión de lograr un mayor grado de adecuación a lo que se*

²¹⁹ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 87.

²²⁰ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 87.

²²¹ *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 87.

²²² *Ser y Tiempo*, § 13, pág. 88, énfasis añadido.

muestra en sí mismo respecto de otras ontologías.

Ello es además, meridianamente claro si se tiene en cuenta que Heidegger nunca *demuestra* que las ontologías anteriores o rivales, incluso la versión más grosera de representacionismo, sean erradas. Ello simplemente porque el método fenomenológico no es demostrativo –lo mismo que el trascendentalismo, también presente en “Ser y Tiempo”-. A lo único a lo que puede apelar Heidegger para mostrar la superioridad de su empresa es a su mayor grado de adecuación de lo fenoménicamente dado, al que salve o no de mejor modo los fenómenos. Le está vedado utilizar argumentaciones demostrativas –v.gr., demostrar la incoherencia interna de los sistemas rivales–.

2)

Un segundo aspecto que provoca problemas, a nuestro parecer, es la afirmación heideggeriana de que el Dasein se encuentra tanto en la verdad como en la no-verdad, y particularmente afirmaciones como que “tan sólo en la medida en que el Dasein está abierto, también está cerrado; y sólo en la medida en que con el Dasein ya está siempre descubierto el ente intramundano, semejante ente queda –en cuanto que es algo que puede comparecer intramundaneamente- encubierto (oculto) o disimulado”²²³. Ello pudiera entenderse como que el Dasein no puede descubrir un ente en todos sus aspectos ni comprenderlo en todos sus modos de ser, que no puede desocultarlo totalmente. En ese sentido, la afirmación no implica contradicción alguna. Se entendería que la verdad originaria en cuanto aperturidad no puede darse en un ente comprensor finito sino mezclada con cerrazón. Ello sería una mera condición de la verdad en tanto ésta se da en el hombre, y ello por la facticidad de la existencia humana: “a la *facticidad* del Dasein son inherentes la obstrucción y el encubrimiento”²²⁴.

Sin embargo, cosa totalmente distinta es decir que al *concepto* de verdad le es inherente el ocultar y el cerrar, es decir, que desocultar *en cuanto* desocultar implique *ocultar*, y que abrir *en cuanto* abrir impliquen cerrar²²⁵. Nos parece que dicha aseveración es absurda, entre otras razones, porque si desocultar en cuanto desocultar implica ocultar, y verdad es desocultar, no hay más razón para llamar verdad al desocultar que al ocultar, a la *aletheuein* que al *lanthanein*, y si pudiese predicarse “verdad” de ambos términos contrarios, entonces “verdad” no significa nada. Además se daría el absurdo de que un contrario produciría al otro, absurdo denunciado con razón ya por Aristóteles²²⁶.

Nos parece que si se hacer sinónimo de verdad el desocultar, debe decirse y dejarse claro que el concepto de verdad excluye el ocultamiento. Que fácticamente en el Dasein por alguna razón misteriosa el desocultar se de mezclado con ocultar es otro problema.

²²³ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 242.

²²⁴ *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 242.

²²⁵ Esto es lo que parece pensar Heidegger: “la no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad... verdad y no-verdad *en esencia* no son indiferentes la una a la otra, sino que se pertenecen mutuamente”: *De la Esencia de la Verdad*, pág. 162.

3) Aporía de la teoría heideggeriana.

Daniel Dahlstrom ha identificado una aporía de la teoría heideggeriana, particularmente en cuanto a su aserción de que todo enunciado, al tiempo que desoculta, oculta. Es lo que llama “paradoja de la tematización”: “Si las aserciones temáticas en cierto sentido ocultan aquello de lo que tratan, entonces un cierto nivel de ocultamiento no puede ser eliminado por la adición de otras aserciones temáticas (por ejemplo, sobre el ser-a-la-mano y un trato original con las cosas) ni parece que exista algún modo de conocer si los grados de ocultamiento restantes (en el curso de la tematización creciente) son de alguna significación o, para esta materia, si carecen de significación. Si se toma a Heidegger literalmente, entonces lo que significa para algunas cosas ‘ser’ no es accesible por medio de aserciones temáticas (véase SZ 361)”²²⁷.

Ahora bien: ¿no es “Ser y Tiempo”, como obra, un conjunto de aserciones temáticas? Ciertamente lo que encontramos en “Ser y Tiempo” son un conjunto de proposiciones y raciocinios, y todos ellos temáticos. Se sigue que existen grados de la realidad no desocultables por medio de una obra como “Ser y Tiempo”, que le permanecen velados a cualquier empresa de tal tipo – en cuanto pretenda desocultar la realidad con un instrumento (la proposición o enunciado) que ha sido declarada como estructuralmente impedida de desocultar la realidad de modo pleno-. Como expresa Dahlstrom, no sabemos si esas áreas de la realidad no desocultas por “Ser y Tiempo” son de importancia, y si eventualmente el conocimiento de ellas pudiera llevar a conclusiones distintas de las obtenidas en el propio “Ser y Tiempo”.

