



La relevancia metódica de la crítica heideggeriana a la noción lotzeana de Geltung

Informe de seminario para optar al Grado Académico de Licenciado en
Filosofía

Hugo Alfonso Alarcón Acuña

Profesor Guía

Francisco Abalo

Santiago de Chile

2021

Índice

| | |
|---|-----------|
| Agradecimientos..... | 3 |
| Resumen..... | 6 |
| Introducción..... | 7 |
| § 1 Objetivo y planteamiento de la investigación..... | 7 |
| § 2. Condiciones para la solución del problema de a investigar..... | 10 |
| Capítulo 1..... | 11 |
| Heidegger y su relación con el neokantismo y Emil Lask..... | 11 |
| § 3. El proyecto de neokantismo..... | 12 |
| §4. La influencia de Rickert en el joven Heidegger..... | 16 |
| §5. El problema de las categorías y la Schluß en los frühe Schriften..... | 21 |
| §6. Heidegger y su recepción de Emil Lask..... | 23 |
| Capítulo 2..... | 26 |
| La crítica heideggeriana a la noción de la verdad entendida como <i>Geltung</i>..... | 26 |
| §7. Consideración general de la crítica de Heidegger a Lotze..... | 27 |
| §8. La falta de radicalidad en la posición de Lotze..... | 31 |
| §9. La posición ‘teórica’ de Lotze..... | 34 |
| §10. Breve consideración de la caracterización lotzeana de la verdad como <i>Geltung</i>..... | 39 |
| §11. El enunciado predicativo como ‘mostración’, ‘predicación’ y ‘comunicación’..... | 42 |
| §12. La distancia que establece el enunciado como ‘comunicación’ con respecto a la experiencia originaria que muestra al ente mismo..... | 45 |
| §13. Los fenómenos de ‘acreditación’ y ‘verificación’ en el §44 de SuZ..... | 46 |
| §14. Explicación de la comprensión del enunciado como ‘comunicación’..... | 48 |
| §15. La omisión de la estructura intencional del enunciado en la posición de Lotze..... | 49 |
| Conclusión..... | 50 |

Agradecimientos

Mi camino en Filosofía no ha sido, para mi grata sorpresa, un camino en soledad. Me he encontrado grandes amigos y profesores, a quienes les dirijo el mayor reconocimiento y agradecimiento. A Diego y Nicolás por esos grupos de lecturas de Nietzsche y Foucault, que tanto me han apasionado, y por todos los proyectos venideros. A Pablo por la máxima comprensión y apoyo durante mis periodos de ausencia física, también por esos tiempos de distensión tan necesarios. A Nicolás Alarcón, José Ignacio y Valentina por el notable grupo de los ‘ontonautas experimentales’, que tantas lecturas y discusiones filosóficas me han brindado. Muchísimas gracias por convidarme de la instancia de hacer Filosofía en tiempos de acabo de mundo.

Durante mi camino en Filosofía he tenido la suerte de ser guiado y acompañado por la gran sabiduría, paciencia y crítica del profesor Francisco Abalo, quien me ofreció la posibilidad de ser parte de su trabajo como investigador de FONDECYT número 11170331 sobre ‘Función y sentido metódico de la referencia a la vida fáctica en las lecciones tempranas de Martin Heidegger’. No creo exagerar cuando digo que la manera en la que el profesor Abalo hace y entiende Filosofía me abrió los ojos y mostró un nuevo camino para hacer Filosofía desde el asombro más sensato y, a la vez, más inquietante.

Agradezco también a mis hermanos de distinta madre por compartirme de una hermandad hermosa e indestructible. Lukas, Christian, Franco, gracias por su invaluable compañía y su inmutable cariño.

Por último, quiero agradecer a mi familia por brindarme todo el cariño y apoyo desde mi más temprana existencia. Mamá, papá y Barbarita, a ustedes se los debo absolutamente todo. No tengo palabras para agradecer todo lo que me han convidado. Prefiero solamente nombrarlos, ya que toda palabra parece efímera y banal para expresar lingüísticamente todo el amor que les tengo. Puedo compartir mi existencia con mis padres y eso ya es un regalo inconmensurable. No así con Barbarita, pero fue el mejor regalo haber podido compartir mi existencia con ella durante nueve años. Los amo eternamente. Muchísimas gracias por todo.

Resumen

La presente investigación tiene por propósito elucidar la relevancia metódica que tiene la crítica heideggeriana a la noción lotzeana de validez (*Geltung*) con relación al fenómeno de la verdad, tal como aparece formulado en el §44 de 'Ser y Tiempo'. El corazón de la investigación se centra en la crítica que expone Heidegger en el §9 de 'Lógica la pregunta por la verdad' y en el contexto histórico-filosófico en el que está inserto Heidegger en los años anteriores a su curso de lógica (1924).

Todas las citas de 'Ser y Tiempo' se hacen con relación a la edición de Max Niemeyer y las citas de 'Lógica la pregunta por la verdad' se hacen acorde a la edición de la edición de la Gesamtausgabe de la casa editorial Vittorio Klostermann. La bibliografía secundaria que se ha empleado se encuentra referenciada al final de esta investigación en la bibliografía.

Introducción

§ 1 Objetivo y planteamiento de la investigación

La presente investigación tiene como objetivo central destacar la relevancia metodológica de la crítica Heideggeriana al concepto lotzeano de *Geltung* en GA 21 con relación al problema del fenómeno de la verdad tal como está formulado en SuZ. Para poder llevar a cabo nuestra investigación emplearemos dos perspectivas que están íntimamente relacionadas entre sí. A saber: A) un enfoque histórico-filosófico; y B) una orientación metódica. La razón de esta elección no es arbitraria, por cuanto la crítica a Lotze se enmarca en una discusión típica de la época, la crítica al psicologismo, que responde a una discusión frecuente en la academia alemana en el tiempo del joven Heidegger. En tal sentido, Heidegger presentó posiciones diferentes a lo largo de su trayectoria intelectual con respecto a la figura de Hermann Lotze. Precisamente por este motivo, creemos que es necesario tener en cuenta un enfoque orientado por una comprensión histórica acerca de la posición que el joven Heidegger toma frente a Lotze con el fin de poder obtener insumos para un entendimiento adecuado de su crítica; ¿Cuál es el foco de su crítica? ¿Cuáles son los elementos ingredientes que Heidegger entiende como inadecuados en la posición de Lotze, de modo tal que terminó por abandonarla? Y por sobre todo, ¿Por qué debería concederse que la crítica al concepto de *Geltung* es un elemento para tener en cuenta con relación a la comprensión aleiteológica del fenómeno de la verdad en Heidegger en SuZ? Estas son preguntas de las que nos debemos hacer cargo a lo largo de nuestra investigación.

El segundo enfoque responde a una exigencia que el mismo Heidegger demanda en su propia investigación. En efecto, el tratamiento del fenómeno de la verdad tanto en GA 21 como en SuZ es fenomenológico. Esto quiere decir que su investigación está articulada a partir de un principio metódico. Ciertamente, es el mismo Heidegger quien explica qué entiende por una investigación fenomenológicamente orientada, “el principio de que los objetos de la filosofía se cuestionan y trabajan tal como ellos mismos se muestran. Es decir, la *tendencia a dirigirse a las cosas mismas, a desencombrarlas de opiniones previas, de recubrimientos tradicionales y de preguntas apresuradas y cargadas de prejuicios*” (GA 21 32-33) (cursivas mías). Ahora bien, una buena investigación acerca de una aproximación fenomenológica

sobre algún fenómeno, en este caso, la verdad, debe cuidarse de no desvirtuar y desvincularse de este principio metódico. Al respecto, nosotros emplearemos un principio metodológico afín a este principio metódico, es decir, un principio que no adultere el tratamiento crítico heideggeriano de la noción de *Geltung*. Lo que estamos buscando es, pues, un principio que nos permita examinar adecuadamente la crítica de Heidegger a Lotze. Tal principio lo encontramos enunciado de manera explícita en el libro “*The sources of normativity*” de Christine Korsgaard, “la recta formulación de un problema filosófico es también una recta formulación de su solución”¹. La pregunta que nos debería asaltar de inmediato es si acaso estos dos principios metódicos son siquiera compatibles.

El principio metodológico que acabamos de enunciar comprende, por lo menos, dos aspectos, a saber: A) que una formulación de la solución de un problema filosófico debe tener insumos que ya estaban contenidos en la formulación del problema mismo; y B) que la formulación adecuada de un problema filosófico adquiere una relevancia metodológica que es indispensable para poder obtener una formulación óptima de su solución respectiva. Heidegger al tratar el problema del fenómeno de la verdad parece estar en concordancia con este principio, aunque él no lo haya formulado. La razón para poder sostener esto se encuentra en lo que él mismo sostiene que entiende por ‘fenómeno’, a saber, “fenómeno significa siempre en cierto modo una tarea: en sentido negativo, *el asegurarse frente a opiniones preconcebidas y prejuicios*; en sentido positivo, una tarea en el sentido de que el análisis de los llamados fenómenos tiene que aclararse a sí mismo qué opiniones preconcebidas carga sobre los objetos de la filosofía, pues finalmente puede mostrarse que no cabe la ausencia de estas opiniones preconcebidas y que, por consiguiente, *la crítica de las opiniones preconcebidas esenciales representa una parte esencial de la investigación filosófica*” (GA 21, 33) (cursivas mías). Como se puede ver, el tratamiento del fenómeno, en este caso, de la verdad, implica una doble tarea, la crítica de los prejuicios que distorsionan la comprensión de este para poder transparentar el análisis del fenómeno en cuestión. Esto implica, eo ipso, que una investigación fenomenológica contempla como un momento metódicamente relevante la crítica hacia los prejuicios que desfiguran al fenómeno a tratar. Dicho de otro modo, no es posible obtener un recto análisis fenomenológico sin antes atender a la crítica

¹ Korsgaard, C. M., & O'Neill, O. (2014). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Pag. 49.

de los prejuicios que se tienen acerca del fenómeno en cuestión. En este aspecto, es de suma importancia tener en cuenta qué estamos entendiendo por ‘prejuicio’ y cómo opera este prejuicio sobre el fenómeno de la verdad.

En el §44 de SuZ, Heidegger menciona las tres tesis tradicionales que caracterizan al concepto tradicional de la verdad, “1. *El “lugar” de la verdad es el enunciado (juicio)*. 2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como “concordancia.” (SuZ, 214) (cursivas mías). Estos son, pues, los tres prejuicios que pretende considerar tanto en GA 21 como en SuZ. Al respecto, Daniel Dahlstrom ha sostenido que “se dice que la teoría o el punto de vista de una persona tiene “prejuicios” si ciertas *creencias o prácticas no examinadas le impiden considerar la evidencia de lo contrario*”² (cursivas mías). Sin embargo, como veremos durante nuestra investigación, Heidegger opera con un concepto de “prejuicio” ligeramente distinto. En efecto, él entiende por prejuicio ciertas convicciones que pudiendo ser sometidas a un examen ulterior, sin embargo, no lo son, alterando y encubriendo el fenómeno investigado. De este modo, se hará patente que la crítica de Heidegger a la posición de Lotze de no satisfacer ciertas condiciones que el mismo problema en cuestión asume de suyo se vuelve inteligible si tomamos conciencia que en esta crítica, en realidad, se acusa a Lotze de operar con ciertos presupuestos que asumen como dadas las condiciones intrincadas en el problema mismo. Por lo tanto, es necesario que logremos comprender por qué estos supuestos con los que opera Lotze tienen un carácter problemático con relación al problema tratado.

Con el fin de poder articular de un modo más comprensible la cuestión, estipularemos que la crítica de Heidegger a Lotze se enmarca en la crítica al prejuicio lógico. Entenderemos que este prejuicio equivale a entender la verdad como una propiedad de la proposición, es decir, la verdad en sentido proposicional. Dicho de otro modo, el prejuicio lógico sostiene que la verdad no puede entenderse sin hacer referencia a la proposición; que la proposición constituye una condición sine qua non con relación a la verdad. Así, la crítica al concepto de validez (Geltung) recibe la forma de una crítica sustantiva al prejuicio lógico. Así vistas las

² Dahlstrom, D. O. (2009). Heidegger's concept of truth. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Pag. xvi.

cosas, la crítica de Heidegger a Lotze parece quedar circunscrita en la tesis 1 de la concepción tradicional del fenómeno de la verdad.

Como ya se dijo, emplearemos dos perspectivas relacionadas entre sí para poder examinar la crítica Heideggeriana al concepto de *Geltung* de Lotze; una consideración histórico-filosófica sobre el contexto académico en el que es instalada Heidegger, el rechazo al psicologismo; y un análisis a la crítica misma, que está contenida en el §9 de GA 21. La razón por la que elegimos esta manera de proceder es porque la crítica a Lotze se enmarca en el examen crítico acerca de las refutaciones antipsicologistas al psicologismo. Heidegger comparte con los antipsicologistas el rechazo hacia la actitud naturalista que involucra el psicologismo: su reducción de las leyes de la lógica al estatuto de realidad psíquica. Sin embargo, Heidegger también rehúye del formalismo de estas posiciones. En concreto, Heidegger establece un examen crítico acerca de los presupuestos contenidos en la argumentación antipsicologista de Lotze, el prejuicio lógico. Heidegger sostiene, a través de esta crítica, que el psicologismo y su actitud naturalista no deben ser refutados a través del prejuicio lógico y el *distingo ser real/ser ideal* que argumentan los antipsicologistas -Lotze a la cabeza entre ellos-. Sin embargo, es necesario captar bien en qué manera este prejuicio lógico resulta inadecuado, con respecto a qué elemento del problema del fenómeno de la verdad resulta inadecuado.

§ 2. Condiciones para la solución del problema de a investigar

Una buena investigación en Filosofía debe comprender aquellas condiciones que deben ser satisfechas para poder ser completada a cabalidad. Así, enunciaremos de modo sumario cuáles son esas condiciones.

En primer lugar, es necesario mostrar en qué medida la consideración lotzeana de la verdad entendida como *Geltung* constituye un prejuicio en el sentido que ya señalamos. En otras palabras, qué elementos del fenómeno en cuestión quedan sin examinar en la posición de Lotze. Al respecto, parece ser que la crítica de Heidegger a Lotze adquiere la forma de una radicalidad ausente en este; Heidegger acusa a Lotze de no ser lo suficientemente radical.

