

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE VERDAD COMO *ALÉTHEIA*
EN LA FILOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER:
VERDAD ALREDEDOR DE *SER Y TIEMPO***

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
L I C E N C I A D O E N F I L O S O F Í A
P R E S E N T A
P A B L O R O D R I G O
V E L A S C O G O N Z Á L E Z

DIRECTOR DE TESIS: LIC. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL

SINODALES: DR. ALBERTO ISAURO CONSTANTE LÓPEZ
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI
MTRO. MARCO ANTONIO LÓPEZ
ESPINOZA



MÉXICO, D. F., CIUDAD UNIVERSITARIA,

AGOSTO 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCIÓN.....	5
I. ADAEQUATIO.....	14
I.1 Consideraciones tradicionales de verdad.....	15
I.1.1 Verdad como <i>ens creatum</i> o de la cosa que concuerda consigo misma.....	15
I.1.2 Verdad como <i>propositio</i> o de la sintaxis del juicio verdadero.....	20
I.1.3 Verdad como <i>adaequatio rei et intellectus</i>	24
I.2 Orígenes: filosofía post-socrática y la latinización de la Alétheia.....	28
II. FENOMENOLOGÍA.....	38
II.1 El pastel de Husserl: consideraciones históricas de la fenomenología.....	39
II.1.1 La escencia del pastel.....	39
II.1.2 La cereza del pastel: El corazón de la cebolla.....	42
II.2 Husserl-Heidegger: fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica ...	48
II.2.1 La traición del hijo pródigo.....	48
II.2.2 La “ciencia” ateorética.....	50
II.2.3 Hermenéutica y fenomenología.....	60
II.3 Fenómeno y verdad.....	70
II.3.1 Fenómeno heideggeriano: <i>αποφαινεσθαι τα φαινομενα</i>	70
II.3.2 Del lógos a la proposición.....	75
II.3.3 Verdad e impropiedad.....	77
III. ALÉTHEIA.....	82
III.1 Desocultamiento.....	83
III.1.1 Estado de descubierto de los entes.....	83
III.1.2 Desocultamiento: claroscuro del ser.....	89
III.2 Apertura.....	96
III.2.1 El Dasein como ente señalado.....	96
III.2.2 Ágora.....	104
III.2.3 Revisitando al realismo e idealismo.....	107
CONCLUSIONES.....	110
BIBLIOGRAFÍA.....	119

INTRODUCCIÓN

A pesar de vivir cotidianamente entre formulaciones veritativas en todo ámbito -desde expresiones informales hasta párrafos aspirantes a preceptos teóricos-, la pregunta por una generalización de la *verdad* no puede sino parecer, en principio, sospechosa. Y aunque la *verdad* ha sido un tema que ha ido de la mano con la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento, se presenta cada vez en menor medida como objeto de estudio contemporáneo. Foucault menciona que sólo dos personas se han preguntado (en el siglo XX) por la relación del sujeto con la verdad: Martin Heidegger y Jaques Lacan¹.

Pareciera que la investigación filosófica posterior a la caída de las verdades absolutas (cuya última gran expresión sea probablemente Hegel) mira con temor, o tal vez timidez o soberbia, a la pregunta por la verdad, deteniéndose, si acaso, en las vicisitudes acerca de verdades relativas. Es decir, sin entrar de lleno a un problema que exige atención. Se habla de verdad todo el tiempo; sin embargo, la pregunta por la verdad se perfila inmediatamente como una metafísica tardía, una resolución divinizada, una problemática simplemente lingüística o un cuestionamiento superfluo. Es remarcable que en la filosofía de Heidegger dicha pregunta describa una tangente que roza estas posibilidades y que, sin embargo, pasa de largo hacia otra. Adjudicar al pensamiento heideggeriano una ingenuidad mística es definitivamente seductor; me parece, sin embargo, que la pregunta por la esencia de la verdad conserva su validez como un sólido cuestionamiento filosófico, y que encuentra justamente en este pensamiento una reformulación que ratifica su permanencia abriendo caminos.

¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 189

La verdad se inmiscuye siempre, no importa si de manera no tácita: es fundamento de pretensiones políticas, es aspiración de la ciencia, es causa de cruzadas y efecto de seguridad religiosa. Incluso en el ámbito académico más alejado de las percepciones absolutistas, nos movemos dentro de concepciones del mundo que se enfrentan constantemente unas a otras, reclamando su justo lugar en la verdad, en lo válido. Y es que, como se dijo hace tanto en Efeso, *¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?*²

La pregunta a la que se enfrenta esta tesis es la siguiente: *¿cómo, si es que las concepciones y expresiones de la verdad, de lo verdadero, son y han sido múltiples, es posible una investigación acerca de la verdad que no caiga en absolutos o axiomáticas concepciones del mundo?* La respuesta viene de Heidegger, que se da a la tarea de hablar de un término absolutista como la verdad, sin absolutos, y sin que sólo la nada permanezca. Es decir, sin que nos quedemos con las manos vacías. Por tanto, la investigación consiste en ofrecer una explicación clara y concisa de la verdad entendida como *alétheia*, concepción que ofrece una respuesta satisfactoria a la pregunta planteada.

Mi acercamiento a la filosofía de Heidegger es cercano a aquello que tanto llamó la atención de Hans Jonas:

En primer lugar, a causa de su comprensibilidad mucho más difícil, lo cual ejercía una peculiar fuerza de atracción sobre un hombre joven y aplicado a la filosofía, uno que todavía estaba en estadio de aprendizaje, a saber: la suposición, que va de la mano de aquélla y que vence del todo, de que detrás de eso se encierra algo que merece la pena entender, de que aquí está sucediendo algo, de que aquí se está trabajando algo

² Heráclito B26, en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, tr. Oberdan Caletti, siglo XXI, México, 2000, p. 33.

nuevo³.

Dada la complejidad de una tarea que consiste en exponer la filosofía de Heidegger, este trabajo se postula como un ejercicio de comprensión; un desarrollo de los planteamientos del autor por vía de un estudio que no pretende evaluarlo o reinterpretarlo. Esto es, la tesis no pretende *probar* nada. Un pensamiento de este tipo sería incoherente con el propio pensamiento de Heidegger. Lo cual no implica que no se ofrezcan comentarios tangenciales de los espinosos problemas y posibles soluciones a las que se enfrenta esta concepción tan particular de la verdad.