²²⁶ En su oposición al dualismo principal propuesto por algunos para explicar el cambio. Se podría todavía objetar que la objeción anterior se basa en la “lógica tradicional”, la cual es incapaz de ver ciertos fenómenos por basarse en una ontología sustancialista y reificante. Y frente a dicha objeción, no queda sino aceptarla: el autor de esta tesis confiesa que todavía no aprende a pensar sin el principio de no contradicción. Pero le provoca tranquilidad el saber que, si ello es un defecto, lo comparte con un gigante: cfr, Aristóteles, todo el libro IV de la *Metafísica* (quien no hace sino recoger la herencia de otros dos gigantes: Parménides y Platón). No podemos dejar de citar al efecto las palabras de Balmes, quien ha hecho sin duda la exposición más elocuente de las consecuencias que se siguen para la razón humana del no aceptar dicho principio: “si una cosa puede ser y no ser a un mismo tiempo, podemos estar ciertos y no ciertos, conocer y no conocer, existir y no existir; la afirmación puede estar junto con la negación, las cosas contradictorias pueden hermanarse, las distintas identificarse, las idénticas distinguirse; la inteligencia es un caos en toda la extensión de la palabra; la razón se trastorna, el lenguaje es absurdo, el sujeto y el objeto se chocan en medio de espantosas tinieblas, toda luz intelectual se ha extinguido para siempre. Todos los principios están envueltos en la ruina universal; y la misma conciencia vacilaría, si, al hacer esta suposición absurda, no se hallase sostenida por la invencible mano de la naturaleza. Pero en medio de la absurda hipótesis, la conciencia, que no desaparece porque no puede desaparecer, se siente arrastrada también por el violento torbellino que lo arroja todo a las tinieblas del caos; en vano se esfuerza por conservar sus ideas: todas desaparecen por la fuerza de la contradicción; en vano hace brotar otras nuevas, para sustituirlas a las que va perdiendo: desaparecen también; en vano busca objetos nuevos: desaparecen también; y ella misma no continúa sino para sentir la imposibilidad radical de pensar nada; sólo ve a la contradicción, que, señoreada de la inteligencia, destruye con fuerza irresistible cuanto se quiera levantar” Balmes, Jaime, *Filosofía Fundamental*, libro I, c 21, 205, pág. 210, en *Obras Completas*, vol XVI, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925.

²²⁷ Dahlstrom, Daniel: *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pág. 208.

Es lo que sostiene Dahlstrom en su obra, por demás muy favorable a Heidegger: “Heidegger utiliza aserciones temáticas en un intento de mostrar lo que es descubierto, pero también ocultado por ellas. Se encuentra sobre la escalera que trata de botar. Con ello choca con el problema de la tematización, un problema cuya resolución permanece cuestionable y precisamente, cuestionable en el sentido de que el significado de una tal resolución es en sí mismo oscuro. ¿Cómo se puede hablar de algo que hace posible las aserciones temáticas en general y sin embargo rehúye cualquier intento de lograr un acceso temático a él? Por un lado, la ontología fundamental en *Ser y Tiempo* se supone que es una ciencia y, ciertamente, una ciencia rigurosa, fenomenológica, que intenta comprender ‘aquello de lo que se trata’ (es decir, el ser) sobre la base de lo que se trata mismo y no sobre la base de cualquier otro interés específico (L 155). Por el otro lado, aquello de lo que en esta ciencia se trata es algo pretemático, algo no a-la-mano, y algo inevitablemente ocultado por las aserciones temáticas de la ciencia”²²⁸.

Al mismo tiempo, Dahlstrom sostiene que la reformulación heideggeriana del concepto de verdad le permite, en cambio, superar otras paradojas tradicionales, como la del “mentiroso”²²⁹. Ello porque “La diferencia entre los sentidos antiguo y contemporáneo de ‘verdadero’ y ‘falso’ es patente. Mientras que la aserción ‘toda aserción es falsa’ introduce el gran drama de la paradoja lógica, no hay vestigio de contradicción en la aserción ‘toda aserción es ocultante’. En contraste con los predicados normales ‘verdadero’ y ‘falso’ (o ‘más’ y ‘menos’), los significados de ‘desocultante’ y ‘ocultante’ no corresponden a valores (‘valores de verdad’) sistemáticamente excluyentes uno del otro²³⁰. A Heidegger no le provocaría problemas decir “esta aserción es falsa”, ya que, estructuralmente, toda aserción oculta, y ocultar es ser-falso.

Sin embargo, no nos parece que la tesis de Dahlstrom sea correcta: es necesario distinguir los distintos sentidos en que puede decirse que “todo enunciado oculta”. Si quiere decirse que todo enunciado *no descubre* todo lo descubrible en el ente, ello no implica paradoja alguna, y no implica paradoja alguna simplemente porque el decir “todo

²²⁸ Dahlstrom, op. cit., pág. 208. Heidegger parece reconocer la *posibilidad* —no la *necesidad*— de esta situación problemática: “Los conceptos y proposiciones fenomenológicos originariamente extraídos, están expuestos, por el hecho mismo de comunicarse en forma de enunciado, a la posibilidad de desvirtuarse. Se propagan en una comprensión vacía, pierden el arraigo en su propio fundamento, y se convierten en una tesis que flota en el vacío”: *Ser y Tiempo*, § 7, pág. 59. Nótese que la posibilidad de la distorsión se debe al uso de enunciados por parte del fenomenólogo. Para un purista, Heidegger aquí no debiera haber dicho “enunciados”, sino “oraciones” o “juicios”, porque es sabido que para la filosofía de la lógica contemporánea los enunciados jamás son medios de comunicación. Tales son los juicios u oraciones. El contenido de éstos es el enunciado. Pero vimos que Heidegger es bastante flexible en el uso de estas expresiones.