En segundo lugar, se nos vuelve imperativo examinar los elementos que son dejados de lado en la posición de Lotze con el fin de evaluar si acaso son elementos relevantes para la comprensión aleteiológica de Heidegger.

En tercer lugar, tenemos que lograr identificar las razones por las cuales estos elementos esenciales para Heidegger no son examinados por Lotze. En tal sentido, preguntaremos si en la consideración del fenómeno mismo de la verdad en la comprensión de Lotze está intrincado un modo de ocultamiento. Para ser más precisos, la pregunta que debemos responder es ¿Por qué el fenómeno de la verdad ha sido comprendido a partir del prejuicio lógico? ¿Qué elementos posibilitan esa comprensión?

Finalmente, la última condición refiere a la orientación metódica de la presente investigación. En concordancia con ello, preguntaremos en qué medida la crítica de Heidegger a Lotze es metodológicamente relevante para la aclaración del problema del fenómeno de la verdad. Como se puede apreciar, el núcleo de nuestra investigación gira sobre esta condición. Por lo tanto, esta condición solamente podrá ser satisfecha una vez que las anteriores lo hayan sido.

Capítulo 1

Heidegger y su relación con el neokantismo y Emil Lask

El presente capítulo tiene como objetivo destacar los problemas filosóficos del neokantismo que Heidegger asumió como propios e identificar las principales figuras determinantes para el pensamiento del joven Heidegger. De este modo, y de gran importancia para nuestra investigación, podremos ver que el joven Heidegger adoptó sin ambages el prejuicio lógico e, incluso, la comprensión de la verdad como Geltung. En relación con esto, destacaremos el debate que mantenía el neokantismo con el psicologismo durante esa época. Será, entonces, de suma importancia lograr identificar la posición que el neokantismo adoptó al respecto. En específico, en lo que refiere al distingo ser real/ser ideal.

Nuestra consideración histórico-filosófica se va a ceñir a dos figuras principalmente. A saber: Heinrich Rickert y Emil Lask. El primero, exponente del neokantismo de la escuela de Baden,

ejerció su influencia en la etapa inicial del pensamiento de Heidegger. En efecto, al dirigir su tesis doctoral, Rickert le heredó al joven Heidegger gran parte de los puntos cardinales del neokantismo. El segundo, al menos en lo que respecta a la recepción del joven Heidegger, documenta una orientación divergente con relación al neokantismo de Rickert. Es interesante para nuestros propósitos tomar en cuenta que gran parte del pensamiento de Rickert puede ser visto como un intento de continuar el legado de Lotze. Además, la figura de Lask adquiere mayor notoriedad con relación a nuestra investigación en la medida que presentó una peculiar interpretación de la posición de Lotze; en particular, de la noción de *Geltung*. De esta forma, pretendemos mostrar la tensión presente en la primera etapa del joven Heidegger, entre la influencia del neokantismo de Rickert y la potente figura de Lask, ambas giran alrededor de interpretaciones de la posición de Lotze.

§ 3. El proyecto de neokantismo

La relación que Heidegger tiene con el Neokantismo es de carácter directo. En efecto, su formación intelectual en Friburgo se hizo bajo la tutela de Heinrich Rickert, uno de los mayores exponentes de la escuela de Baden. En efecto, Rickert fue el *Doktorvater* de Heidegger, supervisó su escrito doctoral (1913) y también fue el destinatario de su escrito de habilitación (1916). En el comienzo de su pensamiento Heidegger filosofaba sobre temáticas típicas del neokantismo de la época.

Greg Shirley ha comentado que el compromiso Heideggeriano con un proyecto trascendental ya se hace patente en esta etapa temprana y que constituye un compromiso constante hasta la altura de la era SuZ³. En sus comienzos, este proyecto asume la forma de una lógica trascendental, que pretende explicar cómo los objetos *qua* objetos son posibles. Posteriormente, este proyecto fue cambiando hasta llegar a una fenomenología del sentido; un proyecto trascendental que deja de tomar la forma de una teoría del conocimiento -como en el caso del Neokantismo-, para dar paso a un proyecto trascendental más radical, que localiza el sentido, en cuanto a su constitución, en mundo. Ahora bien, antes de lograr entender cómo se produjo este notable cambio, que está subyacente en la crítica de Heidegger

³ Shirley, G. (2010). Heidegger and logic. London: Continuum. Pag. 11-13.

a Lotze, es necesario abordar adecuadamente la relación de Heidegger con el proyecto instalado por el Neokantismo.

Al formarse bajo la tutela de Rickert, el joven Heidegger comienza su trayectoria filosófica instalado en el debate entre la escuela de Baden y la de Marburgo acerca del estatuto del proyecto trascendental. En este contexto, Heidegger aprende lógica como doctrina de la ciencia; como una teoría de los objetos lógicos y del juicio. En último término, Heidegger asume la lógica como lógica trascendental en tanto en cuanto esta teoría procura ofrecer una debida explicación acerca de cómo son posibles los objetos del conocimiento para el pensamiento discursivo. Ahora bien, el Neokantismo en sus dos vertientes es un intento por proponer este proyecto trascendental en una época histórico-filosóficamente determinada.

A mediados del siglo XIX el naturalismo comenzó a presentar un apogeo notable. El declive del idealismo alemán se vio acompañado con el avance de las ciencias naturales y con el desarrollo del positivismo; en particular, de la psicología empírica. Ciertamente, autores como Wundt (1832-1920), Mills (1803-1873, Sigwart (1830-1904) etc. adquirirían gran notoriedad en el debate de la academia germano parlante. Una consecuencia de esto apunta al surgimiento del psicologismo en las teorías del juicio y de las categorías. Esto implicaba la creciente presencia de un ethos anti metafísico. De este modo, el Neokantismo aparece como un intento por convenir esta actitud refractaria con la metafísica especulativa con el intento por fundar el conocimiento empírico en condiciones trascendentales no-empíricas. En tal sentido, es coherente ver como un cierto énfasis anti metafísico por parte del Neokantismo el intento de imponerle límites a la razón especulativa, en la medida en que este pretende hacerse cargo de una lógica trascendental. No obstante, el naturalismo, comentábamos antes, devenía en un psicologismo que tomaba una cierta posición con respecto a las leyes de la lógica. Pues bien, en este sentido, el Neokantismo aparece en oposición a este ethos anti metafísico. Veamos esto con mayor detención.

El naturalismo o, para ser aún más precisos, el psicologismo, tenía como punto de encuentro en todas sus diversas tendencias la idea de una cierta fundamentación de la lógica y la matemática a partir de la psicología; en otras palabras, a partir de las leyes de la psicología. Ahora bien, debe llamarnos la atención el modo en el que se está entendiendo “ley” en este respecto. Para las tendencias psicologistas, “ley” se entiende como “ley natural”, es decir,

juicios que permiten explicar o, si se prefiere, describir teóricamente eventos que ocurre. Las leyes naturales, entonces, permiten comprender el mundo psico-físico⁴ a partir de una generalización de hechos, del acontecer natural. De este modo, las leyes de la lógica y de la matemática reciben su justificación tomando como base los procesos de pensamiento a partir de los cuales llegamos a ellas; el psicologismo asume la forma de una radicalización de la psicología. Este es, pues, el núcleo del psicologismo y también es la posición contrincante del neokantismo en sus dos vertientes.

La disputa del neokantismo con el psicologismo toma la forma del debate acerca de la naturaleza del juicio. Es, entonces, un debate que se gesta al interior de la filosofía de la lógica. El meollo de este asunto estriba, pues, en que el psicologismo incurre en una reducción del contenido judicativo del juicio a la estructura legaliforme de los actos reales del sujeto, a la realidad psíquica. La réplica inmediata del antipsicologismo (Neokantismo) refiere al distingo ser real/ser ideal. Pues bien esta distinción apunta a la diferencia entre el acto psíquico real y empírico que es el juzgar frente al contenido eterno, público e ideal del contenido del juicio. El neokantismo le critica a los psicólogos su desconocimiento de la irreductibilidad entre el ámbito psico-físico y el ámbito ideal, de modo que se serían incapaces de poder rendir cuentas de la naturaleza del juicio y de una fundamentación de las leyes de la lógica desde la psicología. El psicologismo no atiende, argumentan los neokantianos, a una adecuada noción de “ley”. En suma, la crítica refiere a que el psicologismo no es capaz de rendir debida cuenta acerca de la naturaleza del juicio, puesto que al no hacer esta distinción, no toma en cuenta el tipo de normatividad que involucra el juicio. De este modo, la crítica al psicologismo practicada por el Neokantismo conlleva al problema acerca de cómo caracterizar el contenido judicativo del juicio. Precisamente en este respecto, Lotze es clave para este debate en tanto en cuanto este pensador hace énfasis en el ámbito de aquello que es válido, que permite distinguir entre leyes descriptivas y leyes prescriptivas en aras de preservar un campo de estudio que se distinga del ámbito de lo espiritual, suprasensible y empírico. Así, la lógica queda referida al estudio de los contenidos

⁴ Willey, T. E. (1978). *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Detroit. Pag. 145.

juzgables como estructuras significativas en cuanto válidas. Los objetos lógicos no son, por lo tanto, sensibles ni suprasensibles, sino válidos.

El proyecto trascendental del Neokantismo identifica las condiciones trascendentales del conocimiento con las condiciones de significado válidas. Puestas así las cosas, la lógica para Lotze y el Neokantismo incluye una teoría de juicios, conceptos e inferencias como estructuras válidas de significado. Es importante destacar el rechazo del estatuto trascendental de la intuición por parte del Neokantismo. Al rechazar la independencia de la intuición pura como facultad a priori, el Neokantismo asume que toda representación es originada en el entendimiento a partir de contenidos conceptuales a priori. De este modo, la distinción entre el Neokantismo de Baden y el de Marburgo se explica por referencia a la lógica trascendental y lo que se deriva de esta. Ambas escuelas se caracterizaban por su idealismo lógico, pero, a la vez, se distinguían precisamente en virtud de ese elemento. La escuela de Marburgo se caracterizaba por sostener que el conocimiento humano está objetivamente fundado en el espacio de significado como validez o inteligibilidad lógica; de donde sigue que las condiciones lógico-trascendentales son las condiciones del conocimiento. La escuela de Baden se caracterizó por hacer énfasis en una noción de valor (Wert) y en la validez (Geltung) de la lógica como normatividad. Así, la idealidad de la lógica se focaliza en la normatividad del contenido judicativo del juicio como estructura de sentido más fundamental.

Heidegger en su escrito “Neuere Forschungen über Logik” (GA 1) y en textos relativos a esta etapa juvenil acepta sin ademanos la tesis lotzeana de la lógica como una ciencia ideal de la validez (Geltung): los fenómenos lógicos solamente exhiben su validez. La lógica trascendental refiere, entonces, a los objetos del conocimiento; la ciencia de la lógica trascendental es, eo ipso, ciencia del conocimiento. El foco del conocimiento es la verdad y la falsedad. Por lo tanto, la lógica es la ciencia de aquello que puede ser verdadero o falso, el juicio. El proyecto trascendental adquiere la forma de las condiciones que hacen posibles a los juicios, los contenidos judicativos válidos; la pregunta fundamental de la que debe hacerse cargo este proyecto trascendental es, entonces, cómo es posible el conocimiento. Sin embargo, en este periodo juvenil ya se documenta cierto inconformismo con el neokantismo por parte de Heidegger, que podemos encontrar en la conclusión de su escrito de habilitación.

En efecto, el joven Heidegger adopta una perspectiva translógica, que afirma que el formalismo del neokantismo debe adherirse a la necesidad de fundar la lógica en la vida activa, temporal, pre-reflexiva e histórica del espíritu. Es en este aspecto, que la presencia de Emil Lask debe tenerse en consideración, por cuanto su lectura permite entender en qué medida la posición de Heidegger constituye un antinaturalismo y como también un antiformalismo. De este modo, Heidegger criticará al psicologismo como también al Neokantismo por medio de su crítica a la posición lotzeana. En suma, Heidegger comparte con el neokantismo el espíritu apóstata frente al psicologismo. Sin embargo, dista de estar plenamente de acuerdo con su solución formalista. Si se nos permite, diremos que el joven Heidegger concibe un antipsicologismo sui generis, en la medida que también este incluye de suyo un distanciamiento de los postulados fundamentales del neokantismo. No obstante, primero será necesario considerar el influjo de Rickert en Heidegger, al menos, bajo la luz de algunos de sus primeros textos filosóficos.

§4. La influencia de Rickert en el joven Heidegger

En su gran texto “Der Gegenstand der Erkenntnis” Rickert sostiene que el verdadero objeto del conocimiento no es el Ser, sino el Deber ser. En efecto, para Rickert es imposible dudar acerca de un Deber trascendente como objeto de conocimiento. Esto podríamos ponerlo del siguiente modo. A saber: todos los juicios humanos podrían estar equivocados. Sin embargo, hay uno que nunca puede ser falso -el juicio que sostiene que existe el valor de la verdad absoluta⁵.

Rickert piensa que no se puede negar la verdad absoluta sin contradicción. El núcleo de su pensamiento refiere que todo juicio debe ser acorde a una norma como una función necesaria del pensamiento. Ahora bien, un juicio no es válido porque dice lo que *es*; al contrario, la realidad obtiene su estatuto a partir del juicio. Solamente aquello que es *juzgable* realmente *es*⁶. Primero juzgamos y luego podemos conocer lo que *es* -no a la inversa. El juicio mismo no está dirigido hacia el Ser, sino al Deber ser, a partir del cual obtiene el mandato de que las

⁵ Willey, T. E. (1978). Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914. Detroit. Pag. 143.

⁶ Op. Cit.

representaciones sean juzgadas por una norma trascendente de verdad. Nada existe excepto en el juicio. Lo interesante para nosotros es notar que el juicio queda dirigido no a una representación psíquica, sino a una instancia semántica. Como veremos a continuación, la posición de Rickert asume una determinada concepción de la verdad.