He intentando, en lo posible, ofrecer un trabajo cuya forma de exposición sea coherente con el propio pensamiento que plantea: por tanto, la tesis está escrita en la forma de un camino que va de lo *claro* a lo *oscuro*, con la finalidad de recoger la propia forma de la *alethéia*. Un camino que va de lo particular y lo familiar a lo general y de comprensión más compleja, y cuya meta es lograr -permaneciendo dentro de esta *intencionalidad coherente*- una conjugación en donde lo particular y lo general forman, como se verá, un todo. La importancia de la *forma* de lo tratado en juego con el *fondo* de lo tratado mismo deberá mostrarse evidente al final del texto.

Dada también la intención de ofrecer un trabajo claro, he evitado en lo posible limitarme a las terminologías típicas de los escritos sobre Martin Heidegger. Gran parte de las *repeticiones* de la filosofía heideggeriana, incluso las que se postulan como introductorias, pecan de un uso terminológico de una complejidad inusitada, que adquiere sentido sólo a través de una compleja caminata académica; lo cual es una completa ironía, dadas las intenciones de

³ Hans Dieter Zimmermann, *Martin y Fritz Heidegger*, tr. Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, p. 89

Heidegger de retomar palabras⁴ -y no de *inventarlas*- que fueron, o son, cotidianas. Me queda claro que gran parte de este problema se deriva de las traducciones, pues si la terminología en alemán es medianamente comprensible, al pasar al español se convierte en crucigrama lingüístico, ya no digamos conceptual. No creo exagerar al referirme a estos términos como si fueran otro lenguaje. Heidegger mismo está plenamente consciente de ello: al hablar de la postura de la filosofía frente a las ciencias -en el curso ofrecido en Friburgo de 1928 a 1929- incita a sus alumnos a reformar la ciencia «con ayuda de una terminología heideggeriana»⁵. El problema terminológico -en la traducción al español- se evidencia, por ejemplo, en una nota del traductor de ese mismo curso (publicado como *Introducción a la filosofía*); Manuel Jiménez Redondo dice textualmente, en nota *aclaratoria* de la página 116: *por tratarse de un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, le incumbe ese su mismo ser*. No estoy en desacuerdo con la interpretación, pero es evidente que resulta aclaratoria sólo para quien domina ya una comprensión de los textos de Heidegger. Lo anterior me parece un problema en la medida en que los textos que hablan de Heidegger muchas veces sólo se limitan a repetir frases hechas, sin ofrecer una interpretación de ellas. Lo anterior convierte en una empresa sumamente tormentosa todo primer acercamiento a su pensamiento.

De ahí que la tesis se presente con un todo divulgativo; el cual tiene la pretensión de, a pesar de su uso *ligero* del lenguaje, exponer seriamente y a cabalidad diversos conceptos de la filosofía de Heidegger. Mi acercamiento a Heidegger, pues, no se ha presentado sin conflictos o dolores de cabeza; de ahí que, más allá de hacer una crítica o poner a prueba su filosofía, mi trabajo ha consistido en una auto-explicación, expuesta de la forma más clara y completa

⁴ Xolocotzi ha señalado en conferencias cómo esta terminología se encuentra, prácticamente en su totalidad, en el diccionario del alemán de los hermanos Grimm, el cual hace recopilación de términos del lenguaje a partir de su uso común. Excentricidades como, por ejemplo, *el mundo munda*, se explican a través de este diccionario, en donde está catalogado el verbo *mundear* [*welten*].

⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jimenez Redondo, Cátedra, Madrid, 2001, § 8, p. 52

posible.

Sin embargo, es imposible no dar por supuestos muchos de los conceptos heideggerianos; revisar todos ellos, en este tono de divulgación que se persigue, resulta apuntar a un horizonte que sobrepasa las capacidades de una joven tesis de licenciatura. Por tanto, me es inevitable dar por sentados algunos términos. He intentado, sin embargo, que sean los menos posibles. Estoy consciente además de la importancia de la quisquillosa terminología de Heidegger: éste evita utilizar términos gastados y demasiado estáticos, anquilosados en una conceptualización pétreo y ajena a su proyecto. En el párrafo 10 de *Ser y tiempo* explicita esta justificación: «todos estos nombres designan determinados sectores susceptibles de “desarrollo” [*cosa, sujeto, yo, alma, sustancia*], pero su empleo va siempre a una con el ser de los entes designados con ellos. No es, por ende, caprichosidad terminológica el que evitemos estos nombres...»⁶. Y algunos párrafos antes enfatiza la imposibilidad de llevar a cabo su filosofía con un acceso a una limitada terminología, que alude también a limitados conceptos: «una cosa es contar cuentos de lo entes y otra es apresar el ser de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la gramática»⁷. Heidegger busca, en esta etapa, señalar cómo se conforma la *realidad* antes de toda consideración científica o de cualquier concepción del mundo. La tarea es, en este sentido, compleja.

El texto está conformado por tres capítulos que se subdividen a su vez en ocho subcapítulos, estos últimos también divididos en secciones.

⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, FCE, México, 2002, 10, p. 58. Los corchetes son míos.

⁷ *ibid*, § 7, p. 49. Cf. también, con especial atención a la nota 22, Alberto Constante, *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, FFyL-UNAM, México, 2004, p. 37.

En el primer capítulo se presenta una de las concepciones tradicionales de verdad más comunes: la verdad entendida como adecuación o concordancia del juicio y la cosa. Dentro del primer subcapítulo se exponen y critican las propiedades de la verdad dentro de las diversas interpretaciones de la *adaequatio*, las cuales entienden a ésta como verdad de la cosa, verdad del juicio y verdad como la relación misma que los une. Se argumenta finalmente que la verdad del juicio depende, en última instancia, de una *mostración* de la cosa. El primer subcapítulo recoge una breve genealogía de la génesis y herencia de esta concepción de verdad, de acuerdo con la propia interpretación de Heidegger.

La intención de este capítulo es dar cuenta de lo problemático de las perspectivas tanto idealista como realista de la verdad -ambas como polos de la *adaequatio*-, e indicar a su vez que tienen como fundamento la división moderna de sujeto y objeto. Se incluye también un comentario respecto a la particular apropiación que lleva a cabo Heidegger de la filosofía griega.