²²⁹ Enunciable así: “The Liar comes in several variants; the classic version concerns the sentence: (S) This sentence is false. Suppose S is true; then what it says is the case; so it is false. Suppose, on the other hand, that S is false; then what it says is not the case, so it is true. So S is true iff is false”: Haack, op. cit., pág. 135. Una versión de esta paradoja, también llamada de Epiménides, un cretense que dijo que “todos los cretenses mienten”, es mencionada por San Pablo en su carta a Tito (1, 12), al prevenir al destinatario de los embaucadores (“Uno de ellos, su propio profeta, dijo: ‘Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos’”, traducción de Juan Straubinger [“El Nuevo Testamento”, Club de Lectores, Buenos Aires, 1993]).

²³⁰ Dahlstrom, op. cit., pág. 209.

enunciado desoculta” y “todo enunciado oculta (entendiendo por ‘ocultar’ el ‘no desocultar’)” no es contradictorio, por cuanto se refieren a *aspectos distintos* del mismo ente.

Sin embargo, si quiere decirse que todo enunciado es *erróneo*, la paradoja obviamente permanece. Dahlstrom no distingue los distintos sentidos en que se puede decir que un enunciado oculta: como no desocultar, o como encubrir.

En segundo lugar, porque aún cuando fuese como expresa Dahlstrom, la paradoja permanece ²³¹ : aun suponiendo que toda proposición oculte, de ello no se sigue que pueda decirse sin contradicción que “esta aserción es falsa”. Tomemos el ente siguiente: la proposición “esta proposición es falsa”. Dicha proposición, como toda proposición, descubre un ente. En este caso, a ella misma. Y lo que descubre es su *ser encubriente* (su ser falsa). Luego si descubre su carácter ocultante, en virtud de su autorreferencialidad (lo mentado por el sujeto es la proposición misma), se encubre a sí misma, y luego *no descubre nada*, ni siquiera su propio carácter encubriente. La paradoja permanece. Cambiar el nombre a las categorías “verdadero” y “falso” por “ocultante” y “desocultante” no resuelve el problema, porque éstas son tan excluyentes entre sí como las primeras. La apariencia de no exclusión mutua tan radical de estos últimos términos se deriva del hecho de que parece que puede decirse con verdad que “toda proposición descubre” y “toda proposición oculta”, lo que sería imposible si los predicados fuesen mutuamente excluyentes. Sin embargo, como se decía, se olvida que, si bien se puede decir con verdad que “toda proposición descubre” y “toda proposición oculta”, ello se debe a que lo descubierto y lo ocultado por una proposición son *aspectos distintos* de un ente. Una proposición no descubre y desoculta jamás el *mismo* aspecto de un ente ²³² .

4) Dificultades en cuanto a que la descripción heideggeriana de la concepción tradicional haga justicia a ciertos filósofos anteriores.

Como se vio en el capítulo II, Heidegger asigna una multiplicidad de caracteres a la teoría tradicional. Al mismo tiempo, sostiene que dicha teoría tradicional ha sido unánimemente sostenida por los filósofos hasta la fecha.

Sin embargo, hay autores la caracterización de cuyas doctrinas en los términos en los que lo hace Heidegger resulta muy dudosa. Veremos a continuación algunos casos, analizando algunas de las notas adscritas por Heidegger a la concepción tradicional.

a) dualidad sujeto-objeto:

El dualismo sujeto-objeto no surgió hasta la modernidad –estaba prefigurado en Ockham, al eliminar éste el intelecto agente ²³³ -. Heidegger lo reconoce: “Esta teoría, según la cual el hombre es en primer lugar sujeto y conciencia y está dado a sí mismo

²³¹ El razonamiento que sigue parte de la base de que la equiparación hecha por Dahlstrom entre “ser falso” y “desocultar” es correcta.

²³² Es la misma razón por la cual Aristóteles decía que no se puede afirmar o negar lo mismo de lo mismo, tomándose “lo mismo” en el mismo sentido. Si se cambia el sentido del término, es obvio que puede afirmarse y negarse lo mismo de lo mismo.

ante todo y del modo más cierto, que surgió con *Descartes* en el fondo a partir de perspectivas y proyectos en el contexto de la fundamentación de la metafísica, se ha expandido a través de toda la filosofía de la modernidad y experimentó con *Kant* una variación propia, aun cuando no esencial”²³⁴.

b) consideración de la verdad como propiedad del conocimiento.

En segundo lugar, no es cierto que todos los autores anteriores hayan considerado la verdad mera propiedad del conocimiento y no al ente mismo. En la Edad Media la verdad era uno de los trascendentales²³⁵.

El mismo Aristóteles expresa algo similar en *Metafísica* II. Tras hablar de la filosofía como “ciencia de la verdad”²³⁶, y sostiene que “aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas ... Por consiguiente, verdadera es, en grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores [a ella]. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, [tales principios] no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos [son causa del ser] de las demás cosas.) Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser”²³⁷. Se entiende la verdad aquí como una propiedad de las cosas. Y relaciona de manera clara la verdad con el ser: cada cosa tiene tanto de verdad como de ser²³⁸.

Por otro lado, es evidente que muchos filósofos sí caen bajo la descripción heideggeriana en este respecto. Sin embargo, curiosamente no son generalmente los

²³³ Lo cual hizo precisamente porque concebía el universal abstraído precisamente como una imagen confusa de muchos singulares. Como es pura imagen, y no la misma forma de la cosa conocida poseída intencionalmente –Aristóteles, Santo Tomás-, le basta con la pura sensibilidad para explicar el conocimiento.

²³⁴ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einseitigkeit*, § 49, pág. 305.

²³⁶ *Metafísica*, II, 1, 993b20.

²³⁷ *Metafísica*, II, 1, 993b22-32.