Rickert coincidió con Windelband que *la verdad es en todos los casos aquello que debe ser afirmado*. Así, la verdad no es la correspondencia entre los objetos y nuestros conceptos, sino la correspondencia del concepto con la norma trascendente con la verdad. Si nosotros vemos una casa azul, por ejemplo, estamos justificados para afirmar que “la casa es azul”. Sin embargo, la razón no reposa en que la casa y el color azul ocurren de manera conjunta en nuestra percepción. Más bien, nosotros *reconocemos* la demanda de tener que *afirmar* la conexión representada de la casa y el color azul en el juicio. Por lo tanto, el conocimiento, al menos para Rickert, consiste en una actividad validada solamente por una norma trascendente, no por el objeto. Con lo anterior se puede ver de qué modo Rickert da por supuesto el prejuicio lógico. La verdad solamente puede ser entendida a partir del juicio, que se orienta no hacia el objeto, sino que refiere a una norma trascendente. Los objetos existen solamente en el juicio y los hechos solamente son tales en la medida en que sean *reconocidos* en un juicio.

Heidegger parece haber sido fuertemente influenciado en su etapa más temprana por la posición de Rickert, al menos a la altura de su tesis doctoral (1913) y su escrito de habilitación (1915).

En su tesis doctoral, “La doctrina del juicio en el psicologismo” (1913), Heidegger emplea la distinción ser real/ser ideal para desestimar al psicologismo. El foco de su argumentación plantea que el psicologismo es incapaz de reconocer el valor distintivo del ámbito de lo lógico. Su estrategia consiste en exhibir cuatro teorías psicologistas y evidenciar que ninguna puede ser aplicable a la lógica, por cuanto desconocen la realidad efectiva que le corresponde a dicho ámbito. Heidegger piensa que estas teorías psicologistas cometen tal falla al no reconocer la distinción entre el juicio como actividad psíquica (juzgar) y el juicio como el contenido judicativo que puede ser verdadero y es válido (lo juzgable). La argumentación de Heidegger se sostiene en estos dos puntos. A saber: al tener en cuenta el distingo ser real/ser ideal, entonces: A) el acto psíquico de juzgar no es ni verdadero ni falso, sino que o existe o

no existe; y B) desde un punto de vista lógico, solamente el juicio tiene la capacidad de ser verdadero y válido, en tanto en cuanto su sentido es siempre idéntico e inmutable. El psicologismo al confundir estos elementos falla en aprehender la realidad efectiva de lo lógico. Para el joven Heidegger el objeto de la lógica no corresponde al proceso psíquico del juicio (juzgar), sino el sentido entendido como el significado de una oración y de un juicio; ambos caracterizados por su inmutabilidad e identidad. De este modo, su refutación al psicologismo toma la forma de una demostración de las consecuencias relativistas de este; el psicologismo es incapaz de poder rendir debida cuenta del sentido de un juicio.

Heidegger acepta la tesis de la separación radical entre la realidad efectiva de lo lógico y el ámbito de lo psíquico. Lo interesante de este texto reside, entonces, en el propósito mismo del texto. A saber: ofrecer un aporte a una investigación de la lógica o, más específicamente, de la realidad efectiva de lo lógico sin remitir a ninguna otra instancia explicativa⁷. Para el joven Heidegger la realidad de lo lógico es el sentido (Sinn), que es independiente de la realidad psíquica y refiere al contenido de una proposición, es decir, al juicio lógico. En definitiva, Heidegger en esta etapa temprana de su pensamiento identifica al sentido con una instancia semántica, el juicio lógico. El sentido⁸ permite el conocimiento de los objetos, por cuanto está orientado a objetos, y su realidad efectiva corresponde a la validez (Geltung). Heidegger reconoce la realidad efectiva de lo lógico con independencia de la que le corresponde a la esfera psíquica. La primera tiene la forma, como ya lo mencionamos, de la validez y la segunda tiene la forma de la existencia. Así, Heidegger puede sostener que “junto a lo que *es*, hay lo que *vale*” (énfasis propios) (GA 1, 170). Ambas realidades efectivas están diferenciadas ontológicamente, en tanto en cuanto refieren a ámbitos distintos. Sin embargo, están correlacionadas gnoseológicamente, puesto que es por mor de la realidad efectiva del sentido, del juicio lógico, que se instancia la posibilidad del conocimiento verdadero de los objetos. Heidegger identifica al sentido como condición trascendental del conocimiento de objetos.

Por último, es necesario agregar que Heidegger sostiene que la realidad efectiva del sentido no puede ser deducida a partir de otras diferentes a ella, tal como lo hacía el psicologismo,

⁷ Rodríguez, S. L. P. (2004). Sentido y ser en Heidegger: Una aproximación al problema del lenguaje. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. Pag. 25.

⁸ En este texto Heidegger equipara ‘Sentido’ (Sinn) con ‘Significación’ (Bedeutung).

que concebía al juicio como perteneciendo a la realidad efectiva de lo psíquico y, por ende, articulada a partir de los principios de la existencia. Según el joven Heidegger, el sentido constituye un “fenómeno estático” que no es originado por otra cosa, sino que es inmutable, eterno; no es (es ist), sino que vale (es gilt). Ahora bien, el sentido puede ser comprendido por el sujeto que juzga, pero bajo ningún aspecto puede verse modificado por esa comprensión. La consecuencia inmediata que se desprende de esto es la separación radical de la realidad en dos esferas irreductibles entre sí. Pero, además, estos dos tipos de realidades efectivas tienen una relación peculiar entre sí. La existencia temporal no se corresponde in modo obliquo con el ámbito ideal de lo lógico, el sentido. No obstante, el ámbito de lo que vale determina el conocimiento del ámbito de la existencia. Esta relación se da en el juicio; en el juicio ocurre la relación entre el objeto y el contenido judicativo. El juicio al exhibir en su misma articulación (Sinn), hace posible la objetividad⁹.

En su escrito de habilitación Heidegger sostiene que la preparación para una lógica trascendental es menesterosa de una clarificación de la significación de las palabras, que debe distinguirse categorialmente de un enfoque lingüístico; la lógica requiere de una teoría de las categorías y una teoría de la significación. Un aspecto importante al respecto apunta a la reconstrucción heideggeriana de la teoría de las categorías de Duns Scotus concluye que la verdad debe ser entendida como el sentido válido, punto cardinal de la teoría de la significación. Heidegger intenta profundizar en este texto una investigación acerca de la naturaleza del sentido.

A lo largo de casi la totalidad del texto Heidegger sigue la orientación trascendental del neokantismo. Sigue afirmando la tesis según la cual la realidad efectiva de lo lógico otorga sentido o, si se prefiere, rige ontológicamente a la realidad temporal de lo psíquico. Una cosa se constituye en objeto a través de la significación. Es mediante la determinación de la forma que es posible el objeto qua objeto. De este modo, esta realidad efectiva solamente puede ser conocida a través del juicio¹⁰, puesto que el conocimiento solamente es posible bajo la forma

⁹ Rodríguez, S. L. P. (2004). Sentido y ser en Heidegger: Una aproximación al problema del lenguaje. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. Pag. 27.

¹⁰ ‘Juicio’ (Urteil) no refiere a la forma gramatical, por cuanto esta no es ni verdadera ni falsa, solamente puede ser proferida o escrita. El juicio refiere, más bien, al contenido proposicional. El valor de verdad o de falsedad quedan referidos al sentido de la proposición.

de un conocimiento discursivo; el conocimiento solamente se da como juicio¹¹. Así vistas las cosas, Heidegger da por supuesta la relación sujeto-objeto de la filosofía trascendental: lo objeto es entendido como objeto del conocimiento y el conocimiento es entendido como conocimiento de objeto. Heidegger sostiene que el término “ser-verdadero” (wahrsein) se entiende de este modo, la verdad refiere a la relación que tiene todo objeto con el conocimiento. Por lo tanto, una entidad que llegue a ser verdadera es, eo ipso, una entidad que se constituye como objeto del conocimiento. Un ente verdadero constituye, a la vez, un ente que está circunscrito en el conocimiento.

Heidegger distingue en el juicio su forma gramatical de su contenido judicativo, el sentido. El aspecto lingüístico del juicio es carente de significación y de sentido. El contenido judicativo, sin embargo, solo puede aparecer solamente bajo la forma gramatical. Aún cuando constituye una realidad independiente tanto en lo que respecta a su modo de ser -eterno, inmutable e idéntico- como a su contenido mismo. Heidegger parece estar en aporías para poder analizar la naturaleza del sentido, en la medida en que el sentido y la forma gramatical del juicio refieren a realidades efectivas irreductibles entre sí y ontológicamente diferenciadas. Esto adquiere un matiz aún más problemático si tomamos en cuenta su orientación platónica. En efecto, Heidegger distingue el mundo sensible, que se identifica con lo físico, lo psíquico y, en este caso, también con lo gramatical o lingüístico, del mundo ideal, que refiere a la significación, es decir, a lo lógico mismo -el sentido (Sinn). Este aspecto es relevante, por cuanto, como veremos en los próximos capítulos, esta interpretación se identifica con la interpretación lotzeana de Platón. Ahora bien, la cuestión medular estriba, pues, en la copertenencia entre estos dos tipos de realidades efectivas o, si se prefiere, ámbitos. Ciertamente, Heidegger sostiene que este problema corresponde al problema de las categorías. La posición de Heidegger al respecto es radical.

¹¹ Op. Cit.

§5. El problema de las categorías y la Schluß en los frühe Schriften

En este texto Heidegger entiende a la lógica como ‘lógica trascendental’ o ‘lógica de la verdad’, es decir, la lógica debe ofrecer una explicación de las condiciones sin las cuales el pensamiento no puede tener ningún tipo de relación con su objeto. La lógica debe explicar el fundamento de la validez objetiva del conocimiento. En las palabras de Steven Crowell, la lógica “abrazo cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y la ciencia”¹². El foco de la comprensión heideggeriana de la lógica en este periodo se circunscribe en la explicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento.

El rechazo al psicologismo sigue vigente en este escrito. Ciertamente, el joven Heidegger sostiene que “el verdadero trabajo preparatorio de la lógica. . . no se logra mediante investigaciones psicológicas sobre la génesis y composición de representaciones, sino por una definición inequívoca y aclaración de los significados de las palabras” (GA 1, 186). Anteriormente habíamos visto que Heidegger sostenía la tesis de la independencia ontológica de la realidad efectiva de las significaciones con respecto a la realidad psicofísica. En continuación con ello, las significaciones están categorialmente diferenciadas de las palabras. La preparación para una lógica es menesterosa de una clarificación de la significación de las palabras, que debe distinguirse categorialmente de un enfoque lingüístico. La pregunta por la significación conlleva a la necesidad de una teoría de las categorías. Es relevante destacar el hecho de que el punto cardinal de la investigación de la teoría de las categorías es, al menos en este punto, la verdad entendida como sentido válido.

No es de nuestro interés ofrecer un análisis minucioso de este texto. Lo relevante para nuestra investigación reposa en la Schluß, que fue agregada una vez terminado el texto. En este apartado Heidegger parece distanciarse de la posición trascendentalista del neokantismo y parece correr con voz propia.

Una condición para el esbozo de una teoría de las categorías consiste en la delimitación del campo de objetos en regiones categoriales irreductibles. De este modo, la lógica trascendental, sostiene Heidegger, tiene entre sus propósitos la determinación de regiones categoriales de sus objetos. Las categorías determinan el lugar lógico de cualquier objeto; le

¹² Crowell, S. G. (2001). Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology. Evanston: Northwestern University Press. Pag. 93.

asignan un cierto orden. Las categorías pertenecen a la estructura racional de la ciencia y proveen los principios constitutivos de los objetos que convierten a la ciencia en una elaboración teórica de lo que es objetivo. La principal justificación para la delimitación de las regiones categoriales refiere, prima facie, a la consideración de la lógica como ciencia. Así, se hace necesaria una elaboración de una investigación de las categorías que pertenecen propiamente a la lógica; la pregunta es, pues, ¿cuál es el objeto de la lógica? La respuesta es la verdad como sentido válido de un juicio, el juicio lógico. Esto implica el rechazo tanto al psicologismo -que identifica el juicio lógico con el acto psíquico de juzgar- como también a aquellas posturas que identifican al juicio lógico con la forma gramatical del juicio. La explicación de esto es que tanto el acto psíquico como las palabras están circunscritos en la región categorial del cambio y del ser sensible -ser real. Por el contrario, el juicio lógico exhibe de suyo un momento de identidad que es inmutable y que contrasta radicalmente con la región categorial del cambio y del ser sensible. El objeto de la lógica es el factor idéntico del juicio, el sentido. La pregunta evidente es ¿a qué ámbito de realidad pertenece el sentido? O, más bien, ¿cuáles son sus categorías? Además, no se debe perder de vista que Heidegger sostiene que las categorías deben ser descubiertas fenomenológicamente¹³. La temprana comprensión fenomenológica de Heidegger acerca del sentido asume el reconocimiento de un tercer ámbito de realidad efectiva. En efecto, junto al ámbito de lo sensible y de lo suprasensible se debe reconocer el ámbito de lo no-sensible, el de la validez. El sentido como objeto de la lógica refiere, entonces, a la validez.

La posición de Heidegger se hace manifiesta en la afirmación de la necesidad de una orientación translógica en la teoría de las categorías. Toda teoría de las categorías, dice Heidegger, debe hacer referencia al sentido histórico que subyace en la postulación de valores, incluido el valor lógico de las categorías. Heidegger sostiene que la filosofía misma debe orientarse a través de un concepto de un espíritu viviente e histórico. Si se nos permite, esto es equivalente a sostener que el sentido lógico debe abordarse en su dimensión óptica también. Heidegger en la *Schluß* parece distanciarse de la posición formalista del neokantismo. Ahora bien, para entender adecuadamente el motivo de este distanciamiento,

¹³ Esta posición contrasta con las visiones de Natorp, quien sostenía que una teoría de las categorías exhibe su validez formal con independencia del tipo de objeto que entre en consideración, y con la de Rickert, quien planteaba una diferencia entre conceptos fundados en categorías diferentes (conceptos del conocimiento histórico y conceptos de la física).

es necesario examinar el influjo de Lask en su posición. Emil Lask le ofreció a Heidegger una vía de solución que parece superar al formalismo del neokantismo sin caer en el naturalismo del psicologismo. Veamos esto con un poco de detención.