El segundo capítulo trata sobre la inclusión del fenómeno en los ámbitos de la verdad, y aclara de qué manera la fenomenología se presenta como acceso original a la cosa, incursión que obliga a un reformulamiento de la idea de *adaequatio*. Se explica también la importancia y la necesidad de una perspectiva hermenéutica de la fenomenología. El primer subcapítulo hace uso de una exposición histórica de la relación entre Husserl y Heidegger, con la finalidad de acercar al lector al concepto husserliano de fenómeno, así como de enfatizar la comprensión de esencia como fundamento o como condiciones de posibilidad. Lo anterior es de suma importancia en la medida en que define y justifica la argumentación de Heidegger, heredada por su maestro. El segundo subcapítulo utiliza las consideraciones hechas sobre la

filosofía de Husserl para enfocar finalmente la discusión hacia el pensamiento heideggeriano sobre la verdad, partiendo de la diferencia sustancial entre las consideraciones entre ambos autores acerca del lugar que toma la reflexión en la tarea del conocimiento. Se enfatiza en esta oposición el acento que Heidegger da a la perspectiva de que la existencia precede a todo tipo de reflexión, y no al contrario. A partir de lo anterior se esclarecen los conceptos de *significatividad* y *comprensión*, entendidos como *existenciaríos*; y se aclara el lugar del existenciarío frente a lo óntico. Se aclara también de qué forma se relacionan lo óntico y lo ontológico, entendidos como estructura y contenido, dentro de una circularidad hermenéutica en la cual se definen mutuamente. El tercer subcapítulo se concentra en ofrecer la definición de *verdad del ente* como mostración del ente por medio del lógos, que tiene la forma de un *lógos apofánticos*, el cual es posible a partir del *lógos semánticos*. Para ello, se explicita el concepto heideggeriano del Habla a partir de los existenciaríos ya desarrollados. Finalmente, se hace un comentario alrededor de la *impropiedad* y la *caída*, con la finalidad de no comprender verdad simplemente como un concepto que tiene la forma de la impropiedad. Se refuerza en este contexto la dependencia de los niveles fáctico y existenciarío.

La intención del segundo capítulo es introducir los conceptos básicos para comprender de forma acertada a la verdad como desocultamiento; así como referir la verdad como *adaequatio* a un proceso anterior, el *lógos apofánticos*, y dar cuenta de la importancia de una perspectiva hermenéutica para comprender la verdad de la existencia del tercer capítulo.

Este último capítulo recoge y combina los dos anteriores para explicarlos como un todo. Está compuesto por tres subcapítulos, de los cuales el primero entra de lleno en la caracterización de Heidegger de la verdad como alethéia. Se recapitula lo ya visto y se discierne entre la a)

verdad de la proposición, b) verdad del ente y c) verdad de la existencia o Dasein. Se distinguen para ello las formas de ser del ente -también comentadas en el segundo capítulo-, y sus diversas formas de participación en la verdad entendida como alétheia. Se puntualiza, también dentro de este contexto, la interpretación del ente como *ente en sí mismo*. Lo anterior permite, finalmente, entender el desocultamiento en la forma de un claroscuro. El segundo subcapítulo señala la tríada óptico-ontológica que caracteriza al Dasein, enfatizando su prioridad en lo que a la investigación de la esencia de la verdad se refiere. El Dasein se presenta siendo una apertura, en la cual es imposible pensar subjetividad o realidad en sus sentidos tradicionales. Se desprende de la comprensión del Dasein su forma particular de fundamentar todos los conceptos revisados, pero de tal manera que no funge como un fundamento duro, sino como un *movimiento* de comprensión. Ello resuelve la pregunta inicial de la tesis, en la medida en que es presentado como una verdad no atada a contenido alguno, evitando con ello caracterizaciones absolutistas o limitadas a concepciones del mundo.

La intención del capítulo es ofrecer una caracterización general de la verdad de la existencia y volver, a partir de ello, a la problemática de un pensamiento basado en la oposición entre sujeto y objeto. Y, específicamente, mostrar de qué manera la verdad de la existencia evita satisfactoriamente estos problemas, en la medida en que éstos sólo pueden entenderse como una forma derivada de la verdad misma. Se da respuesta, en la conjunción de los tres capítulos, a la pregunta inicial de la tesis.

Un par de anotaciones finales: dadas las distintas y muy diversas traducciones al español, he puesto entre corchetes los términos que he considerado más importantes en su alemán original⁸. La misma estrategia se ha seguido con los términos griegos.

⁸ Sólo se utiliza *Dasein* en su original dentro del cuerpo del texto.

Es importante remarcar que, dados los cambios que presenta el concepto de verdad en el amplio periodo en que Heidegger se ocupa de él, esta investigación se ha limitado, como se especifica en el título, a los textos publicados en la década de los veinte. El rango comprende del *Informe Natorp* a la *Introducción a la filosofía* poniendo, por supuesto, especial énfasis en *Ser y tiempo*. En las notas a pie de página es posible encontrar, sin embargo, referencias a textos posteriores. Los textos que se encuentran fuera de este periodo han sido excluidos en principio, porque la misma amplitud del tema lo vuelve imposible de abarcar dentro de una tesis de licenciatura y, principalmente, porque las perspectivas filosóficas de Heidegger mutan considerablemente a partir de la década de los treinta.

I. ADAEQUATIO

La verdad del juicio acerca de la cosa

«ellas [las musas] dicen que saben cómo decir cosas falsas que parecen cosas reales, sabiendo al mismo tiempo cómo explicar cosas verdaderas» (H. Wismann)¹

Nuestro primer paso hacia la pregunta por la verdad tiene una direccionalidad clara y, sin embargo, el camino es nebuloso: se trata de esclarecer, conceptualmente, aquello que llamamos verdad en la filosofía de Heidegger. Hay luz, de entrada, sobre dos cosas en esta indicación: que hay algo que llamamos *verdad*, y que esa *verdad* es única. El problema se nos presenta ya platónico en un doble sentido: por un lado, nos preguntamos no por un cierto tipo de verdad, sino por *la* verdad, es decir, por *una* verdad con pretensiones universales, cuya explicación sea extensiva a toda expresión que llamemos verdadera; y por otro, se evidencia que dicha pregunta ha sido una preocupación constante en la historia del pensamiento, de tal forma que hay en la historia de la filosofía más de una concepción al respecto, incluso antes de Platón.