²³⁸ Debe reconocerse, sin embargo, dos cosas: la primera, que está en discusión la adscripción a Aristóteles del libro II de la *Metafísica*. Personalmente creemos que sí es obra del Estagirita. Es lo que piensa también Heidegger (Cfr, las numerosas citas al mismo al inicio del § 44 de *Ser y Tiempo*). En segundo lugar: que esta concepción de verdad como propia de las cosas ha sido difícil de conciliar con aserciones aristotélicas, presentes en otras partes de la misma obra, que parecen concebir la verdad como propiedad del conocimiento y, específicamente, *del pensamiento* (exactamente, lo que Heidegger critica, y aquello de lo que quiere absolver al Estagirita). Así, tras haber distinguido entre los distintos modos como se dice el ente (per se – per accidens; según las 10 categorías; según el acto y la potencia; y según lo verdadero y lo falso), Aristóteles expresa que “en cuanto a lo que es en el sentido de ‘es verdadero’... se da en una combinación del pensamiento y es una afección de éste” (*Metafísica*, XI, 8, 1065a 23). Lo verdadero es una afección del pensamiento, no de las cosas: “la falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas... sino en el pensamiento” (*Metafísica*, VI, 2, 1027b25-27). Por ello llega a decir que su estudio no corresponde a la metafísica, sino a otra ciencia (Cfr, *Metafísica*, VI, 2, 1027b29-35). Los seguidores de Aristóteles hicieron todos sus esfuerzos por conciliar estas dos nociones de verdad.

citados por Heidegger como exponentes de la tradición, sino filósofos analíticos contemporáneos²³⁹.

Debe considerarse también la concepción aristotélica de la verdad práctica, de la que se trata a continuación, la que no puede concebirse como una propiedad de conocimiento teórico alguno.

c) la sede de la verdad es el juicio:

Heidegger mismo da un mentís claro a la tesis de que para la tradición anterior la sede de la verdad es el juicio, al hablar de la “verdad de la intuición” en dicha tradición, y de la intuición como modo fundamental de conocimiento²⁴⁰. Nos remitimos a ello.

Aún podemos agregar a Max Scheler, citado por el propio Heidegger, quien niega que el juzgar consiste en la esencia del conocimiento: “[Scheler] no se limita a insistir, al igual que Dilthey, que la realidad nunca no es dado primariamente en el pensar y la aprehensión, sino que pone sobre todo el acento en el hecho de que *el conocer mismo no consiste en juzgar* y que el saber es una ‘relación entitativa’”²⁴¹.

Más aún: se puede agregar que ya Aristóteles concibió un tipo de verdad distinta de la propia del conocimiento teórico, a saber, la ya mencionada “verdad práctica”. Ante todo, debe decirse que la verdad práctica en Aristóteles se concibe igualmente como adecuación. En ello no difiere de la verdad teórica –de hecho, es esta similitud estructural la que permite llamarla verdad-.

²³⁹ El caso más patente es Tarski, cuya famosa convención T (“S es verdadera si y sólo si p”), [donde “S” es el nombre de una oración, y “p” la oración misma], aunque no se propone enunciar una definición de “verdad”, sí expone una característica que toda definición de “verdad” debe tener. Así, “the point of the (T) schema is that, if it is accepted, it fixes not the intension or meaning but the extension of the term ‘true’. For suppose one had two definitions of truth, D1 and D2, each of which was materially adequate. Then D1 would entail all instances of: S is true₁ iff p and D2 all instances of: S is true₂ iff p So that D1 and D2 are co-extensive”: Haack, op.cit, pág. 100. Es decir, dos definiciones de verdad son coextensivas si abarcan los mismos ítemes. *Pero esos ítemes son todos oraciones (sentences)*. De ahí que, aunque la teoría de Tarski no intente dar una definición de “verdad”, sí supone que *lo que puede ser verdadero son oraciones y nada más que oraciones*. Toda la discusión sobre los “portadores de verdad”, acerca de si son enunciados, oraciones o proposiciones, supone que sólo tales entes pueden ser verdaderos. Así, podemos decir que, en concepciones como la de Tarski, *la verdad se oculta y se olvida*. Sin embargo, se oculta y olvida de modo más radical en teorías absurdas como la de la “redundancia de la verdad” (Ramsey), para la cual “verdadero” ya ni siquiera es una “propiedad”, y, por ende, ni siquiera necesita un portador. Heidegger diría que aquí, en la filosofía analítica propia de la época técnica se ha terminado de ocultar el fenómeno de la verdad. La expresión más miserable de este olvido se manifiesta en la propuesta de Ramsey de eliminar incluso el término “verdadero”: “es verdadero que p” significa, simplemente, lo mismo que “p”, y “es falso que p”, significa lo mismo que “no-p”, por lo tanto, se puede eliminar sin problemas, y en oraciones como “lo que él dice es siempre verdadero”, se puede reemplazar por la cuantificación proposicional de segundo orden. Así, cuando se dice, “lo que Juan dice es siempre verdadero”, no quiere decir que Juan patentiza al ente, sino que “(p) (si Juan asevera p, entonces p)”. Cfr, Haack, *Philosophy of Logics*, op. cit, pág. 127 y siguientes. Se llega así a un mundo en el que ya no sólo lo que sea la verdad se olvida, sino que incluso el término que la denota quiere desaparecer.

²⁴⁰ Cfr, supra, VI, C, 2.

²⁴¹ *Ser y Tiempo*, § 43, pág. 231 (énfasis añadido).

Como se vio ²⁴², para Heidegger, la verdad práctica, en el tratamiento tradicional, sería una proyección al campo de la praxis de lo que se consideran estructuras del conocer. Se transfiere al ámbito práctico, de algún modo, “la idea de verdad del enunciado”.