§6. Heidegger y su recepción de Emil Lask

Hemos comentado que la posición filosófica de Heidegger se caracteriza por su rechazo a la tendencia naturalista que involucraba el psicologismo en el ámbito de la filosofía de la lógica. En este respecto, compartía el antinaturalismo esbozado por el Neokantismo y Lotze. Así vistas las cosas, la posición de Heidegger puede ser caracterizada como antinaturalista, sin agotar, dicho sea de paso, el asunto en su total complejidad¹⁴. Sin embargo, ya en la conclusión de su escrito de habilitación, Heidegger muestra cierta disconformidad con el formalismo neokantiano, que devendrá en su completo rechazo, tal como queda de manifiesto en el §9 de *Logik* y en el §33 de *SuZ*. Por lo tanto, debemos tener siempre in mente que la posición de Heidegger a la altura de su crítica a Lotze oscila entre un antinaturalismo y un antiformalismo¹⁵. Lo que nos convoca aquí refiere, pues, al influjo laskiano que permite entender el horizonte crítico a partir del cual Heidegger rechaza el formalismo del Neokantismo. La relevancia se manifiesta en la medida en que en la crítica de Heidegger a Lotze, subyace este antiformalismo. De este modo, el influjo de Lask le proporciona a Heidegger una vía alternativa para rechazar el naturalismo del psicologismo, a la par que para criticar el formalismo del Neokantismo y de Lotze, de modo tal que incluso esta crítica acusa a esta posición de incurrir en un naturalismo aún más potente que el psicologismo.

El antinaturalismo de Heidegger en su etapa juvenil (1911-1919) asume una recepción positiva de la posición lotzeana en lo que refiere a su noción de validez (*Geltung*). Heidegger encuentra en Lotze el principio de la heterogeneidad de lo lógico, en la medida en que el ámbito de lo que está dotado de validez debe ser diferenciado categorial y fundamentalmente de cualquier otro ámbito. De este modo, la aceptación de tal principio tiene como

¹⁴ Es importante hacer énfasis en esto, por cuanto el antinaturalismo heideggeriano involucra un rechazo hacia el formalismo, crítico del naturalismo. De este modo, Heidegger puede estar de acuerdo con los neokantianos y Lotze en la crítica al psicologismo, pero también criticar contra ellos su excesivo formalismo.

¹⁵ Esta es, pues, la tesis de Vigo en Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos. Pags. 183-189

consecuencia inmediata la desactivación de cualquier intento por hipostasiar lo lógico. En el fondo, el gran mérito de Lotze fue haber evitado cualquier intento de hipostasiar lo lógico por parte del naturalismo por recurso a su noción de validez. Así, queda inhabilitado cualquier intento de hipostasiación del a priori.

La distinción que reclama de suyo el ámbito de lo lógico en la posición de Lotze, el principio de la heterogeneidad de lo lógico es adoptado por Lask. En efecto, Lask pretende adoptar una teoría de las categorías que contemple el ámbito total de lo pensable (aquello que es y aquello que vale). Sin embargo, esto implica hacerse cargo del problema acerca de la mediación que habría entre el ámbito de lo que es y el ámbito de lo que vale. Ahora bien, este problema se enmarca en una variación del proyecto trascendental que no se adecua al marco propuesto por el neokantianismo, por cuanto Lask propone una reformulación de este. ciertamente, Lask establece una relocalización de las condiciones trascendentales de las condiciones inmediatas del conocimiento a las condiciones inmediatas del sentido entendido como verdad. de este modo, el conocimiento aparece como secundario y derivativo respecto del lógos entendido como verdad¹⁶; Lask localiza las condiciones trascendentales en el nivel del sentido. Dentro de este marco, propone una novedosa reinterpretación de la noción lotzeana de validez (*Geltung*). Lask sostiene que la constitución del sentido se puede explicar a través de la noción lotzeana de validez o valer (*Geltung, gelten*). Sin embargo, no cae en el formalismo del neokantismo y Lotze.

El gran mérito de Lask estriba en el descubrimiento de la estructura intencional del concepto de validez (*Geltung, gelten*). En efecto, valer (*gelten*) asume una referencia a objetos como ‘valer de’ (*gelten von*). Este aspecto de la posición laskiana asume que la constitución de sentido no se vuelve inteligible por referencia a la pura forma categorial. La determinación de la forma categorial debe referir al material dado sensiblemente, tal como sostenía el neokantismo. En tal sentido, el ‘valer de’ asume el principio de la determinación material de la forma, que implica que Lask concibe un modelo de constitución de sentido de la materia hacia la forma de corte aristotélico. La forma categorial es dotada de validez siempre por referencia a un material dado sensiblemente. El material se constituye, entonces, como la condición de aplicación de la forma y como su realización en una forma determinada. A pesar

¹⁶ Shirley, G. (2011). Heidegger and logic: The place of lógos in Being and time. Pag. 20.

de la negación de Lask acerca del rol que podría desempeñar un sujeto trascendental, so pena de caer en un intelectualismo, concede que la presencia de la forma categorial es impuesta al objeto por la actividad del sujeto. De este modo, Lask concibe una horizontalización de la noción de sentido, en la medida que toda experiencia de objetos está mediada por instancias formal-categoriales. Esta es, pues, la novedad laskiana con respecto al proyecto trascendental y a la mediación categorial; la dotación de sentido se da en un horizonte de mediación categorial. El núcleo del asunto es que toda experiencia de objetos asume esto. Dicho en simple, este es el background que debemos tener en cuenta a la hora de considerar la crítica de Heidegger al concepto lotzeano de validez (*Geltung*).

La interpretación laskiana de la noción lotzeana de la validez (*Geltung*) es recogida positivamente por Heidegger en la medida en que Lask logra detectar la estructura intencional en esta noción. De este modo, el sentido y la verdad no son menesterosos de instancias semánticas para ser caracterizados. Sin embargo, Lask no considera el papel que tiene la subjetividad en este aspecto, por cuanto su consideración del problema toma la forma de una esfera de mera trascendencia en un aislamiento radical. La objeción de Heidegger alude al hecho de que las nociones de ‘trascendencia’ e ‘inmanencia’ adquieren significado en la medida en que un objeto puede ser considerado como trascendente o inmanente con relación a otra cosa. Así, y este es el núcleo de su objeción a Lask, Heidegger sostiene que la objetividad solamente tiene sentido para una subjetividad que es capaz de juzgar. Precisamente este, como ya se dijo, el aspecto descuidado por la posición de Lask.

Capítulo 2

La crítica heideggeriana a la noción de la verdad entendida como *Geltung*

El presente capítulo tiene por propósito el examen de la crítica de Heidegger a Lotze en GA 21. En particular, nos interesa entender por qué es inadecuada la caracterización de la verdad entendida como validez (*Geltung*). Para poder realizar esta tarea acudiremos a otros textos de Heidegger cuando sea necesario.

Primeramente ofreceremos un panorama general de la crítica, tal como es ofrecida en el §9 de GA 21. A partir de esta visión general, nos detendremos en los dos aspectos que consideramos nucleares en la crítica. A saber: A) la caracterización misma de la verdad entendida como validez (*Geltung*); y B) los elementos que oculta esta caracterización con relación a la comprensión aleteiológica del mismo Heidegger. Ahora bien, el punto A) reclama la consideración de los elementos que posibilitan la caracterización de la verdad en términos de validez (*Geltung*). Dicho de otro modo, es necesario tener in mente el contexto histórico-filosófico de Lotze para poder entender por qué motivo llegó a esa caracterización de la verdad. Por otro lado, el punto B) exige un análisis del §33 de SuZ, puesto que es en este párrafo en donde Heidegger proporciona una posible explicación acerca de cómo es concebible que el juicio pueda ser comprendido como juicio lógico o, si se prefiere, como contenido judicativo. Por lo tanto, el punto B) demanda una consideración de los significados del ‘enunciado’ en aras a comprender en qué medida ciertos elementos esenciales quedan encubiertos en la posición de Lotze. Por consiguiente, los elementos ocultos en la posición lotzeana solo podrán ser identificados a partir del examen que Heidegger hace acerca de los significados del enunciado.

Solamente después de estos pasos argumentativos estaremos en condiciones de poder rendir cuentas de si acaso las cuatro condiciones para la resolución de nuestra investigación han sido satisfechas o no.

§7. Consideración general de la crítica de Heidegger a Lotze

La crítica de Heidegger a la noción de validez (*Geltung*) la encontramos en el §9 de *Logik*. Esta crítica posee una estructura doble, a saber: Heidegger comienza considerando el aspecto ontológico de la posición lotzeana¹⁷ (GA 21, 62-73). En efecto, la distinción ser real/ser ideal se ve robustecida por recurso a este marco ontológico que propone Lotze; específicamente, con su doctrina de las cuatro formas de realidad efectiva. La consideración que Heidegger hace de la posición lotzeana se focaliza en el §316 de su '*Logik*', en donde se discute y se aborda la noción de validez (*Geltung*). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que este capítulo va precedido por el capítulo intitulado "acerca del escepticismo", en donde Lotze pretende refutar metodológicamente al escepticismo al examinar las dos premisas de las que parte, a saber: A) que la cosa en sí es distinta de su apariencia según la necesidad del pensamiento; y B) que el conocimiento espejea las cosas del mundo. El argumento nuclear de Lotze estriba en mostrar que solamente las conexiones de nuestras representaciones pueden ser el objeto del conocimiento. Precisamente este es el dato teórico del que parte Heidegger. El conocimiento comienza, pues, con las representaciones, que son lo inmediatamente dado¹⁸. Lo que tenemos que recordar durante esta exposición es que Lotze hace sus consideraciones a partir del nivel del conocimiento o, más bien, a partir de las condiciones trascendentales del conocimiento. Lotze encuentra la certeza que reclama de suyo el conocimiento en las representaciones y sus conexiones internas, lo que supone una consideración de las representaciones que no toma en consideración la relación de concordancia entre las representaciones y las cosas que hay en el mundo. En concreto, se considera que las representaciones y sus conexiones internas y necesarias constituyen el punto fijo de certeza que demanda el conocimiento científico. De este modo, Lotze parte sus consideraciones con relación a la verdad en general del conocimiento (GA 21, 64).

¹⁷ La opinión de Dahlstrom enfatiza este aspecto de la crítica heideggeriana, por cuanto Lotze habría proporcionado un marco ontológico a pensadores ulteriores que emplearon este marco en su intento por criticar al psicologismo. Claramente Dahlstrom se refiere al distingo ser real/ser ideal. Véase Dahlstrom, D. O. (2001). *Heidegger's concept of truth*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. Pags. 29-30. Sin embargo, nosotros intentaremos mostrar que la relevancia metodológica de la crítica heideggeriana se localiza en el segundo momento, por cuanto es en ese respecto en donde se discute la concepción lotzeana de la verdad y en donde se explícita, aunque de manera negativa, las condiciones que debe satisfacer la formulación del problema de la pregunta por la verdad.

¹⁸ De este modo se entiende el cartesianismo de Lotze, que será destacado por Heidegger al final de su crítica.

Heidegger aborda el marco ontológico de Lotze al considerar su cartesianismo, que se muestra en su consideración acerca del fenómeno de la designación. Lotze hace estas consideraciones a partir de la conciencia y las representaciones de esta. En efecto, según él, una impresión que se recibe puede ser distinguida del contenido representacional. El núcleo del asunto es que ya en el nivel básico de la designación de propiedades se documenta la objetividad de aquello que es válido, que es eterno, inmutable e independiente de si la conciencia se dirige a estos contenidos determinantes o no. En tal sentido, estos contenidos deben ser distinguidos de sus concreciones sensibles. Estos contenidos son denominados ideas y constituyen el punto de arranque para un conocimiento inmutable. Así, Lotze revestiría de un cartesianismo -partir de la conciencia- y un platonismo -considerar específicamente los contenidos de las representaciones. La consideración de su marco ontológico se articula a partir de la pregunta ¿qué son estos contenidos? Veamos esto.

Lotze sostiene que estos contenidos son elementos de afirmación. Esto quiere decir que estos contenidos ya están ahí y su realidad efectiva reclama un reconocimiento que se hace por medio de la afirmación. Ahora bien, la noción de afirmatividad (*Bejahtheit*) es empleada por Lotze para significar tanto como realidad efectiva (*Wirklichkeit*)¹⁹. De este modo, propone una doctrina de las cuatro formas de realidad efectiva que robustece el prejuicio lógico al abastecerlo de un marco ontológico.

Lotze sostiene que hay cuatro formas de realidad que son irreductibles entre sí, por cuanto están fundamental y categorialmente diferenciadas, de modo que no pueden ser deducidas las unas a partir de las otras. En efecto, Lotze sostiene que la realidad efectiva -que es entendida como afirmatividad- se asume en cuatro formas: el ser (*Sein*), como forma de realidad efectiva de las cosas; el acontecer (*Geschehen*), como forma de realidad efectiva de los eventos; la subsistencia (*Bestehen*), como forma de realidad efectiva de las relaciones; y la validez (*Geltung*), como forma de realidad efectiva de las proposiciones y las ideas platónicas. Es importante hacer ver que el uso del término 'Ser' (*Sein*) posee en este marco ontológico un uso restringido que Heidegger hace notar y del que explícitamente dice estar distanciado (GA 21, 63); la realidad efectiva del ser solamente puede ser predicada de una

¹⁹ El punto parece indicar que al sostener una equivalencia entre estos términos, Lotze parece querer hacer énfasis en el carácter autónomo de cada forma de realidad efectiva.

cosa duradera y esto solamente puede ser la propiedad de una cosa individual²⁰. De este modo, por ejemplo, sería un error categorial confundir lo que es (*es ist*) con lo que vale (*es gilt*). Así las cosas, Lotze proporciona un marco ontológico al distinguir del que el Neokantismo hace recurso para criticar al psicologismo; lo que es se identifica con el ser real y está categorialmente diferenciado del ámbito de la lógica, que concierne al ámbito de lo que vale. El beneficio inmediato que se desprende de este marco ontológico es, pues, doble: A) se evita la confusión del ámbito de lo lógico con el ámbito suprasensible, demostrando la inadecuación de la teoría tradicional de los dos mundos; y B) en concordancia con lo anterior, se desactiva toda hipostasiación de lo lógico. Ahora bien, debemos tomar conciencia que la misma formulación de la doctrina de las cuatro formas de realidad efectiva no responde en qué sentido se distinguen estas cuatro formas de realidad ni tampoco en qué se asemejan en tanto en cuanto resultan irreductibles entre sí. Heidegger también criticará el aspecto cuestionable de este marco, por cuanto “las proposiciones son ya relaciones, y las cosas que supuestamente existen en la mayoría de los casos tienen su auténtico ser en el hecho de que en ellas y con ellas mismas sucede algo, de modo que estas diferencias que Lotze aduce se entrecruzan todas. Ya estas diferencias de las formas de realidad efectiva, entre las que aparece la propia validez, no están claramente separadas” (GA 21, 74).