El contraste de nuestras dos anteriores afirmaciones es la pregunta final de esta tesis y, a la vez, la primera que formularemos: ¿cómo, si es que las concepciones y expresiones de la verdad, de lo verdadero, son y han sido múltiples, es posible una investigación acerca de *la* verdad? Lejos de pretensiones alarmistas, la idea de una unicidad de *lo verdadero*, formulada en pleno siglo XX², tiene ya un insoportable olor a absurdo y sería capaz de producir una

¹ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, tr. J. J. Herrera, Sexto Piso, México, 2004, p. 19

² O siglo XXI, dependiendo de si se toma a dicha pregunta formulada por Heidegger, o retomada por el presente texto.

retrógrada urticaria en más de uno. Sin embargo, los caminos de Heidegger no están tal cual orientados a responder *qué* es lo verdadero en este sentido de absoluto, sino *cuál* es la esencia de la verdad³.

Heidegger perfila sus investigaciones hacia una ontología de la verdad, profundizando en su estructura formal. Es decir, busca las condiciones de posibilidad para que se dé toda verdad. Y parte, conservando así la coherencia del *fondo* de su pensamiento con la *forma* de ser expresado, desde algunas concepciones comunes de verdad en la historia de la filosofía. Es decir, desde lo que se aparece como lo más cercano⁴. Es importante entender lo ya dicho en la historia de las concepciones del mundo acerca de la verdad para comprender la verdad desocultada de la que habla Heidegger, pues, si como pretende, una es la esencia de todo tipo de verdades, deberá serlo también para las concepciones tradicionales de ésta.

I.1 Consideraciones tradicionales del concepto de verdad.

I.1.1 Verdad como *ens creatum* o de la cosa que concuerda consigo misma.

Justamente la primera concepción de verdad que revisaremos es aquella capaz de producirnos la urticaria ya mencionada, o por lo menos algún disgusto ante la profunda incapacidad de discutir acerca de ella. Se trata de la concepción de verdad, ahora sí, en su momento más absolutista: la verdad teológica.

En esta concepción, todo ente es verdadero -y verdadero en el sentido más completo posible-, *omne ens est verum* ya que ha sido creado por Dios, y por ello ha sido pensado por Dios. Y,

³ Esta comprensión de lo esencial es también comentada en *infra* II.1.1

⁴ Sobre el círculo vicioso entre la circularidad ontológica y la aprehensión cronológica de esa misma, *infra* II.3.3

dado que Dios es pensado como Verdad absoluta, ese ente es verdadero de la misma forma en tanto es pensado por Dios. Esto lo trata muy brevemente Heidegger en su *Introducción a la filosofía*:

(...) todo ente, en cuanto que es, ha sido creado por Dios; pero en cuanto que ha sido creado por Dios, en cuanto que es ens creatum, tiene que ser pensado por Dios. Y en cuanto que es pensado por Dios y Dios no se equivoca, es decir, en cuanto que es pensado por la verdad absoluta, ese ente también es verdadero en cuanto pensado por Dios. Y porque todo ente es creado, es también verdadero⁵.

Todo ente creado por Él (es decir, todos los entes posibles) es verdadero, y lo es de forma absoluta. Dios *dice*, «yo soy el camino y la verdad y la vida» (Juan 4:16). Se trata de una verdad absoluta, autoproclamada, autofundamentada e indubitable. El gran problema radica justamente en el *auto*, que refiere a Dios mismo. Dios es el gran axioma de la verdad, pero también la causa única de todo ente y, por tanto, la verdad que es Él se derrama sobre la totalidad de los entes.

No nos corresponde dar razón o no a este silogismo, ya que está basado en el axioma, por demás indemostrable, de la existencia de Dios. Sin embargo podemos alejarnos rápidamente del problema, ya que si de hecho Dios existe -y consecuentemente existe con sus atributos- la Verdad no requiere del hombre, y «la cosa en sí sólo está pensada como objeto de un conocimiento absoluto, del conocimiento de Dios, que no ve las cosas mediante ninguna relatividad, mediante perspectiva alguna»⁶. De ser así, nuestra empresa de llevar a cabo una pregunta por la verdad se presenta como una perogrullada, ya que sería más sensato preocuparnos por el *conocimiento* de Dios, puesto que a partir de este conocimiento deviene

⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12, p. 87

⁶ *ibid*, op.cit., § 13, p. 103

la verdad de cualquier otro conocimiento. No tomaremos ese camino⁷. Si, por el contrario, Dios no existe, también parece un sinsentido preocuparnos por una verdad absoluta basada justamente en el axioma de su existencia. Se trata, en cualquier caso, de un muy válido problema de fe, es decir, de aceptar o no el gran axioma. Pero lamentablemente lo anterior es incompatible con la finalidad de nuestra investigación, la cual tiene como centro al *Dasein* (el cual, como veremos, está siempre ligado a un mundo que puede incluir, o no, una idea de Dios⁸; pero nunca entendida esta última como sustancia, y mucho menos como sustancia independiente al ser humano).

La idea de Heidegger acerca de la filosofía es, de entrada, incompatible con una fundamentación tan brutalmente solidificada como lo es un Dios creador todopoderoso, pues «el filosofar no se aferra en general a determinadas respuestas: no es el salto a la orilla salvadora, sino la barca en movimiento»⁹. La idea de Dios nos ancla, es el peso que nos mantiene en seguro puerto; y sin llegar a calificar a este peso como algo negativo (después de todo la función del ancla es que no estemos perdidos, que no *andemos a la deriva*), la sola metafórica idea de un barco que no surca los mares, que no transporta o une a los puertos, que no descubre minúsculas islas perdidas o regresa a grandes conocidos continentes, se nos presenta como un gran y oxidado desperdicio. Con todo, esta inmovilidad no es tal por completo, pues forma también parte de un camino en la historia del pensamiento que no debemos (ni podemos) rechazar. En el caso de la vida privada de Heidegger, este anclaje le funciona más bien como un trampolín necesario de su formación (al que no considera en ningún modo negativo), y del cual manifiesta su importancia en el diálogo con el japonés:

⁷ Hay argumentos hermenéuticos al respecto (cf. *infra* II.2.3), sin embargo hay que admitir que, simplemente, es un camino que no queremos tomar, pues sale por completo de esta investigación.

⁸ Heidegger utilizará un concepto de *Dios* dentro de su filosofía tardía (Cf. Por ejemplo, “La cosa”, en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, del Serbal, Barcelona, 2001), pero nunca en un sentido delimitado por lo teológico o religioso.

⁹ Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tr. Félix Duque, Alianza, Madrid, 1993, p. 83

«Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también essiempre porvenir»¹⁰.