Sin embargo, cualquiera que conozca la teoría aristotélica de la verdad práctica, sabe que ello no es así: el Filósofo jamás sostiene que la sede de la verdad práctica sea un enunciado. Para el Estagirita, la verdad práctica es la adecuación entre la recta razón y el deseo recto ²⁴³.

d) concepción representacionista del conocimiento.

También es evidente que no todos los autores anteriores a Heidegger sostuvieron una concepción representacionista del conocimiento.

Así, por ejemplo, el capítulo 5 del libro III del “De Anima” prohíbe cualquier interpretación representacionista del conocimiento en Aristóteles. El Filósofo utiliza ahí la conocida metáfora de la luz para referirse al ser del intelecto agente: “y existe un entendimiento de tal clase por el cual [el alma] llega a ser todas las cosas, y otro por el cual hace todas las cosas, [el cual es] como cierto hábito, como la luz” ²⁴⁴. Lo que quiere decir es claro: así como la luz manifiesta los colores, así el alma por medio del intelecto agente manifiesta el ser de las cosas. Dicha manifestación no es un “procurarse representaciones” de nada: es un hacerse intencionalmente dichas cosas mismas. Las cosas sólo pueden ser manifestadas *en* el alma, y por ello, ésta debe *ser* dichas cosas –de lo contrario, no manifestaría las cosas, sino sólo representaciones de ellas; las cosas permanecerían eternamente ocultas, con lo cual la metáfora de la luz no tendría sentido- ²⁴⁵.

Si se quiere responder a estas últimas objeciones –existencia de la verdad práctica y la doctrina del intelecto agente en Aristóteles- que Heidegger expresamente excluye al Estagirita de sus críticas, por cuanto le niega la paternidad de la concepción tradicional –por tanto, que no pretende que él sea parte de la tradición a la que critica-, entonces se ha de decir que Santo Tomás, considerado éste sí por Heidegger como el “padre” de la concepción tradicional, exponía lo mismo que Aristóteles, y que, por lo tanto, sí hay un

²⁴² Cfr, supra V, D.

²⁴³ Cfr, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 20-27: “Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación, el entendimiento y el deseo. De ellas la sensación no es principio de acción alguna, y esto resulta claro por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento es práctica [*he diánoia kai he alétheia praktiké*]. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto”.

²⁴⁴ *De Anima*, III, 5, 430 a 14-15. Ocupamos la edición bilingüe de Antonio Ennis, S.J., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1944, pero la traducción es nuestra.

autor de la tradición que sostenía lo mismo que Aristóteles y que, en la medida en que Aristóteles no cae bajo las caracterizaciones heideggerianas de los exponentes de la tradición, él tampoco. Lo mismo debe decirse de una serie de aristotélicos medievales. Por ejemplo, las doctrinas averroistas o avicenianas del intelecto agente difícilmente se puede conciliar con una descripción de un sujeto “puesto” frente a un objeto en sentido moderno. Para Averroes, el intelecto agente da forma a la materia de los entes.

Por ende, como hemos podido ver, Heidegger mismo reconoce, implícita o explícitamente, que hay muchos autores que no se ajustan a su caracterización de la concepción tradicional de la verdad, por cuanto sostienen tesis incompatibles o aún contradictorias con al menos alguna de las que adscribe a la concepción tradicional o con los supuestos ontológicos de la misma. De ahí que sea sorprendente que Heidegger sostenga que dicha concepción ha sido unánimemente sostenida hasta la fecha.

La conclusión que sacamos al respecto es la siguiente: Heidegger, al enunciar la concepción tradicional de la verdad, la define en un primer momento como “adecuación” entre dos entes. Posteriormente va variando la formulación de cuáles sean esos dos entes (conocimiento y objeto, intelecto y cosa, juicio y estado de cosas, contenido ideal del juicio y estado de cosas, conocimiento y ente, etc...), y precisando los supuestos ontológicos de la misma, lo que hace que la tesis de vuelva más ambigua, sin saberse explícitamente a quién se refiere. En ocasiones, se dirige explícitamente contra un autor, por ejemplo, en “Ser y Tiempo” contra Husserl, pero en cuanto se precisa la concepción tradicional de modo de dirigirse contra un exponente determinado, entonces tal caracterización se vuelve más problemáticamente aplicable a otros autores. Da la impresión que con cada sucesiva determinación de la tesis tradicional (v.gr., como implicando una concepción representacionista del conocimiento), más difícil sino imposible se vuelve adscribir tal tesis a todos los autores por él mencionados como sustentando la concepción tradicional.

El problema de Heidegger en cuanto a la caracterización que realiza de la tesis tradicional, en orden a su posterior crítica, se puede sintetizar recurriendo a un conocido dicho popular: “el que mucho abarca, poco aprieta”. En la medida en que quiera exponer una concepción de verdad común a tantos filósofos como cita –concepción a la que luego