El segundo aspecto al que tenemos que dirigir nuestra atención concierne a la caracterización del ámbito que está dotado de validez (*Geltung*), i.e., el ámbito de lo lógico. Esta caracterización la encontramos en el capítulo intitolado “El mundo de las ideas”²¹. En este capítulo, Lotze establece una reapropiación de las intuiciones platónicas acerca del mundo de las ideas para ofrecer una caracterización de la noción de validez (*Geltung*). De este modo, el modo de ser de lo lógico estaría caracterizado por su independencia de las cosas, por su inmutabilidad y por su eternidad, que son contrastadas con la variabilidad del mundo sensible²². De este modo, en la presencia de los juicios se reconoce un momento idéntico en inmutable, que no ‘existe’ en la acepción signada por Lotze, sino que vale. La eternidad de las ideas y su independencia de las cosas sensibles es designada como validez (*Geltung*) por

²⁰ En este aspecto de la posición lotzeana, Heidegger ve una continuación con el naturalismo por parte de Lotze al restringir el término ‘ser’ a los entes sensibles/reales (GA 21, 63).

²¹ Lotze, H., & Bosanquet, B. (1888). *Logic, in three books, of thought, of investigation, and of knowledge*. Pags 200-221.

²² No hay que olvidar que Lotze comienza su capítulo haciendo alusión al Πάντα ῥεῖ heracliteano y cómo la validez, en alguna medida, se podría hacer cargo del problema del eterno flujo de la realidad sensible.

Lotze. Platón designa este fenómeno como idea, por cuanto no disponía de un término que caracterice adecuadamente al fenómeno. De este modo, lo que Platón designa como idea se hace equivalente con lo que Lotze designa como validez. En suma, la caracterización de la noción de validez implica una reapropiación de la doctrina platónica de las ideas.

La crítica de Heidegger a Lotze adquiere la forma de examinar las consecuencias que se desprenden de su propia posición. En tal sentido, su crítica a la concepción de la verdad como validez debe verse como una consecuencia que se desprende a partir de la misma posición de Lotze. Heidegger considera por lo menos dos consecuencias que se desprenden de la posición de Lotze, a saber: A) el marco ontológico de Lotze deja indeterminada a la verdad, en la medida en que oculta elementos esenciales para la consideración íntegra del fenómeno de la verdad; y B) Lotze opera con una equivocidad del término ser-verdadero (*wahrsein*).

El primer punto apunta a la siguiente cita de Lotze, a saber: “una cosa es real en la medida en que es, un evento es real en la medida en que acontece, una relación es real en la medida que subsiste, y *una proposición es realmente verdadera en la medida en que es válida*”²³ (cursivas propias). De este modo, la objeción de Heidegger refiere a que esta formulación presupone un sentido de “verdadero” como una propiedad de una proposición válida. En tal sentido, el prejuicio lógico es asumido acríticamente por Lotze sin un examen ulterior. Lotze pretende destacar la realidad efectiva de las proposiciones válidas, mas no la realidad efectiva de la verdad. Por lo tanto, la distinción ontológica de Lotze no proporciona una clarificación ontológica de la verdad. validez (*Geltung*) significa ‘idealidad’ (*Idealität*), es decir, la realidad efectiva de las ideas. Heidegger crítica, entonces, que la noción de validez no clarifica la problemática ontológica de la que Lotze debería hacerse cargo, es decir, no da debida cuenta acerca de la especificidad del ámbito de lo lógico. En efecto, lo ideal es caracterizado por recurso a la permanencia constante y a la eternidad en el flujo constante de representaciones psíquicas de la conciencia. Sin embargo, Lotze no va más allá de la noción tradicional de idealidad.

El segundo punto refiere a que la equivalencia que hay entre validez y verdad se produce debido a una ambigüedad en el término ser-verdadero (*wahrsein*). El núcleo de este momento de la crítica consiste en una acusación de circularidad en la concepción lotzeana de la verdad

²³ Ibid. Pag. 208.

como validez. Lotze procura caracterizar su noción de verdad como validez por recurso a la noción de afirmatividad (*Bejahtheit*). La caracterización de las ideas platónicas como conceptos determinantes se hace por recurso a la afirmatividad, que las designa como unidades ideales de sentido dotadas de validez y que son reconocidas como verdaderas. El reconocimiento de tales conceptos se hace por medio de la afirmación de la proposición. En tal sentido, la afirmación reconoce una proposición como dotada de validez. Sin embargo, esta formulación no especifica la estructura de la verdad.

De este modo, ‘validez’ constituiría un concepto para designar la realidad efectiva que le corresponde a una proposición verdadera. Ahora bien, la crítica de Heidegger ahonda un poco más, por cuanto el otro sentido de *wahrsein* refiere a la esencia de la verdad, que Lotze sostiene que es la validez. El punto es que el marco ontológico de Lotze no permite un examen más a fondo acerca del estatus ontológico de la verdad, por cuanto la verdad es caracterizada como validez y esta constituye un fenómeno fundamental (*Urphänomen*). Por ello, el análisis lotzeano encuentra su límite en el fenómeno fundamental sin poder someterles a examen y teniendo que acatar su sentido. La equiparación de verdad como validez se asume como el punto de tope del análisis. Así, la crítica de Heidegger acerca del influjo de la ontología de la presencia en la posición de Lotze debe ser entendida como una acusación de no someter a examen aquello que debería ser sometido a examen. Precisamente por esto la crítica heideggeriana constituye una crítica a un prejuicio.

§8. La falta de radicalidad en la posición de Lotze

La noción de validez (*Geltung*) implica en su misma formulación una restricción categorial, en la medida en que esta es comprendida a partir de la teoría de las cuatro formas de realidad. La distinción entre categorías es correlativa a los distintos tipos de realidad efectiva que propone Lotze, su teoría de las cuatro formas de realidad efectiva. La restricción del término “Ser” al ‘ser real’ debe entenderse en este sentido (GA 21, 62). La teoría de las formas de realidad está articulada sobre la base de esta restricción categorial. En palabras de Heidegger, “lo ideal no puede designarse luego como un ente si el término <<Ser>> se utiliza en un

sentido reducido, de modo que quede reservado para un ente muy determinado; es decir, si <<Ser>> y <<ente>> sólo designan aquello que es ser real, el ser sensible, entonces *no se puede decir que lo ideal [la validez, lo lógico] es*” (énfasis propios) (GA 21, 62). Lo ideal, el ámbito de aquello que está dotado de validez está circunscrito por las categorías de la inmutabilidad y la eternidad. Esto contrasta radicalmente con el ámbito del ser real, que es comprendido por las categorías del movimiento y el cambio. En este punto ya se documenta un elemento acrítico en la posición de Lotze a juicio de Heidegger. Ciertamente, la teoría de las formas de realidad efectiva lotzeana parece estar articulada a partir de la noción de ‘Ser’ como presencia. Heidegger detecta que Lotze concibe al término ‘Ser’ como “realidad efectiva de las cosas, ser igual <<realidad>> (estar presente)” (GA 21, 62).

Lo anterior queda mejor ilustrado si se toma en consideración la noción cardinal de la teoría de las cuatro formas de realidad, la ‘realidad efectiva’ (*Wirklichkeit*). Al respecto, es importante tener en cuenta que las cosas, las relaciones, los acontecimientos y las proposiciones verdaderas son consideradas por Lotze como realidades efectivas independientes e irreductibles entre sí. Ninguna puede ser deducidas a partir de otra.

Heidegger reconstruye la noción de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como una caracterización de la noción de afirmatividad²⁴ (*Bejahtheit*). Lo relevante de esta cuestión reside en considerar que la noción de ‘afirmatividad’ es empleada para destacar el tipo de realidad efectiva que les concierne a los contenidos determinantes (GA 21, 70-71). Estos elementos constituyen un elemento de afirmación. Ahora bien, la expresión ‘afirmatividad’ refiere a la noción de ‘afirmatividad’ refiere al reconocimiento de algo *ya* tiene realidad efectiva. Así, esta noción es entendida por Lotze, según Heidegger, a través de la permanencia y la eternidad. Como veremos más adelante, esto tiene una relevancia no menor a la hora de caracterizar a la verdad por recurso a su realidad efectiva, la validez (*Geltung*).

El esquema planteado por Lotze permanece acrítica con relación al sentido de su concepto más fundamental, la realidad efectiva. Lotze parece no haber procurado un examen acerca del sentido sustancialista que, por decirlo así, se filtra en su noción de realidad efectiva

²⁴ “afirmación es reconocimiento de que algo ya existe en algún sentido, que tiene realidad efectiva” (GA 21, 69). Lo que nos interesa destacar es que el concepto fundamental de Lotze es pensado a partir de la afirmatividad.

(*Wirklichkeit*). Aún permanece orientado a través de la ontología de la presencia, una ontología de cosas. Esto explica que tanto su comprensión del término ‘Ser’ y de la verdad sean consideradas superficiales en tanto que acríticas. En efecto, al identificar el término ‘Ser’ con ser sensible, en otras palabras, con el presunto tipo de realidad efectiva de las cosas y al diferenciarlo categorialmente de la realidad efectiva de aquello que está dotado de validez, Lotze parece no haber ido más allá de la ontología sustancialista, en la medida en que todo su esquema está concebido a partir de la presencia²⁵. Precisamente por esto Heidegger sostiene que “las verdades <<son>> presentes igual que las cosas, los acontecimientos, las relaciones o las proposiciones sean o no audibles, degustables o tangibles, *lo esencial (según nuestra interpretación) es el ser presente*” (GA 21, 77-78) (énfasis propios). En gran medida, la crítica de Heidegger a Lotze refiere al residuo acrítico adoptada por este. Lotze elabora su teoría de las cuatro formas de realidad e, incluso, su noción misma de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), a partir del *prejuicio* de que el sentido de ser como presencia es el más fundamental.

Este residuo acrítico en la posición lotzeana es detectado principalmente por Heidegger al percatarse que este filósofo designa a nociones tales como validez (*Geltung*), realidad efectiva (*Wirklichkeit*), etc. como fenómenos fundamentales. Lotze parece entender por ‘fenómeno fundamental’ (*Urphänomen*) como una noción que no puede ser descompuesta ulteriormente en partes, es decir, que no puede ser analizada. El análisis de Lotze tiene como tope a estos fenómenos fundamentales. Ahora bien, es precisamente este aspecto de la filosofía de Lotze el que constituye un prejuicio en el sentido en el que nosotros entendemos por el término. Heidegger critica a Lotze de no ser lo suficientemente radical en su planteamiento mismo. Planteado así, Heidegger sostiene que Lotze cae en el prejuicio de creer que “estos conceptos presuntamente fundamentales bastarían con acatarlos y dejarlos estar, y especialmente cuando se trata del concepto más universal, como <<Ser>> o realidad efectiva” (GA 21 76).

Como se puede ver, la noción de validez (*Geltung*) es obtenida por Lotze a partir de una teoría que permanece acrítica con relación al sentido de ‘Ser’ como presencia. En tales

²⁵ Precisamente este es el foco principal de la afirmatividad como reconocimiento. Efectivamente, en la afirmación se reconoce la presencia entendida de algo que ya vale, existe, acontece o se relaciona con total independencia de que sea pensado o proferido en un juicio.

circunstancias, esta noción de validez (*Geltung*) tiene como base un prejuicio. A saber: que el sentido de ‘Ser’ como lo presente constituye el sentido fundamental del término.

§9. La posición ‘teórica’ de Lotze

En el párrafo anterior vimos que Lotze comprende a nociones tales como validez (*Geltung*) o realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como conceptos fundamentales y que su filosofía continúa siendo tributaria de la comprensión tradicional del ‘Ser’ como presencia. Pero, además, estos conceptos son entendidos como *evidentes*²⁶. En otras palabras, parece ser tan palmario el carácter fundamental de estas nociones que no habría motivo alguno para descartarlos ni para proseguir un examen ulterior de estos. Ahora bien, si Heidegger entiende a la posición lotzeana como un *prejuicio*, entonces ello se debe, precisamente, a que ese no es el caso. Ciertamente, hay evidencia textual en el §9 de GA 21 que permite pensar que Heidegger critica a Lotze en este sentido. En específico, lo que nos interesa documentar aquí es que Lotze representa un caso de un filósofo ‘teórico’²⁷. Quizás, un modo interesante de abordar la cuestión sería preguntar por las condiciones que deben ser satisfechas para que Lotze haya podido comprender estas nociones *como* conceptos fundamentales, incluida la caracterización del fenómeno de la verdad como validez (*Geltung*). Más aún, nuestra pregunta refiere directamente al adverbio relativo ‘*como*’; ¿Acaso no hay aquí un insumo, un elemento que permanece acrítico, i.e, que no es sometido a indagación? ¿por qué habría que concederle el estatuto de fundamental a estos conceptos? ¿no hay aquí un elemento que permanece oculto en la posición de Lotze? A juicio de Heidegger, esta comprensión de estos conceptos como fundamentales es prejuiciosa. Sin embargo, resta saber por qué sostiene que ese es el caso.

²⁶ “Pero si la admiración (*por lo evidente*) constituye también un empuje hacia el preguntar filosófico, eso podría ser sólo el motivo para preguntar realmente, y no para permitir que un *prejuicio* nos aparte de ello [la consideración de la actitud teórica como la actitud fundamental]” (énfasis y agregado propios) (GA 21, 76).