Este tipo de verdad se aplica de forma parecida a una concepción de las cosas en sí mismas a la manera del nómeno; es decir, como entidades completamente independientes de nosotros, y a las que, en todo caso, podemos o no acceder¹¹. Un gran problema de esto es que nunca podríamos *probar* si ese acceso es, de hecho, *correcto* o no, porque un ente de este tipo sería concordante consigo mismo de una forma autónoma, y nuestras definiciones acerca de él no inmutarían su forma nouménica en medida alguna. La verdad de la cosa estaría basada, dentro de este panorama, en la concordancia de ésta consigo misma. De tal forma que incluso haciendo caso omiso de un Dios todopoderoso, dicho ente sería verdadero más allá de nuestras interpretaciones acerca de él y, de nuevo, preguntar acerca de la verdad de dicho ente se nos presenta problemático en extremo. Y es justamente un problema porque esta concepción (en la manera ortodoxa en que la proponemos) está basada en el sutil axioma de que el sujeto que conoce o pretende conocer está, de tajo, separado de los objetos de (dudoso) conocimiento. El sujeto, o la mente del sujeto, se visualiza como un *adentro* que puede, y esto sería improbable, tener acceso a un *afuera*. Y, dado que el *punte* que los une no estaría controlado por el sujeto, es necesario o apelar a una visión aérea que dé fe de una precisa conexión (y esto es una entidad suprasensible del tipo *Dios*¹²) con las cosas externas;

¹⁰ Martin Heidegger, “De un diálogo del habla”, en *De camino al habla*, tr. Ivez Zimmerman, del Serbal, Barcelona, 2002, p. 73

¹¹ Gran parte de las aspiraciones científicas apelan a este tipo de verdad que no ha sopesado una visión ontológica; la verdad científica, sin ser una verdad teológica, piensa a la naturaleza como una autonomía que el ser humano puede *conocer*. Para las corrientes científicas dogmáticas, alcanzar esa meta es sólo una cuestión de tiempo y recursos. Heidegger hace una conocida crítica a este tipo de pensamiento moderno, denominado *Das Gestell*, que mira el mundo como una serie de cosas *dispuestas*, listas a ser tomadas y modificables a nuestro antojo (Cf. “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit.).

¹² Lo que nos regresa al tema apenas comentado, dado que habría que tener además una conexión con esta visión aérea. Y de nuevo, la preocupación por el conocimiento estaría del lado del *verdadero* acceso a ésta.

o dar por sentado que dicho puente es transparente, es decir, que podemos conocer, directamente, cosas en sí mismas por completo ajenas a nosotros. Dado que no estamos dispuestos a aceptar esta división tajante entre sujeto y objeto -por razones que se expondrán a lo largo de esta tesis-, este no es, una vez más, el camino que tomaremos.

Pero el paso por esta concepción de verdad no ha sido en vano, pues hemos retenido lo que Heidegger pretendía: que la verdad teológica puede ser definida como una *concordancia* entre (el pensamiento) de Dios y el ente (creado) que Dios piensa; y que una verdad nouménica es, también, una *concordancia* de la cosa consigo misma. También es evidente que toda caracterización de la verdad que valga la pena investigar ha de cruzarse en nuestro camino, es decir, que no podemos pensarnos como ajenos a una pregunta por la verdad, pues debe existir una relación mínima del hombre con lo verdadero. Y esto es autoevidente: después de todo ¿quién si no ha hecho la pregunta?, ¿cómo podríamos hablar de algo a lo que no tenemos ningún tipo de acceso? Sería ingenuo de nuestra parte tanto asumir un papel antropocentrista, como no asumir papel alguno.

I.1.2 Verdad como *propositio* o de la sintaxis del juicio verdadero.

Una postura opuesta a la anterior considera que el lugar de la verdad está en la proposición; lo que equivale a decir, en el más extremo de los casos, que la verdad depende de nosotros, con absoluta independencia de un «mundo exterior» a nuestra mentalidad. Es el otro lado del espejo, y como tal, no está exento de problemas; su único atributo sea tal vez que este tipo de verdad posee, en palabras de Heidegger, *la seductora generalidad de lo indeterminado*¹³.

¹³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12, p. 90, nota 2

Sin embargo, un juicio habla siempre sobre algo que no es él mismo (aunque no estoy apelando necesariamente a las entidades del tipo nouménico del subcapítulo anterior); es decir, podemos definirlo tradicionalmente como un decir asertivo con valor de verdad acerca del mundo¹⁴. Sintácticamente, es un ordenamiento de signos; idea que viene ya desde Platón, quien en el *Sofista* parte para llegar a su definición de verdad de *lo dicho en secuencia*:

Y, a su vez, si se dice «león ciervo caballo», y se mencionan aún otros nombres de los autores de aquellas acciones, tampoco surgirá un discurso de esta serie, pues ni en este caso ni en aquel lo pronunciado enunciará acción ni inacción, ni la esencia de un ser ni de un no-ser, hasta que no se unan los verbos a los nombres. En ese caso hay acuerdo, y la primera *combinación* produce un discurso, incluso el primero y el más pequeño de los discursos.

Y unas líneas más adelante:

(...) [el autor] pone en evidencia, en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que *ofrece cierta información gracias a la combinación* de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él no sólo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso¹⁵.

Un enunciado es, en escuálida pero sólida definición, una secuencia de signos; pero además dichos signos son palabras, y *la palabra no es ningún ruido*: ellas significan¹⁶ algo, y en ese significar hacen referencia a *algo* acerca de lo cual están diciendo algo. Es claro, además, que

¹⁴ Incluso en el muy exagerado caso de los juicios que hablan acerca de otros juicios, pensados como metalenguaje (Cf., por ejemplo, A. Tarski, “The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3 [Mar., 1944], pp. 341-376.), el juicio *del que se habla* se convierte en un objeto (es, de hecho, justamente el *lenguaje objeto*); se le otorga un estatus de objetualidad, tal que pueda diferenciarse de *lo que se habla* de él, de tal forma que “Una oración es verdadera si todos los objetos la satisfacen y es falsa si ningún objeto la satisface”. En todo caso, la proposición es siempre, y no ocasionalmente, un juicio *sobre* algo.

¹⁵ Platón, *Sofista*, en *Diálogos (V)*, Gredos, Madrid, 2008; 262c-262e [los corchetes y las cursivas son mías]

¹⁶ La interpretación de *significado* en Heidegger es comentada en el segundo capítulo del presente texto.

las palabras tomadas como partículas extraídas de la oración no tienen una función veritativa; es decir, la palabra «perro» no es ni verdadera ni falsa por sí sola. La verdad y la falsedad surgen más bien en el enunciado.