²⁴⁵ Heidegger tenía que conocer bien la doctrina aristotélica y tomista del conocimiento, así que tenía que estar consciente que no podía reducirse a un tipo de representacionismo, que el alma tiene por función patentizar el ser de las cosas. Cfr, el siguiente pasaje de “Ser y Tiempo”: “la primacía óntico-ontológica del Dasein fue vista tempranamente, pero sin que el Dasein mismo fuese aprehendido en su genuina estructura ontológica o se convirtiese, al menos, en problema desde este punto de vista. Aristóteles dice: *he psuje ta onta pos estin*. El alma (del hombre) es en cierto modo los entes... Esta frase, que remite a la tesis ontológica de Parménides, fue recogida por Tomás de Aquino, en una discusión característica. Dentro del problema de la deducción de los ‘trascendentales’, e.d. de los caracteres de ser que están más allá de toda posible determinación quiditativo-genérica de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a todo ‘algo’, sea éste el que fuere, es necesario que se demuestre también que el *verum* es un *transcendens* de este tipo. Esto acontece mediante el recurso a un ente que por su modo mismo de ser tiene la propiedad de ‘convenir’, e.d. de concordar con cualquier clase de ente. Este ente privilegiado, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente* [sic: el texto original, de “De Veritate q. 1 a.1” dice “quod natum sit convenire cum omni ente”; el verbo “ser” va en subjuntivo], es el alma (*anima*)”: *Ser y Tiempo*, § 4, págs. 36-37. A continuación Heidegger cita también el opúsculo *De natura generis*, de dudosa atribución a Santo Tomás

se someterá a crítica-, tendrá que reconocerse que a lo más que podrá llegar es a un acuerdo nominal entre tales autores acerca de que la palabra “adecuación” entra en el concepto de verdad –algo que, como dijimos anteriormente²⁴⁶, Heidegger mismo debiera admitir-, pero ninguna coincidencia sustantiva tras aquel acuerdo nominal respecto a qué sea la verdad.

Lo que sí puede concedérsele a Heidegger totalmente es el hecho de que la mayoría, sino todos, de los filósofos a la fecha han concebido que la *adecuación* consiste en una propiedad de la verdad, o han hecho o debieran haber hecho entrar el término “adecuación” en su concepción de verdad, si la hubiese formulado. Sin embargo, el modo de concebir tal adecuación varía en tal grado de uno a otro, que debe decirse que tras un acuerdo *nominal* respecto a qué sea una propiedad o aún la esencia de la verdad se esconde una diferencia tan radical de contenidos que no se los puede agrupar a todos bajo un mismo género. En unos casos, la noción de verdad como adecuación exige una concepción representacionista del conocimiento, en otros no; a veces, va acompañada de una concepción del hombre como un sujeto aislado carente de mundo puesto frente a objetos pertenecientes a un estrato ontológico separado del suyo, en otros no; en algunos casos, se concibe al conocimiento mismo como representado paradigmáticamente en los juicios o enunciados, en otros no; más aún: algunas veces, dicha concepción de la verdad como adecuación ni siquiera se adscribe primariamente al conocimiento, sino al ente mismo: la verdad para los medievales era un trascendental, esto es, una noción convertible no sólo con el ente, sino también con nociones tales como “lo bueno” o “lo uno”, presente por ende en todo ente, sea cual sea su modo de ser –y, que hay muchos modos de ser y que el ente se dice de muchas maneras, era casi un dogma con anterioridad a la reducción del ente a lo pensable iniciada con Duns Scoto y concluida por Suárez y Descartes-. ¿Qué tiene eso que ver con la concepción de la verdad como concordancia entre el contenido ideal de un juicio y un estado de cosas real?

La situación es análoga a la descrita por Aristóteles respecto del fin último de la vida humana: todos concuerdan en el nombre: *felicidad*. Sin embargo, a la hora de caracterizar la felicidad difieren unos de otros, y aún una persona respecto de sí misma en momentos distintos. El hedonista más grosero coincide nominalmente con Aristóteles mismo respecto de cuál sea el fin de su vida. Pero parece un despropósito concluir de dicho acuerdo nominal que la ética aristotélica es *esencialmente* lo mismo que la ética hedonista²⁴⁷, si es que pudiera hablarse de tal. Coincidencias nominales esconden desacuerdos profundos.

e) Sobre la génesis de la concepción tradicional:

Se vio que Heidegger asigna, en el ámbito histórico, cierto papel a la teología cristiana en la génesis de la concepción tradicional: por un lado, la adscripción a la verdad del calificativo de “eterna” y, por otro, porque la primera formulación de la teoría tradicional surge como consecuencia de la particular concepción cristiana de la relación Dios – mundo. Ambas tesis son criticables.

²⁴⁶ Cfr. supra. VII, B, 1.

²⁴⁷ Es, precisamente, lo que pensaba Kant: ambas éticas se basan en el puro autointerés. De ahí que, en esencia, sean lo mismo.

Tal como se insinuaba en la nota 137, la primera aserción heideggeriana no resiste el menor análisis desde el punto de vista histórico. Nos remitimos al texto aristotélico citado en la nota mencionada para mostrar que bastante antes del surgimiento del cristianismo se consideraba la “eternidad” como propiedad de la verdad.

Respecto del segundo aspecto de la influencia de la teología cristiana, debe decirse que, como Heidegger mismo reconoce, la definición de verdad apuntada por Santo Tomás no es originaria de él, sino que éste la toma de Avicenna, e incluso se la adscribe –al parecer equivocadamente- a Isaac Israeli, pensador judío del siglo X²⁴⁸. Por ende, también en el ámbito de culturas cuya religión dominante era distinta se llegó a la misma noción de verdad, lo que hace discutible que sea particularmente el cristianismo el que, cuando influye en la filosofía, lleva a considerar la verdad como adecuación. Lo anterior es doblemente problemático en el caso de Avicenna porque, como se vio, Heidegger muestra acertadamente la importancia que tiene para Santo Tomás la idea de que Dios piensa los entes y así éstos se adecuan a su intelecto, de lo que obtienen su verdad entitativa. La consistencia de la noción de verdad entitativa depende del hecho de ser pensados los entes por Dios. Sin embargo, para Avicenna *los entes no son pensados por Dios*. Éste a lo más es causa suya remota, pero las cosas no proceden de Dios como de su Creador, quien las hace de la nada, sino que proceden como emanaciones a la manera de como proceden del Uno en Plotino. Quien crea las cosas de modo inmediato es el intelecto agente, la décima y última emanación del Uno. ¿Qué significa todo esto? Simplemente que Avicenna llega a una concepción adecuacionista de la verdad muy similar a la de Santo Tomás²⁴⁹ partiendo de una base teológica distinta a la del Aquinate