²⁷ Entendemos por este término (*filósofo teórico, filosofía teórica*) aquella posición filosófica que permanece acrítica con respecto a los presupuestos implicados en la actitud teórica. De este modo, la posición lotzeana es criticada por Heidegger por absolutizar y comprender, sin un examen efectivo, como *evidente* a la actitud teórica. Dicho de otro modo, la ‘filosofía teórica’ asume como fundamental y originaria a la actitud teórica.

Consideremos un pasaje clave en la reconstrucción que hace Heidegger de la caracterización lotzeana de la validez (*Geltung*)²⁸. Nos referimos específicamente al pasaje en donde Heidegger aborda el fenómeno de la *designación* (GA 21, 65-66). A través de la *designación* se identifican contenidos determinantes para nombrar propiedades que tienen los objetos. Lotze emplea esta expresión para la objetivación de las impresiones que uno tiene. De suerte que la referencia a estas impresiones objetivadas no refiere a impresiones particulares ni impresiones en lo absoluto. Mas bien, la *designación* nombra conceptos o, si se prefiere, contenidos determinantes cuya significación no remite a la subjetividad²⁹, por cuanto estos son invariables y eternos. Como dice Heidegger, “*la afección es objetivada en un contenido autónomo... Estos contenidos permanecen eternamente iguales. Y a partir de estos contenidos y en atención a ellos nombramos las cosas como rojas, negras y similares. Las cosas sensibles fluyen y cambian continuamente; <<lo que son>> (508) lo son sólo en atención a estos contenidos (rojez, negrura y similares). Éstos son los conceptos determinantes que enunciamos de ellas, predicados con los que determinamos <<como esto y aquello>>*” (énfasis propios) (GA 21, 66). En este pasaje se ve por vez primera el distingo ontológico ser real/ser ideal, en la medida en que estos contenidos son caracterizados por su invariabilidad y eternidad por contraste con el cambio y el flujo de las impresiones. Son precisamente los primeros aquellos que están dotados de validez.

En su análisis de este pasaje, Daniel Dahlstrom destaca, precisamente, este punto. En efecto, él sostiene que “a los ojos de Lotze es decisiva la afirmación de Platón de que las agitaciones mentales, por ejemplo la sensación o la impresión de rojo, una sensación o impresión que *recibimos*, puede ser distinguida de un modo fundamental del contenido que tenemos o nos representamos a nosotros mismos, una transformación que toma lugar en la designación... como fundamento de las “verdaderas proposiciones, eternamente válidas” y, de este modo,

²⁸ La importancia argumentativa de este pasaje se basa en que a través de la *designación*, Lotze, cree atisbar contenidos determinantes que no dependen de sus concreciones sensibles particulares. El ser ideal de estos contenidos es independiente del ser real de esas concreciones. Heidegger, reconstruyendo la posición de Lotze, identifica estos contenidos determinantes con las ideas platónicas, en la medida en que estos contenidos o, más específicamente, su verdad es eterna e invariable. Así, Heidegger sostiene que “estos contenidos no son otra cosa que lo que Platón designaba como ideas (es decir, *consistencia permanente, ἀεί ὄν*, <<el primer objeto verdadero de un conocimiento seguro>> (509)” (énfasis propios) (GA 21, 66).

²⁹ “... Algo objetivo que ahora no es estado de nuestra pasión (afección), sino algo que nombrado [designado]: el contenido de rojo, <<*que en sí mismo es lo que es y significa lo que significa, y que continúa siendo y significando esto, al margen de si nuestra conciencia se dirige a él o no*>> (15)” (énfasis y agregado propios) (GA 21, 66).

“un sistema del pensamiento inalterable”, esas ideas forman “el primer objeto verdadero de un conocimiento seguro” (Lotze 508f)”³⁰. Sin embargo, es curioso que Dahlstrom haya restringido su análisis a la mera caracterización de la designación, i.e, la objetivación de una impresión. Heidegger solamente ofrece una reconstrucción de la objetivación implicada en la designación. Sin embargo, hay dos elementos que debemos tener en cuenta. A saber: A) que Lotze sostiene que aquello que es *designado* es un concepto invariable y eterno, pero su ejemplo alude a *propiedades*³¹ de los objetos³²; y B) que en el §8 de GA 21 Heidegger sostiene que la concepción de algo como eterno e inmutable o, si se prefiere, como ‘idea’ alude a su modo de captación, en lugar de ser una determinación objetiva de la cosa misma. Ambos elementos están relacionados entre sí. La omisión de estos dos elementos hace que el análisis de Dahlstrom de este pasaje sea bastante superficial. La consideración que hace Heidegger de la designación parece tener en vista a estos elementos, como lo mostraremos a continuación.

Tomemos en consideración al primer elemento. El ejemplo de Lotze alude a conceptos de *propiedades* de objetos cuya significación es eterna y permanentemente idéntica a sí misma sin tener que hacer referencias a sus usos. Además, Heidegger ya ha comentado que la posición lotzeana asume de antemano el sentido del ‘Ser’ como presencia o, si se prefiere, como ‘ser presente’. Ciertamente que estas observaciones están recogidas en el análisis de Dahlstrom. Sin embargo, este no presta suficiente atención al hecho de que la consideración de *propiedades* de objetos involucra tener una actitud teórica frente a mundo, que no es in modo obliquo el modo fundamental en el que inmediatamente estamos. En efecto, Heidegger reconoce en SuZ dos modos de ser para entes que no son el Dasein, ‘lo meramente ahí’ (*Vorhandenheit*) y ‘lo a la mano’ (*Zuhandenheit*)³³. La mayoría de los entes con los que nos encontramos en nuestra cotidianidad están disponibles para nosotros como ‘a la mano’ (*Zuhanden*). Este ente se nos aparece como significativo a través del trato práctico-operativo

³⁰ Dahlstrom, D. O. (2009). Heidegger's concept of truth. Cambridge: Cambridge Univ. Press. Pag. 40.

³¹ Nuestra convicción es que no es azaroso que el ejemplo sea acerca de *propiedades* de los objetos; no es casualidad que la objetividad esté documentada en estos elementos. La razón, como veremos más adelante, refiere al *ver teórico* que guía la determinación de esas propiedades, a la actitud teórica que determina la captación de esas propiedades como objetivas.

³² Más bien, su ejemplo pretende destacar que a través de la designación ocurre una objetivación de estas propiedades a partir de la cual se identifica el concepto por el cual se nombran estas propiedades.

³³ SuZ, 42, 69.

que tenemos con él, el uso. Así, se nos aparece como ‘a la mano’. Este ente se nos aparece como útil y remite más allá de sí mismo en su ‘servicialidad’, su ser ‘para algo’³⁴. Este ente intramundano comparece como ‘útil’ (*Zeug*). El acceso a este ente es a través del trato práctico-operativo que tenemos con él³⁵. Lo tratamos. Al hacer uso de él, este remite a una totalidad significativa y sirve para nuestros propósitos o proyectos. Por el contrario, los entes que tienen el modo de ser de lo ‘meramente ahí’ (*Vorhandenheit*) son entes que descubrimos cuando hacemos abstracción de nuestro trato con el mundo y asumimos una actitud teórica con este³⁶. Solamente de este modo los entes pueden ser definidos no por su ‘servicialidad’, sino por sus *propiedades*. Pongamos un breve ejemplo. Supongamos que tenemos un tenedor frente a nosotros. A través del trato que tenemos con este ente, el tenedor comparecerá en su ‘ser para algo’, que, en este caso, consiste en sostener objetos pequeños con sus dientes. Ahora bien, si suspendemos el trato con este ente y hacemos abstracción de su servicialidad, entonces podremos constatar su masa, su color, su textura, su peso, etc. en suma, podremos identificar sus *propiedades*. Esto lo hacemos a través de la *actitud teórica*. Para Heidegger, nosotros nos encontramos inmediatamente en un mundo con entes intramundanos a través de la ocupación, del trato que tenemos con estos. Al respecto, ‘mundo’ (*Welt*) es entendido como una red compleja de relaciones significativas, no como la totalidad de entes que hay en él. En la experiencia cotidiana nosotros nos encontramos absorbidos en nuestra ocupación con los entes que comparecen como ‘a la mano’ (*zuhanden*). La actitud teórica supone una suspensión de esto. Siguiendo a Ramón Rodríguez, en la actitud teórica nuestra instalación en el mundo consiste en “considerarlo, mirarlo, y justo por no ser más que eso, la comprensión del mundo que de esa mirada nace no puede ser más que una *captación objetiva*, es decir, una comprensión tal de la cosa que sólo la ve como algo puesto ante mí”³⁷. La objetivación que posibilita la consideración de las propiedades que no hacen referencia alguna a la subjetividad tiene como condición una toma de posición en el mundo en el que

³⁴ “Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son 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.*” (énfasis propios) (SuZ, 69-70).

³⁵ Lo que nos interesa destacar es la referencia a la subjetividad intrincada en este modo de ser del ente como ‘a la mano’.

³⁶ Wrathall, M. A. (2013). *The Cambridge companion to Heidegger's Being and time*. Cambridge: Cambridge University Press. Pag. 7.

³⁷ Rodríguez, G. R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos. Pag. 30.

ya se está. Inmediatamente estamos en un mundo en donde nos ocupamos con los entes intramundanos comprendiéndolos a partir de su ‘ser para algo’, es decir, como ‘*zuhanden*’. Así vistas las cosas, la actitud teórica debe ser vista como una “posición que se toma, no algo en lo que se está ya.”³⁸. De este modo, la actitud teórica debe verse como derivativa respecto de la actitud en la que inmediatamente tratamos y nos ocupamos con los entes intramundanos.

Ahora tomemos en consideración el segundo elemento ausente en el análisis de Dahlstrom, que la noción de ‘idea’ refiere a su modo de captación y no a una determinación esencial de la cosa misma. En el §8 de GA 21 Heidegger ofrece importantes afirmaciones acerca de la caracterización del distingo *ser real/ser ideal*³⁹. Heidegger es enfático en sostener que el ‘ser ideal’ refiere al contenido de la proposición⁴⁰, esto es aquello que se juzga. Pero, además, agrega que la proposición refiere a “un contenido proposicional idéntico. Es decir, *una proposición es algo idéntico que se mantiene en su mismidad [ser ideal] frente a la multiplicidad de las posiciones judicativas que ocurren en la realidad [ser real]*” (énfasis y agregado propios) (GA 21, 55). La constante identidad del contenido proposicional es condición para que la proposición pueda ser emitida por cualquier sujeto en cualquier circunstancia y siga siendo la misma⁴¹. Así, el ‘ser ideal’ de la proposición es caracterizado por su identidad y mismidad frente al flujo constante de los actos psíquicos de juzgar. La proposición siempre es la misma. Es interesante hacer notar que al ser idéntico y siempre el mismo, el contenido proposicional o, lo que es lo mismo, la proposición, puede ser *comunicada* sin correr el riesgo de que esta cambie su sentido. La caracterización del ‘ser ideal’ de la proposición como lo mismo y lo idéntico parece privilegiar la comunicación, la función comunicativa del enunciado. Nosotros podemos comunicarnos en virtud de que nuestros juicios refieren a un contenido proposicional que es eternamente idéntico a sí mismo, sin importar quien lo enuncie, cómo lo enuncie o donde lo enuncie.

³⁸ Ibid. Pag. 31.

³⁹ “Ahora hay que aclarar la diferencia entre lo real y lo ideal, así como su caracterización, y además hay que determinar de qué modo esta diferencia se vuelve relevante para la captación del concepto de verdad” (GA 21, 54).

⁴⁰ Heidegger no distingue entre ‘contenido proposicional’ y ‘proposición’, ambos refieren a una instancia semántica que media entre el juicio (juzgar) y el objeto. Esta instancia semántica es, pues, aquello que se juzga.

⁴¹ “este contenido proposicional puede enunciarlo cualquiera de ustedes, es decir, individuos diversos en circunstancias diversas, en momentos diversos, con una claridad diversa, con un temple de ánimo diverso, en diversos contextos proposicionales y judicativos” (GA 21, 55).

A renglón seguido, Heidegger menciona que esta diferencia ontológica entre ‘ser ideal’ y ‘ser real’ puede ser retrotraída hasta Platón (GA 21, 56). A su juicio, Platón intentó mentar con el término ‘εἶδος’ aquello que “designa primariamente lo avistado, lo visto, y según su sentido aquello que constituye a una cosa en lo que es” (GA 21, 56). Ahora bien, Heidegger es lo suficientemente precavido y sostiene que si algo puede ser designado como ‘ιδέα’, i.e., como idéntico a sí mismo, ello se debe al ‘ver’ que lo ilumina como tal. En otras palabras, una cosa puede ser mentada como ‘ιδέα’ solamente en la medida en que se hace accesible a través de su modo de captación, el ver. Heidegger sostiene que este ‘ver’ corresponde a la ‘θεωρία’. Finalmente, Heidegger agrega que este ‘ver teórico’ tiene “en general en toda la filosofía occidental... esta peculiar prioridad para la captación del ser” (GA 21, 57). Por lo tanto, la posibilidad de concebir un contenido proposicional caracterizado por la identidad y la mismidad está instanciada por un ‘ver teórico’ que determina que ese sea su modo de captación. Sin embargo, esto no quiere decir que ese sea el único modo de captación o, si se prefiere, modo de acceso al ente que exista ni tampoco quiere decir que sea el fundamental. Ciertamente que Lotze sí lo concibe como tal, como lo vimos en el párrafo anterior. Pero la crítica de Heidegger pretende mostrar que este ‘ver teórico’ que subyace en la posición de Lotze tiene un carácter derivativo.