A su vez la proposición no está sola, pues carga con una pluralidad de relaciones ensambladas que conforman su significado. Heidegger llama la atención sobre esto en *Introducción a la filosofía* al declarar que una proposición (es decir, *lo que se enuncia*, la secuencia) requiere por lo menos a alguien que la enuncie, *un sujeto* (o mente o *psique*, si se prefiere) capaz de crear *un pensamiento* tal que eso pensado tenga la forma de *una unidad significativa* acerca de *otra cosa*. En síntesis: el pensamiento significativo que un sujeto enuncia acerca de otra cosa y que se expresa en forma de proposición. No nos concentremos en lo anterior como una definición susceptible de ser cuestionada por varios frentes¹⁷, ello sería detenernos en cuestiones que no conciernen a esta tesis y que, definitivamente, no interesan, más que de modo derivado, a Heidegger. Más bien, hemos de hacer hincapié en la conciencia de que estas relaciones no surgen a partir de la disección de la proposición; toda oración está siempre dentro de un contexto de estas relaciones, la oración *es* también estas relaciones y como tal, sólo se sostiene dentro una totalidad¹⁸ previa: «no son relaciones que se le sumen o que se le peguen, sino que son relaciones que entran en la propia constitución de aquello que la frase viva, la frase dicha, propiamente es»¹⁹.

Podemos tomar dos frases distintas para comprender esto:

El presentir la muerte, el sentir el pavor de la conciencia ante el gastarse de las cosas

¹⁷ Está claro que la filosofía del lenguaje, la semiótica, la lingüística, la filosofía de la mente y un no tan corto etcétera tendrían algo que decir al respecto. Pero todas éstas, si seguimos a Heidegger, son ciencias y disciplinas derivadas de una ontología fundamental; por ello, cualquier argumentación que tengan al respecto, estaría fuera de lugar dada nuestra direccionalidad ontológica.

¹⁸ La necesidad de una postura hermenéutica se enfatiza en *infra* II.2.3; II.3.2.

¹⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 10, p. 71

y los seres en el tiempo corrosivo enseñan al artista su vocación
(Carlos Coffeen Serpas, fragmento de *Arte y Existencia*),

frase de cierta complejidad conceptual y estructural; y

parece que lloverá más tarde,

una enunciación cotidiana. Las proposiciones anteriores no se limitan a ser simplemente lo que *alguien dice* -Carlos Coffeen o el hijo del vecino-. Tampoco son *sólo* un par de *pensamientos* en un sentido abstracto; ni tan sólo opiniones acerca de otra cosa -el arte, el clima, la muerte- que no son ellas mismas y mucho menos una conjugación de verbos, substantivos, adverbios, etcétera. No tomamos por separado estas *partes* y luego las unimos cuando enunciamos algo, más bien las frases *son*, de entrada, todo lo anterior articulado de manera holística. El todo que es la frase, en este sentido, puede dividirse en partes y analizarse, sí, pero ese todo no se da *porque* esas partes se hayan sumado.

Tenemos entonces, *interna* a la proposición, una *relación predicativa*; como su nombre lo dice, una relación entre sujeto y predicado²⁰ (de un sujeto se enuncia un predicado, y el primero es determinado por el segundo²¹), la cual es una relación sintáctica o formal²². Además, existe un segundo tipo de relación de la que depende la relación predicativa-sintáctica: la *relación veritativa* de la oración: la relación entre la relación predicativa y un objeto. Por ejemplo, supongamos una oración simple cualquiera, sea «El perro de mi vecino

²⁰ Esta postura complica frases del tipo «Llueve», que podemos caracterizar como susceptible de valor de verdad, pero que no tiene un sujeto y predicado claros.

²¹ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 33, p. 173

²² Que Heidegger no quiere llamar «verdad formal», sino *corrección* (Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., p. 66), para dejar por completo de lado la idea de que la verdad se encuentra en el juicio.

es café claro», la cual por sí misma, esto es, evaluada de forma sintáctica, no tiene valor de verdad. Dicha frase habrá de ser comparada con el *algo* mentado, en este caso, el perro de mi vecino. Si mi vecino tiene efectivamente un perro de color café claro, puede decirse que hay una *adecuación*²³ entre lo mentado por la oración (el perro) y la oración. Y porque se da esa adecuación, es que la oración es verdadera.

La argumentación anterior aclara por qué decir que la verdad se encuentra en el verbo, el predicado, o, vaya, en cualquier parte del juicio tomado por sí mismo, es como decir que la solución de un cubo de Rubick está en uno de sus lados: que algo sea verdadero no es equivalente a decir que algo sea la verdad. El juicio puede ser verdadero porque participa en una adecuación con una cosa, con una *res*, pero no es por sí solo el lugar de la verdad. ¿Quiere decir ello que la verdad está en la adecuación entre juicio y cosa? A ello nos ha llevado la argumentación heideggeriana y, sin embargo, ¿no será, una vez más, que dicha adecuación no es el lugar de la verdad?

I.1.3 Verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

La proposición es un decir que señala algo («fijando la vista en el ente patente en el lógos, se juntan las palabras en *un* todo verbal»²⁴). Pues bien, como hemos visto, dicho señalamiento, expresado al hablar, puede ser adecuado o inadecuado a ese algo señalado. A partir de esta adecuación es que decimos que la proposición es verdadera, si es adecuada, o falsa, si no lo es. La sentencia está expresada de la siguiente forma: la verdad consiste en la adecuación

²³ Este pensamiento se filtra aún hasta las modernas teorías de la verdad en la filosofía del lenguaje, en donde «la nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca (Cf. A. Tarski, op. cit., pp. 341-376.). Dichas teorías no apelan necesariamente a una realidad empírica (Cf. Las teorías deflacionistas de la verdad de D. Davidson y A. Tarski), sin embargo conservan la *adaequatio* entre lenguajes y meta-lenguajes, como se ha comentado en *supra* nota 22.

²⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 33, p. 177. A esta idea volveremos recursivamente, tanto en el segundo como en el tercer capítulo, esperemos que cada vez con mayor claridad

entre la cosa y el juicio (la génesis histórica de esta interpretación común de la verdad será comentada en el siguiente capítulo).