²⁴⁸ Queda claro que Heidegger conocía la dependencia de Santo Tomás de Avicenna: “S. Tomás de Aquino, que para su definición remite a Avicenna, quien, por su parte, la tomó del *Libro de las Definiciones* de Isaac Israelis (siglo X)...”, *Ser y Tiempo*, § 44, pág. 235. Que la adscripción de la fórmula en cuestión a Isaac Israeli –tanto por Santo Tomás como, según el texto recién citado, por Heidegger mismo- parece ser equivocada es sostenido por autores contemporáneos: Jan Aertsen sostiene que “los investigadores, no han podido encontrar esta definición en los trabajos de éste [Isaac Israeli]: “La Filosofía Medieval y los trascendentales”, Eunsa, Pamplona, 2003, pág. 240. Cfr la nota 2 en la misma página, con cita de bibliografía al respecto. Lo mismo sostiene Marian David en su artículo sobre la verdad como correspondencia para la Stanford Encyclopedia of Philosophy: “Aquinas credits the Neoplatonist Isaac Israeli with this definition; but there is no such definition in Isaac”. David, Marian: “The correspondence theory of truth”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>

²⁴⁹ Así, cfr, lo que expresa sobre la verdad: “As regards truth, one regards by its existence in external things absolutely, and one understands by it permanent existence, and one understands by it the state of the verbal statement or of the belief indicating the state of the external thing, if it corresponds with it, such that we would say, ‘This is true statement’ and ‘This is a true belief’”: Avicenna, *The Metaphysics of the healing*, I, 8. Ocupamos la edición de Brigham Young University Press, Provo, 2005, traducción al inglés de Michael Marmura. Cfr, también el siguiente pasaje, que claramente recuerda al aristotélico citado en la nota 137: “The cause is thus more true than the effect. And because [it is the case that,] when absolute existence has rendered the existence of something, [the latter] becomes true, it is clear that the principle that bestows the reality in which things participate has the greater claim to truth. Hence, if it is true that there is here a first principle –namely, the one that gives reality to others- it becomes true that [this principle] is the Truth in Himself, and it becomes true that Knowledge of Him is knowledge of truth absolutely. If knowledge of Him takes place, then this would be absolute, *true knowledge in the manner in which it is said of knowledge that it is true –namely, in the relation to the object known-*”: *íd*, VI, 4, énfasis añadido.

–musulmana-, y una concepción de la relación Dios – mundo también muy distinta. Por ende, si quiere decirse que el cristianismo influyó en la concepción tradicional de verdad, particularmente por su modo de concebir la relación Dios – mundo, debe agregarse que ello acontece también con los sistemas filosóficos influidos por religiones distintas y que consideran también de modo distinto la relación Dios – mundo. En otras palabras, que el favorecer una noción adecuacionista de verdad no es propio únicamente de la teología cristiana ni de su concepción de la relación Dios - mundo, que es lo que Heidegger parece querer decir²⁵⁰.

C) Síntesis del capítulo:

Hay aspectos valiosos y otros criticables dentro de la concepción heideggeriana de la verdad y su crítica consiguiente a la concepción rival llamada tradicional. Dentro de los primeros encontramos su apuesta por superar el dualismo moderno sujeto-objeto, con todos los problemas que éste engendra, así como el haber mostrado que en la verdad se da un momento manifestativo y la captación de que hay distintos modos de ser de los entes. Dentro de los segundos, se encuentra su errónea caracterización de algunos filósofos anteriores a él o, al menos, su adscripción dudosa a la teoría tradicional en los términos en los que la caracteriza Heidegger, así como una paradoja suscitada por el problema de la tematización. Asimismo, la concepción heideggeriana de verdad exige un momento adecuativo, por lo cual tampoco puede excluir que la adecuación pertenezca a la esencia de la verdad.

²⁵⁰ Decimos “parece querer decir”, porque en estricto rigor lógico, del hecho de que Heidegger explique la influencia de la teología cristiana en la concepción adecuacionista de verdad no se sigue que niegue que otras teologías favorezcan dicha concepción. Sin embargo, aunque lógicamente no se implique tal, es lo que parece querer decir el texto, esto es, que ello fuese una propiedad únicamente de la teología cristiana. Por otro lado: ¿no está influida la misma ontología de Heidegger por el cristianismo o por derivados del cristianismo? No creo que parezca necesario hacer un recuento de cuántos conceptos heideggerianos derivan o son imanentizaciones de conceptos cristianos. Citemos un sólo caso obvio: la concepción del carácter culpable de la existencia humana está influida enteramente por la doctrina luterana de la corrupción total del hombre tras la caída de Adán. Cfr, la nota de traductor de Jorge Eduardo Rivera en pág. 490 de su traducción de “Ser y Tiempo”.

Bibliografía

1.- Bibliografía Principal

El Nuevo Testamento, Club de Lectores, Buenos Aires, 1993, traducción de Juan Straubinger.

Agustín de Hipona, San: *Confesiones*, edición de Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, traducción de José Cosgaya, O.S.A.