§10. Breve consideración de la caracterización lotzeana de la verdad como *Geltung*

Heidegger constata que la caracterización de la verdad como ‘*Geltung*’ se basa en una intuición platónica acerca de las ideas. En efecto, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de las proposiciones verdaderas es nombrada validez (*Geltung*). Acorde a Lotze, Platón tenía en miras el mismo fenómeno -la validez (*Geltung*)- al postular su teoría de las ideas. De este modo, “Validez es la forma de realidad efectiva a la que Platón se refería en el fondo al hablar del ser de la idea” (GA 21, 70). En la interpretación lotzeana, las determinaciones objetivas que se reconocen en la proposición verdadera, i.e., mismidad y eternidad, se corresponden con la idea platónica. Así como la verdad de la proposición verdadera no depende de que esta sea pensada, por cuanto *ya* era válido, del mismo modo, la idea es idéntica a sí con total independencia de su manifestación en el mundo sensible. De esta forma, Lotze desestima al psicologismo, en la medida en que, como sostiene Alejandro Vigo “pone de relieve la

presencia de un *momento idéntico* en los procesos judicativos psíquicamente existentes, el cual “no existe”, en el sentido en que existen los procesos psíquicos-reales, y, sin embargo, está ahí, y se hace valer con una peculiar insistencia e inamovilidad, frente al carácter fluente propio de toda realidad psíquica”⁴² (énfasis propios).

La interpretación lotzeana de Platón es considerada anacrónica por Heidegger, puesto que opera con nociones ajenas al filósofo antiguo, las nociones de ‘concepto’ y ‘juicio’. Pero, además, porque en la comprensión lotzeana la validez (*Geltung*) corresponde a la realidad efectiva que le corresponde a las proposiciones verdaderas. Solamente en segundo grado se puede emplear la noción de validez (*Geltung*) con referencia a los conceptos⁴³. Sin embargo, las ideas platónicas se identifican con lo que la filosofía moderna entiende por conceptos. Frente a esto, Lotze se atiene a afirmar que Platón no supo reconocer que los elementos esenciales del ‘ser ideal’ corresponden propiamente a las proposiciones, y no a conceptos particulares.

La validez de la proposición verdadera se entiende a partir de su ‘ser afirmada’ o, mejor aún, como una forma de la ‘afirmatividad’ (*Bejahtheit*). En específico, una proposición es afirmada como verdadera en la medida en que esta *ya* es válida; en la afirmación se reconoce la validez del contenido proposicional. Al respecto, Vigo ha destacado la circularidad de la caracterización de la verdad como validez (*Geltung*). A su parecer, esta caracterización circular se entiende en la medida en que Lotze establece una equivalencia entre verdad (*Wahrheit*) y validez (*Geltung*), y la noción de validez la entiende como la realidad efectiva o, lo que igual, el ‘ser afirmada’ de una proposición verdadera. De este modo, Vigo sostiene la crítica de Heidegger estribaría en que “a través de la introducción del concepto de validez, no se hace, en definitiva, sino añadir a la proposición verdadera una determinación adicional, sin decir propiamente nada acerca de la verdad misma, es decir, de aquello que hace verdadero a lo verdadero.”⁴⁴ Ciertamente que Heidegger acusa que en la posición de Lotze hay una equivocidad en el término ‘ser verdadero’ (*wahrsein*), como lo vimos en el parágrafo 7 de nuestra investigación. Sin embargo, Vigo no toma en cuenta un pasaje que nos parece

⁴² Vigo, A. G., & ProQuest. (2013). Juicio, experiencia, verdad. Pamplona: EUNSA. Pag. 23.

⁴³ “Valer: la forma de realidad efectiva de las proposiciones, pero las ideas, confiesa él mismo [Lotze], después de todo no son proposiciones, sino en todo caso concepto. El propio Lotze tiene que decir: <<sólo con una claridad a medias puede transferirse esta expresión a conceptos particulares>>” (GA 21, 71).

⁴⁴ Vigo, A. G., & ProQuest. (2013). Juicio, experiencia, verdad. Pamplona: EUNSA. Pag. 31.

clave en la crítica de Heidegger a Lotze. En efecto, Heidegger sostiene que la interpretación de Lotze es errónea, pero por su empleo de términos anacrónicos. La interpretación lotzeana de la teoría de las ideas ni siquiera acierta en pretender que Platón tenía en vista la validez (*Geltung*)⁴⁵. Heidegger sostiene que Lotze descuidó el aspecto esencial del *lógos* o, mejor dicho, del enunciado, su estructura intencional. En palabras de Heidegger, “Lotze... *pasa por alto lo esencial del λόγος, el δῆλον, que este tiene siempre, ya sea juicio o concepto*. Esta diferencia no es esencial para el Platón, sino el *λόγος*, en la medida en que en general *hace manifiesto algo (λόγος como δῆλον)*, es decir, que lo hace ver, y lo visto en el *λόγος* es la idea” (énfasis propios) (GA 21, 72).

La crítica de Heidegger a la noción de validez (*Geltung*), entonces, consiste en la completa omisión de Lotze por parte de la estructura intencional del enunciado. Al inclinarse por la función comunicativa, Lotze vio que esta noción ofrecía la condición para la comunicación, en la medida en que el contenido proposicional, la proposición, es idénticamente la misma, de modo tal que puede enunciarse en cualquier contexto y por cualquier individuo. Sin embargo, al hacer esto, omitió el carácter fundamental de todo enunciado, su intencionalidad. Ciertamente, Heidegger en el §2 de GA 21 sostiene que lo esencial de todo *λόγος* consiste, precisamente, en “hablar *de* algo, hablar *sobre* algo. Ello implica que en el habla se vio que su logro fundamental consiste en hacer visible aquello *de lo cual* se habla, aquello *acerca de lo cual* se habla en ella, en hacerlo manifiesto” (GA 21, 6).

La recepción positiva de la interpretación laskiana de Lotze puede verse como el reverso de la crítica heideggeriana al concepto de validez (*Geltung*). Heidegger ve como un logro positivo la intuición laskiana acerca de la estructura intencional contenida en la noción de validez como ‘valer de...’. Este fue, justamente, su logro. Sin embargo, en el caso de Lotze, la estructura intencional ha sido omitida completamente. Ahora bien, una posible objeción de Lotze podría erigirse en este punto, en la medida en que la noción de validez (*Geltung*) desactiva toda referencia a objetos, por cuanto eso implicaría caer en un psicologismo, pero al costo de tener que omitir la estructura intencional del *λόγος*, el *δῆλον*. Sin embargo, como veremos a continuación, Heidegger concibe la estructura intencional del enunciado de un

⁴⁵ “Platón no sólo no se refería a la expresión <<valer>>, sino tampoco a lo que Lotze quiere decir por su parte con esa expresión” (énfasis propio) (GA 21, 72).

modo bastante cualificado, y, además, incluye en su consideración de los significados del enunciado a la función comunicativa. Lo que nos interesa al respecto es ver si esta última implica un cierto tipo de ocultamiento.

§11. El enunciado predicativo como ‘mostración’, ‘predicación’ y ‘comunicación’

El §33 de SuZ tiene gran relevancia para nuestra investigación, en la medida en que Heidegger desarrolla su comprensión de la articulación predicativa, i.e, del enunciado predicativo. Principalmente nos interesa destacar el significado fundamental del enunciado para Heidegger y destacar cómo los otros significados deben entenderse a partir de este. Así, podremos ver en qué medida la crítica a Lotze alude a una omisión de este significado fundamental.

El análisis heideggeriano del enunciado predicativo posee una conexión íntima con el problema del fenómeno de la verdad, puesto que el *λόγος*, entendido como ‘juicio’ (*Urteil*), ha sido considerado por la tradición como el “único hilo conductor para el acceso al ente... y para la determinación del ser de dicho ente”⁴⁶. Además, el *λόγος* entendido como ‘juicio’ ha sido considerado por la tradición como el ‘lugar de la verdad’, de modo tal que el análisis heideggeriano del enunciado predicativo es visto como una preparación para el desarrollo del problema del fenómeno de la verdad, tal como es desarrollado en el §44 de SuZ.

Heidegger define de manera condensada y algo escueta al enunciado predicativo como un “una mostración que determina y comunica” (SuZ, 156) a partir del tratamiento previo que le dio a las tres significaciones de este. Veamos esto con un poco más de detalle.

En primer lugar, Heidegger sostiene que el “enunciado significa *primariamente* mostración. Mantenemos así el sentido originario del *λόγος* como *ἀπόφανσις*: *hacer ver al ente desde sí mismo*” (énfasis propios) (SuZ, 154). La palabra que se traduce como ‘mostración’ es ‘*Aufzeigung*’, y lo que muestra es la estructura intencional de todo enunciado predicativo. En efecto, según Heidegger, todo enunciado constituye *primariamente* un “señalar hacia...”. Asimismo, la estructura del enunciado está constituida también por un ‘dejar ver’. Ambos

⁴⁶ Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos. Pag. 87.

momentos intentan explicar que el enunciado está dirigido al ente, de tal forma que este ente referido por el enunciado es mostrado y descubierto de un cierto modo. De este modo, Heidegger destaca la estructura intencional de todo enunciado predicativo como significado primario y fundamental, a través del cual el resto de los significados quedan referidos. A continuación agrega que “*la mostración mienta al ente mismo*, y de ningún modo una mera representación de él, ni tampoco algo “puramente representado”, ni mucho menos un estado psíquico del enunciante, su representación del ente” (énfasis propios) (SuZ, 154). Al respecto, es importante señalar que Heidegger desestima de antemano que la estructura intencional del enunciado quede referida a una representación psíquica del ente mentado o a algo “puramente representado”, i.e, una objetivación como la *designación* lotzeana. Aquello que es mostrado por el enunciado predicativo es el ente mismo en algún modo de ser. Pongamos un breve ejemplo. El enunciado “el lápiz escribe muy mal”. El ente mostrado en el enunciado es el lápiz entendido a partir de nuestro trato práctico-operativo que tenemos con él, el escribir. De este modo, el enunciado ‘deja ver’ al ente mismo a partir de su modo de ser ‘a la mano’.

En segundo lugar, el enunciado significa ‘predicación’, expresión que traduce el término ‘*Prädikation*’. Ciertamente, Heidegger sostiene que “enunciado significa tanto como *predicación*. De un “sujeto” se “enuncia” un “predicado”; aquél es *determinado* por este” (SuZ, 154). En efecto, en el enunciado ocurre una determinación del sujeto de este a partir de un predicado. Sin embargo, y esto es sustantivamente importante, esta determinación solamente puede ser posibilitada sobre la base de la mostración del ente mismo, que constituye el significado primario del enunciado. Como dice Heidegger “*toda predicación es lo que es solo como mostración*. La segunda significación [la predicación] tiene su fundamento en la primera [mostración]” (énfasis y agregados propios) (SuZ, 155). Lo que quiere destacar Heidegger en este respecto es que la determinación predicativa del enunciado es posible solamente a partir del ‘estado de descubierto’ (*Entdecktheit*) del ente. De este modo, el enunciado no constituye la condición para el ‘estado de descubierto’ del ente. Al contrario, en este se ‘deja ver’ al ente en su ‘estado de descubierto’. Así, el ‘estado de descubierto del ente’ es previo a la articulación predicativa del enunciado. La predicación implica una cierta restricción del ente mentado por el enunciado; el ente es mostrado bajo una cierta determinación. Ambos, el sujeto del enunciado y su predicado correspondiente,

aparecen como esencialmente apofánticos, por cuanto ambos momentos están integrados en el contexto del acto intencional de la mostración⁴⁷.

Por último, y en tercer lugar, el enunciado significa ‘comunicación’ (*Mittleilung*). Este significado pretende recoger el sentido habitual que se le asigna al enunciado. Un enunciado se puede comunicar con otros. Ahora bien, la caracterización de Heidegger es un poco más fina. En efecto, según él, el enunciado como ‘comunicación’ es un “hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación. Este hacer-ver-con comparte con el otro el ente que ha ido mostrado en su determinación” (SuZ, 155). De este modo, Heidegger entiende la ‘comunicación’ como un hacer ver de manera conjunto aquello que ha sido mostrado en la determinación predicativa.

Lo interesante es que el enunciado como ‘comunicación’ refiere al ‘estar expresado’, lo que implica que el modo de comparecer del ente mentado en el enunciado ocurre de una manera nueva y, por sobre todo, derivativa. En efecto, en el enunciado como ‘comunicación’, en su ‘estar expresado’, el ente comparece con independencia de su mostración fundamental, es decir, con total autonomía de la mostración del ente en la experiencia antepredicativa, que constituye la fuente originaria a la que queda remitido inmediatamente el enunciado. Como dice Heidegger, “lo enunciado en cuanto comunicado puede ser “compartido” por los otros con el enunciante, *sin que el ente mostrado y determinado esté para ellos mismos en una cercanía palpable y visible*” (énfasis propio) (SuZ, 155). Esto involucra dos cuestiones para tener en cuenta. A saber: A) que la ‘comunicación’ involucra un modo de comparecer del ente mentado, que implica un cierto modo de acceso a este, aún cuando no está presente para nosotros mismos; y B) que este ‘no estar presente en la cercanía palpable y visible’, que es un elemento que reemplaza la experiencia antepredicativa que nos muestra originariamente al ente mismo, y que envuelve de suyo un ocultamiento del ente mismo. Heidegger sostiene que el enunciado como ‘comunicación’, en su ‘estar expresado’, constituye un aumento de quienes comparten aquello que es mostrado en el ‘dejar ver’ de la mostración (*Aufzeigung*). De este modo, aquello que ha sido declarado puede ser compartido y comunicado con otros, sin tener que referir a la experiencia directa con el ente mentado por el enunciado. Sin embargo, al mismo tiempo, esto involucra una especie de ocultamiento de aquello que es

⁴⁷ Ibid. Pag. 91.

mostrado en el enunciado, el ente mismo. la ‘comunicación’ trae consigo un distanciamiento de la experiencia originaria que posibilita al enunciado y a partir de la cual el ente mismo es mostrado.

§12. La distancia que establece el enunciado como ‘comunicación’ con respecto a la experiencia originaria que muestra al ente mismo

Heidegger explica que en el enunciado entendido como ‘comunicación’ “lo mostrado puede volver a ocultarse; aunque también el saber y conocer que surge en este oír decir sigue apuntando al ente mismo, y no “afirma” -como podría pensarse- un “*sentido valedero*” [sentido válido] que haya ido pasando de mane en mano” (énfasis y agregados propios) (SuZ, 155). En la comunicación ocurre un cierto distanciamiento con respecto a la experiencia que muestra al ente mismo y que es articulada predicativamente en el enunciado. Dicha experiencia en la que el ente es mostrado como sí mismo es relegada para que el ‘estado de descubierto’ del ente pueda ser transmitido indefinidamente por distintos hablantes. Ahora bien, en esta participación comunicativa nosotros aún tenemos un cierto nexo con el ente referido por el enunciado, aún cuando la ‘comunicación’ nos dispensa de la necesidad de tener que estar instalados en la experiencia originaria en la que el ente es mostrado.