Esta concepción de verdad no es la única, por supuesto, pero sí es la acepción más común y utilizada tanto a lo largo de la historia de la filosofía, como en las definiciones más populares. Para muestra de ello, basten dos botones contemporáneos: el diccionario Abbagnano de filosofía define a la *adaequatio* como «el más antiguo y difundido [concepto de la verdad]»²⁵; de igual manera, la *wikipedia*²⁶ habla de ella como “la noción más extendida de verdad”. Al hacer mención de estos dos tipos de diccionario no pretendemos ni lejanamente declarar que ésta es la única y más adecuada definición de verdad (ambas referencias aclaran incluso que no existe una definición única al respecto) ni tomarlas como referencias *fuertes* dentro de esta investigación, sino tan sólo llamar la atención sobre el amplio rango en el que se mueve esta definición actualmente.

Hemos puesto en duda que la verdad, como tal, se encuentre tanto en la cosa como en el juicio, lo cual nos ha llevado a la postura de que la verdad se encuentra más bien en la relación de uno con otro. Y no cualquier relación, sino una relación de adecuación²⁷. Queda, sin embargo, la pregunta de qué es lo que define la adecuación entre estos dos polos. ¿Es acaso alguno de ellos? Es decir, ¿es la cosa *la* que define una correcta *adaequatio* con el juicio que se hace de ella? ¿O es la cosa modelada *por* un contenido ideal lo que define esta relación? Pero ¿no cuando decimos «contenido ideal» estamos, necesariamente, hablando del

²⁵ Cf. *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano, FCE, México, 2004, *Verdad*, p. 1076 [los corchetes son míos]

²⁶ <http://es.wikipedia.org/wiki/Verdad>. El diccionario virtual más importante en la actualidad, y probablemente el más consultado, cuantitativamente hablando, a pesar de sus dudosas referencias y laxo rigor metódico.

²⁷ Heidegger remarca que toda concordancia es un tipo de relación, pero que no toda relación es una concordancia.

contenido ideal de *alguien*?

Quiero decir que en este pensamiento polar, uno de los extremos no es tal cual el juicio -como un ente en sí mismo- sino el sujeto²⁸ que lo lleva a cabo; el juicio, en este sentido bien delimitado en el que estamos tratándolo, es necesariamente el lenguaje de un sujeto, no importando si éste es consciente o no de ello. Y este sujeto somos (siempre) nosotros, y no otra cosa en sí. Podemos ver que la verdad como concordancia entre juicio y cosa está sustentada en la relación del sujeto y el objeto.

La *veritas est adaequatio rei et intellectus* puede entenderse entonces de dos maneras, dependiendo en qué parte de la balanza ontológica se coloque el peso: la pregunta, en palabras de Heidegger, queda así expuesta: «¿Se constituye esta relación con el objeto en el enunciado como tal o el enunciado se limita a hacer uso de esta relación con el objeto?»²⁹. Es decir, dicha relación ¿existía ya de alguna manera, o es *creada* al momento de enunciarla?

La respuesta a esta pregunta es determinante: si la relación no existía es, entonces, creada por el polo del sujeto ideal (no importa si de manera volitiva o no). Lo cual nos ubica en una posición ciertamente conflictiva para dar respuesta a otras preguntas filosóficas ya clásicas, como el problema de la existencia de algo fuera de nuestra mente, o de la existencia de otras mentes; o la prácticamente inevitable caída en un solipsismo o en un relativismo. Que la relación sea creada al momento de enunciarla, sin que ya antes estuviera ahí, parece además una idea de creación *ex nihilo*, una concepción de la verdad digna de un creacionismo subjetivista. Y como tal, corre el peligro de caer en el idealismo más desbordado.

Por otro lado, si abogamos por un realismo en donde la cosa mantenga una identidad esencial

²⁸ Las categorías que utilizamos en este primer capítulo -como *presencia, sujeto, objeto*-, son categorías tradicionales, faltas de sentido ontológico. Heidegger las utiliza como contraste y trampolín de un entendimiento más original, que se pregunta por ellas a la vez que se hace la pregunta por el ser, dando como resultado una interpretación radicalmente distinta. Por el momento, evitamos el uso de los *existenciaros*, pero la intención es acercarse gradualmente.

²⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., § 11, p. 74

consigo misma, independientemente de nuestras consideraciones, la adecuación será correcta en la medida en que nuestro conocimiento atine a hablar fielmente de la cosa en cuestión. Bajo una visión realista nos topamos, de nuevo, con el nada desdeñable problema de que no podríamos saber nunca si, de hecho, dicha adecuación³⁰ es correcta, pues ello supondría que somos capaces, como sujetos, de aprehender las cosas en su verdadero aspecto, que su apariencia es accesible por nosotros de forma transparente.

Esta adaequatio a la que hemos llegado, y que por la forma en que la hemos pensado nos presenta tantos problemas, exactamente, ¿qué tipo de relación es?, ¿no son cosas distintas las palabras y las cosas? ¿Cómo se relacionan un sujeto como el que somos, *frente* a un objeto? La toma de postura en cualquiera de los polos de la adaequatio no parece ser una respuesta ni cercanamente convincente. Entonces, ¿por qué damos por hecho, de entrada, que hay tal polarización, que se trata de dos puntos encontrados? «¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada de lo “real” y lo ideal?»³¹.

Hasta ahora no negamos, junto con Heidegger, que en el juicio verdadero haya una determinación genuina de *la* verdad (después de todo es justamente por eso que un juicio es *verdadero*), sin embargo, no nos convence aún la idea de que nuestra búsqueda por su esencia termine aquí.

³⁰ En la traducción de *Ser y tiempo* de Jorge Eduardo Rivera, *el conocimiento se acredita como verdadero* [*sich... als wahres ausweist*].

³¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44a, p. 237

I.2 Orígenes: filosofía post-socrática y la latinización de la Alétheia³².