Aquino, Santo Tomás de: *Quaestiones Disputatae De Veritate*, en la edición crítica de sus Obras Completas on-line en <http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>

--- *Summa Theologiae*, Prima Pars, en la edición crítica de sus Obras Completas on-line en <http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html>

Aristóteles: *De Anima*, edición bilingüe de Antonio Ennis, S.J., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1944.

--- *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, traducción de María Araujo y Julián Marías.

--- *Física I-II*, Biblos, Buenos Aires, 1993, traducción de Marcelo D. Boeri.

--- *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000, traducción de Tomás Calvo Martínez.

- *Physica*, ed de W.D.Ross, Oxford University Press, Oxford, 1950.
- Avicena: *The Metaphysics of the healing*, Brigham Young University Press, Provo, 2005, traducción al inglés de Michael Marmura.
- Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, traducción de E. López y M. Graña
- Frege, Gottlob: "El Pensamiento", en íd, *Siete escritos sobre lógica y semántica*, Edeval, Valparaíso, 1972, págs. 105-134, traducción de Alfonso Gómez-Lobo.
- Heidegger, Martin: "De la Esencia de la Verdad", en íd, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 151-171, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einseitigkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, Gesamtausgabe (GA) vol. 29/30.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, GA vol. 24.
- *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, GA vol. 45.
- *Introducción a la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001, traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2003, traducción de Francisco Soler Grima.
- *Lógica. La pregunta por la Verdad*, Alianza, Madrid, 2004, traducción de Joaquín Alberto Ciria.
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, GA vol. 21.
- *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, traducción de Jaime Aspiunza.
- *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979.
- *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.
- *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, GA vol. 34.

2.- Bibliografía Secundaria

- Acevedo, Jorge: "Acerca del 'problema' del conocimiento", en íd, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999, págs. 21-42.
- "Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger" en *La Lámpara de Diógenes*, Nº 12 y 13, vol 7, enero-junio 2006/julio-diciembre 2006, págs. 7-26.
- Aertsen, Jan A: *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003.

-
- Balmes, Jaime: *Filosofía Fundamental*, en íd, Obras Completas, vol XVI, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925.
- Barth, Ulrich: "Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers Sein und Zeit", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol 83, (2001), págs. 180-198.
- Blackburn, Simon, y Simmons, Keith (eds): *Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Candish, Stewart: "The Identity Theory of Truth", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/truth-identity/>
- Crowell, Steven: "Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time", en *Inquiry*, 44, 2001, págs. 433-454.
- Dahlstrom, Daniel: *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- David, Marian: "The correspondence theory of truth", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>
- Davidson, Donald: "On the very idea of a conceptual scheme", en íd, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, págs. 183-198.
- De la Maza, Luis Mariano: "Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer", en *Teología y Vida*, vol XLVI, Nº 1-2, (2005), págs. 122-138.
- Dreyfus, Hubert: *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Santiago, 1996, traducción de Francisco Huneus y Héctor Orrego.
- Escobar, Sara: "Lógos apofántico y apertura al mundo. El carácter derivado de la verdad proposicional en 'Logik. Die Frage nach der Wahrheit'", en *Anuario Filosófico*, vol 37, Nº 2, (2004), pp. 361-390.
- Fernández Ugarte, Patricio A: "Discurso y lenguaje: la génesis pre-lingüística del significado en Ser y Tiempo", en *Anuario Filosófico*, vol 37, Nº 2, (2004), págs. 391-427.
- Filippi, Silvana: "La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en El ser y el tiempo de Martin Heidegger", en *Sapientia*, vol. LIII, fascículo 204, (1998), págs. 409-418.
- Frede, Dorotea: "The question of Being: Heidegger's project", en Guignon, Charles (ed): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, New York, 1993, págs. 42-69.
- Gaos, José: *Introducción a El Ser y el Tiempo, de Martín Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Gorner, Paul: "Heidegger's Phenomenology as transcendental Philosophy", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 10, Nº 1, (2002), págs. 17-33.
- Haack, Susan: *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Knox, Ronald: *El Torrente oculto*, Rialp, Madrid, 1988, traducción de Antonio Ugalde y

Mariano del Pozo

MacAvoy, Leslie: "Overturning Cartesianism and the Hermeneutics of Suspicion: rethinking Dreyfus on Heidegger", en *Inquiry*, 44 (2001), págs. 455-480.

MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago y La Salle, 1999.

Moran, Dermot: "Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's accounts of intentionality", en *Inquiry*, vol 43, (2000), págs. 39-66.

Okrent, Mark: *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

Pieterse, Henry: *Phenomenological Epistemology*, Oxford University Press, New York, 2000.

Plantinga, Alvin: *God and other Minds. A study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca, 1990.

Richardson S.J., William J: *Heidegger. Through Phenomenology to thought*, Fordham University Press, New York, 2003.

Rivera, Jorge Eduardo: "En torno a la verdad", en *Philosophica*, vol 28, 2005, págs. 297-303.

--- *Heidegger y Zubiri*, Ediciones Universidad Católica de Chile- Editorial Universitaria, Santiago, 2001.

Sacristán Luzón, Manuel: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Crítica, Barcelona, 1995.

Vigo, Alejandro: "Verdad, Logos y Praxis", en García Marqués, Alfonso, y García-Huidobro, Joaquín (eds.), *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, págs. 137-167.

--- "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", en *Teología y Vida*, vol XLVI, N° 1-2, (2005), págs. 254-277.

Wrathall, Mark: "Heidegger and Truth as Correspondence", en *International Journal of Philosophical Studies*, vol 7, N° 1, (1999), pp. 69-88.