Un aspecto importante de la cita que hemos extraído de Heidegger es que él descarta que incluso en el enunciado entendido como ‘comunicación’ lo referido no sea el ente mismo, aún cuando sea de un modo derivado que se distancia de la experiencia originaria que lo muestra como tal. En efecto, él niega que lo mentado en el enunciado sea un “sentido verdadero”, con lo cual está insinuando la postura de Lotze. Para Heidegger, el enunciado refiere al ente mismo y no a una instancia semántica que medie entre este y su objeto. Precisamente este es el punto que quiere destacar al intentar desencumbrar la estructura intencional del enunciado como ser por referencia al ente mismo⁴⁸.

⁴⁸ En SuZ, Heidegger no entiende por ‘sentido’ (Sinn) el contenido proposicional de un juicio como lo hace Lotze. Al contrario, para Heidegger, ‘sentido’ quiere mentar aquello que ha sido abierto por el ‘comprender’ (Verstehen) y la ‘interpretación’ (Auslegung). En sus propias palabras, “no restringiremos de antemano el concepto de sentido a la significación del “contenido del juicio”, sino que lo entenderemos como el fenómeno existencial ya caracterizado en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación” (SuZ, 156).

Ahora bien, para poder dimensionar en qué medida la crítica Lotze posee relevancia metódica es necesario que consideremos la primera parte del análisis sobre el concepto tradicional de la verdad y sus fundamentos ontológicos en el §44 de SuZ.

§13. Los fenómenos de ‘acreditación’ y ‘verificación’ en el §44 de SuZ

En la primera parte del §44 de SuZ Heidegger discute sobre la noción de verdad como ‘correspondencia’ y sobre la afirmación de que el lugar de la verdad reside en el juicio, en la medida que la tradición ha considerado que esta es la esencia de la verdad.

Heidegger menciona que el neokantismo o, más específicamente, la teoría neokantiana del conocimiento entendió a la verdad en términos de correspondencia, i.e, como concordancia entre juicio y su objeto (SuZ, 215). Luego, el segundo paso argumentativo consiste en sostener que la concordancia corresponde a un tipo de ‘relación’. Ahora bien, la concordancia consiste en un tipo específico de relación, en donde el conocimiento “debe, ciertamente, “dar” la cosa tal *como* ella es” (SuZ, 216). Precisamente en este punto de la argumentación Heidegger detecta que el neokantismo y, más aún, la propia posición de Lotze caen en un platonismo que implica una paradoja irresoluble. En efecto, ambos fallan en ofrecer una explicación acerca del contexto ontológico que es base para la verdad como concordancia.

Al asumir el distinguo ser real/ser ideal, se acepta que ambos refieren a ámbitos ontológicos categorialmente diferenciados e irreductibles entre sí; como dice Heidegger, “el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De este se dice que es “verdadero”. En cambio, el proceso psíquico está presente o no lo está” (SuZ, 216). De este modo, Lotze y el neokantismo caen en la paradoja de no poder caracterizar ontológica de la relación de la concordancia, en la medida en que esta es entendida como la relación entre un ser real (el juicio) con un ser ideal (el contenido proposicional). Heidegger acusa que esta orientación dualista conduce inevitablemente al problema de la μέθεξις, i.e, la participación de lo real en lo ideal⁴⁹. Problema que no se ha movido de su sitio desde hace más de dos milenios (SuZ, 217). Es interesante destacar, además, que Heidegger parece estar

⁴⁹ “¿No se nos parte la realidad efectiva 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?” (SuZ, 217).

de acuerdo con el psicologismo en tanto en cuanto este ha rechazado la separación ontológica que asume de suyo tal distingo. Sin embargo, Heidegger también concede que el psicologismo también permanece impotente con respecto a la claridad del modo de ser del conocimiento. Así, el distingo ser real/ser ideal no aclara la estructura ontológica de la concordancia, sino que la traslada a una aporía.

Frente a lo que se podría pensar, Heidegger no pretende descartar la comprensión de la verdad como ‘concordancia’. Más bien, pretende elucidar su estructura ontológica. Para ser más específicos, Heidegger pretende analizar la estructura de la concordancia, en la medida en que esta entrega la cosa “tal *como*” ella es; Heidegger inscribe su análisis en este respecto. Siguiendo a Vigo, “la cuestión concierne aquí a la pregunta -el “ser”- del conocimiento mismo⁵⁰. En efecto, Heidegger se pregunta “¿cuándo se hace la verdad fenoménicamente explícita en el conocimiento mismo?” (SuZ, 217). La respuesta a tal pregunta es, pues, que la verdad se hace fenoménicamente explícita cuando el conocimiento es acreditado como verdadero. Así las cosas, la concordancia debe ser entendida a partir del fenómeno de la acreditación o, mejor dicho, de la autoacreditación del conocimiento.

Heidegger lleva a cabo el análisis de la concordancia en términos de acreditación a través de un ejemplo. Nos pide que asumamos que alguien está de espaldas a la pared y profiere el juicio “el cuadro que cuelga en la pared está torcido”. La acreditación de la verdad de ese enunciado se instancia cuando esa persona se va vuelta y ve que el cuadro en la pared está efectivamente torcido. La clave para poder entender su ejemplo reside, pues, en la estructura intencional del enunciado. En efecto, el enunciado “meramente representativo” está *referido* -en virtud de su sentido más propio [como mostración del ente mismo]- al cuadro real de la pared. *Este y no otra cosa es lo mentado*” (énfasis y agregado propios) (SuZ 217). Heidegger piensa la concordancia en términos *verificacionistas*. El enunciado cuando es pronunciado por el individuo de espaldas es exhibido como un ‘señalar hacia...’ que se *acredita* en la mostración del ente (el cuadro) tal como este era referido en el enunciado. De este modo, la comprensión de la concordancia en términos de una relación indeterminada entre un ser real y un ser ideal no hace más que enturbiar la estructura de la verdad proposicional. Por el

⁵⁰ Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos. Pag. 20.

contrario, Heidegger piensa el enunciado verdadero como un “estar vuelto hacia la cosa misma que es” (SuZ, 218). La acreditación es entendida por Heidegger exclusivamente por referencia al ente mismo. el fenómeno de la acreditación es entendido al interior del trato práctico-operativo con los entes en el modo de ser de “lo a la mano” del mundo circundante⁵¹.

La consecuencia que extrae Heidegger de este ejemplo refiere a concebir al enunciado verdadero como un ‘ser-descubridor’ por referencia al ente mismo. Así, aquello que es descubierto en el enunciado es el ente tal como se muestra él mismo. El enunciado es verdadero, en tanto en cuanto este muestra al ente mismo en su ‘estado de descubierto’; el enunciado es entendido por Heidegger como un ‘dejar ver’ al ente mentado en su mismidad. (*Entdecktheit*). En palabras de Heidegger, “que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre al ente en sí mismo. enuncia, muestra, “hace ver” (ἀπόφανσις) al ente en su estar al descubierto. El *ser-verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*” (SuZ, 218). El enunciado como ‘ser descubridor’ constituye el dato primario para poder elaborar su comprensión de verdad como ἀλήθεια, en la medida en que tiene como condición de posibilidad el ‘estar-en-el-mundo’, que constituye la estructura fundamental del Dasein.

§14. Explicación de la comprensión del enunciado como ‘comunicación’

Como se ha comentado más arriba, el enunciado como ‘comunicación’ implica un distanciamiento de la experiencia originaria -antepredicativa- en la que el ente se muestra al como es en sí mismo, en la medida en que el enunciado es entendido en su ‘ser declarado’. Ahora bien, Heidegger sostiene al respecto que esta significación explica que haya una ampliación en el círculo de individuos que comparten este ‘ser por referencia’ al ente mentado en el enunciado. En efecto, Heidegger sostiene que “el saber y conocer que surgen en este oír decir sigue apuntando al ente mismo” (SuZ, 155). La comunidad de individuos que reciben y comunicando aquello que ha sido declarado en el enunciado siguen manteniendo una referencia al ente mentado por el enunciado.

⁵¹ Ibid. Pag. 21.

La explicación que justifique que se suele entender al enunciado primariamente como ‘comunicación’ refiere a que esta significación implica un distanciamiento con respecto a la experiencia originaria, como ya lo hemos dicho. Al ocurrir esto, el enunciado es vuelto a ser declarado y amplía el círculo de individuos que participan en él⁵².

El enunciado es considerado, junto con los momentos de la ‘acreditación’ y la ‘verificación’, como si en él consistiera la esencia de la verdad. Sin embargo, según Heidegger, con ello queda opacado el ‘estado de descubierto’ del ente, y, aún más importante, el ‘estado de abierto’ del Dasein⁵³, de modo que la verdad es entendida como una propiedad del juicio o, en el caso de Lotze, de la proposición. De este modo, la comprensión de la verdad proposicional queda explicada por el análisis heideggeriano de la estructura ontológica del enunciado.

§15. La omisión de la estructura intencional del enunciado en la posición de Lotze

Heidegger sostiene que la posición lotzeana con relación al fenómeno de la verdad carece de claridad ontológica. La razón para sostener esto, como ya lo vimos, reside en la ambigüedad del término ‘ser verdadero’, en la medida que el término puede entenderse tanto como “el ser de lo verdadero” o, más precisamente, de las proposiciones verdaderas, y como la esencia de la verdad. Siendo así las cosas, Lotze parece confundir el significado de ambas expresiones, puesto que entienda a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de las proposiciones verdaderas como aquello que es la verdad. Al entender el primer término como ‘validez’ (*Geltung*), entiende a la esencia de la verdad también en términos de validez. Ya hemos visto que la posición lotzeana sobre la caracterización de la verdad como validez entraña una circularidad. Sin embargo, si ahora tomamos en cuenta los párrafos anteriores, nos daremos cuenta de que al carecer, la noción de validez, de una estructura intencional, la verdad es entendida como una propiedad de la proposición. Ahora bien, el costo de esto consiste en perder de vista el enunciado como un ‘ser descubridor’ por referencia al ente. En efecto, la crítica heideggeriana a la noción de validez debe ser vista como el reproche de no haber indagado

⁵² Todavía en la comunicación hay una referencia al ente mentado en el enunciado, en la medida que esta está comprendida a partir del estar-en-el-mundo. Véase (SuZ, 155).

⁵³ Seguimos muy de cerca el análisis de Vigo. Véase Vigo, A. G. (2008). Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Biblos. Pags. 95-96.

lo suficiente con relación a la estructura ontológica del enunciado. La relevancia metódica de la crítica de Heidegger a Lotze debe ser entendida, entonces, como una elucidación del problema del fenómeno de la verdad, ya que Lotze pierde de vista con la noción de validez la estructura intencional esencial del juicio. Además, es a partir de esta estructura, que apunta al ‘ser descubridor’ del enunciado, que se funda en el ‘ser descubridor’ originario del Dasein, que Heidegger puede formular su comprensión del fenómeno de la verdad como ἀλήθεια (Descubrimiento). De este modo, la crítica a Lotze adquiere relevancia metódica, por cuanto constituye una crítica por la estructura intencional del enunciado; constituye una elucidación acerca de cómo debe entenderse el problema del fenómeno de la verdad. En el fondo, es una crítica sobre el prejuicio de que el enunciado carece de una estructura intencional inherente y esencial a este.

Conclusión

En virtud de la exposición hecha en los capítulos anteriores, podemos considerar si acaso la investigación satisface las condiciones para su resolución.

En primer lugar, hemos visto a través del contexto histórico-filosófico en el que está inserto el joven Heidegger cómo es entendido el debate del antipsicologismo por este. Además, hemos hecho mención acerca del distanciamiento que tiene Heidegger con respecto al formalismo neokantiano en Schluß de su texto sobre Duns Scotus, como también, y en continuidad con esto, de su recepción positiva de la interpretación laskiana de Lotze.

En segundo lugar, hemos visto que la consideración de la crítica a Lotze responde a un prejuicio, en la medida que la posición de Lotze permanece acrítica con relación a la ontología de la presencia, por cuanto su teoría de las cuatro formas de realidad efectiva está articulada a partir del ‘ser presente’. De este modo, la acusación de Heidegger toma la forma de una falta de radicalidad en la posición de Lotze.

En tercer lugar, hemos visto que Lotze entiende la validez (*Geltung*) como una variante de la ‘comunicación’, lo cual implica un cierto ocultamiento, en la medida que la ‘comunicación’ asume una distancia con respecto a la experiencia originaria que muestra al ente mismo.

En cuarto lugar, se vio que la crítica heideggeriana a la noción de validez adquiere, en última instancia, la forma de una crítica por la ausencia de la estructura intencional del enunciado, que es inherente y esencial a este, y que es sistemáticamente importante para la formulación de la verdad como ἀλήθεια.

En quinto lugar, se explicó en qué medida el enunciado como ‘comunicación’ pasa a un primer plano de consideración, de modo tal que se explica por qué motivos la tradición, a juicio de Heidegger, ha entendido a la verdad como una propiedad de la proposición.

Bibliografía

1) Obras citadas de Heidegger

-Heidegger, M., & Ciria, J. A. (2015). *Lógica: La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.

-Heidegger, M., & Rivera, J. E. (2005). *Ser y tiempo*.

2) bibliografía secundaria

-Korsgaard, C. M., & O'Neill, O. (2014). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Dahlstrom, D. O. (2009). *Heidegger's concept of truth*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

- Shirley, G. (2010). *Heidegger and logic*. London: Continuum.

- Willey, T. E. (1978). *Back to Kant: The revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*. Detroit.

- Rodríguez, S. L. P. (2004). *Sentido y ser en Heidegger: Una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

- Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

- Vigo, A. G., & ProQuest. (2013). *Juicio, experiencia, verdad*. Pamplona: EUNSA.

- Wrathall, M. A. (2013). *The Cambridge companion to Heidegger's Being and time*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rodríguez, G. R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