Luis González de Alba suele decir en sus escritos (de manera independiente al tema del que esté tratando), a manera de muletilla y con justa razón: *pero eso, como casi todo, ya lo dijo algún griego*. La comprensión común de la verdad como la correcta adecuación entre juicio y cosa no es la excepción: aun si ningún griego lo afirmó con toda claridad, la *adaequatio* es comúnmente adjudicada al pensamiento antiguo. Un gran porcentaje de los conceptos que utilizamos en la actualidad, dentro y fuera de la filosofía, tienen su cuna en Grecia; esto es innegable, pero de ahí a pensar que utilizamos estos conceptos de la misma manera hay un gran abismo de ingenuidad. El contexto histórico de Platón y el nuestro no son independientes, pero tampoco son idénticos; y no debe sorprendernos esta *deformación* de los conceptos a lo largo del tiempo: acostumbrados como estamos a las definiciones lo más concretas posibles, los conceptos griegos, dada su complejidad, se nos presentan hoy multívocos y abismales. Sería un error acercarse a una conceptualización tan alejada con la intención de recrear con toda exactitud -a la manera de las hermenéuticas clásicas como la de Dilthey o Schleiermacher- la terminología platónica o aristotélica. Después de todo, cualquier interpretación debe llevarse a cabo desde donde estamos. Pero esto no implica tampoco la imposibilidad de dicho acercamiento; más bien, requiere estar conscientes de lo anterior, es decir, de que las acepciones griegas no son tal cual las nuestras, pero que, al mismo tiempo, son llevadas a cabo desde nuestra perspectiva. Saber que todos los autores con los que trabajemos, todos los pensadores, *cada uno, cada vez, está en diálogo con sus antepasados*, y

³² Debe entenderse esta sección dentro de sus alcances: como una recopilación y exposición de las interpretaciones acerca de otros autores hechas *por* Heidegger. Comparar con detenimiento si, efectivamente, Heidegger hace un serio análisis de esta historia de la destrucción del concepto de verdad, rebasa por mucho los límites de esta tesis. Para una discusión más nutrida -aunque siempre desde una perspectiva heideggeriana-, véase A. Constante, op. cit.; en particular la sección titulada *La metafísica como enclave de la Edad Moderna*, en donde se desarrolla un enfrentamiento con la metafísica entendida como olvido del ser, a la par que se prepara el camino para un heideggeriano *pensar*.

*más aún, más secretamente, con sus descendientes*³³.

El concepto griego de verdad dista abismalmente de la *adaequatio*, y ello se debe -a decir de Heidegger- a una incorrecta interpretación³⁴ al comienzo de la metafísica, pensamiento al que se le dio continuidad y en el cual se insiste hasta nuestros días. Heidegger se preocupa por deconstruir la interpretación tradicional de verdad como adecuación justamente para ver sus raíces, y piensa que es a partir de las sentencias aristotélicas -en donde se plantea que los *von ματα* son adecuaciones a las cosas³⁵- de donde se desprende la definición de verdad³⁶ imperante hasta la fecha: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Haremos aquí un paréntesis para hacer un comentario en torno a las reinterpretaciones del pensamiento griego llevadas a cabo por Heidegger: éste lleva a cabo una apropiación muy particular de todo autor y filosofía que toca. Consciente de lo que le debe a la tradición, intenta detenerse en puntos que a su modo de ver son nodales para comprender los cambios en las interpretaciones de los conceptos griegos que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía. Además, y a esto regresaremos más adelante, dada su particular postura hermenéutica, partir de una tradición se vuelve ya no una estrategia metodológica, sino una necesidad: «La hermenéutica habla desde lo *ya-interpretado* y para lo *ya-interpretado*»³⁷, y

³³ Martin Heidegger, *De un diálogo del habla*, op. cit., p. 92

³⁴ Es también el caso de *ov-ente*: lo presente [*Anwesende*] en el sentido de lo pro-veniente- que se convierte, en su paso por la traducción al latín, en *res*, adquiriendo el sentido imperante hasta hoy de *lo pro-ducido o representado* (de la representación específicamente en su relación con la verdad se hablará más adelante). Pero, dice Heidegger en el *Informe Natorp*, ello es posible porque Aristóteles «experimentó plenamente el fenómeno del mundo circundante y de que interpretó ontológicamente la accidentalidad, aunque tomando como hilo conductor un determinado y bien definido sentido del ser (...) [el cual, posteriormente] declina hasta quedar reducido al significado medio e indeterminado de realidad, de efectividad, de existencia real y efectiva...». Así también el concepto de *φνσις* y muchos otros. Para una interesante relación de estos conceptos entre sí, entendidos a su vez como voces múltiples del ser, cf. Alberto Constante, op. cit., pp. 53-60.

³⁵ Libro II y XII de la *Metafísica*

³⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44, p. 235

³⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 37

«[lo *ya-interpretado*] es lo que da al aquí del estar aquí fáctico el carácter de un estar orientado, lo que delimita concretamente su posible modo de ver y el alcance de su vista»³⁸.

Heidegger interpreta, como ejemplo de lo anterior, el hecho de que Aristóteles comente desde el primer libro de la *Física* la filosofía de los eleatas no para refutar fácilmente sus comentarios, sino para *asegurar el horizonte decisivo de toda la problemática posterior*³⁹.

El regreso a un origen juega el papel de un impulso hacia lo novedoso (*Denken ist nachdenken*), lo que significa, jugando con las paradojas lingüísticas, que ir hacia atrás es ir hacia adelante. La filosofía a la que Heidegger regresa no es estática, y siempre es una obra abierta. Paul Auster expresa esta idea acerca de su propia obra cuando dice: «una cosa debe ser entendida: no he dicho nada extraordinario o siquiera sorprendente. Lo que es extraordinario comienza en el momento que yo me detengo»⁴⁰. En este sentido, la cuestión no es tan sencilla como una *interpretación de los griegos*, pues lo que Heidegger busca en ellos es a Heidegger mismo. Ello no significa que la filosofía griega se entienda como una mera herramienta: más bien, debemos evitar un pensamiento polar, y pensar en la escala de grises que es la filosofía de Heidegger, que es, y no es, al mismo tiempo, griega. Dice Gadamer al respecto, que «aunque [Heidegger] buscara el comienzo de nuestra historia en los griegos, no lo hacía como humanista, no como filólogo o historiador que sigue su tradición sin cuestionarla. Más bien obedecía a su necesidad crítica ante su propia penuria existencial»⁴¹.

También aclara que «lo que Martin Heidegger reconoció en Anaximandro, en Heráclito, en

³⁸ *ibid*, p. 52

³⁹ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], tr. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p. 79

⁴⁰ «One thing must be understood: I have said nothing extraordinary or even surprising. What is extraordinary begins at the moment I stop» (Maurice Blanchot, en Paul Auster, *The invention of solitude*, Penguin Books, Nueva York, 2007, p. 63).

⁴¹ Hans Georg Gadamer, «Heidegger y los griegos», en *Los caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, p. 353 [los corchetes son míos]

Parménides, ciertamente, eso era él mismo»⁴².

Esta apropiación es tan íntima que justamente le valió la crítica de Georg Minsch, de la Universidad de Gotinga, el cual consideró al *Informe Natorp* como un texto original y sugestivo, pero que *no responde a los cánones académicos de una exposición clara y sistemática, sino que refleja los intereses filosóficos del propio autor*. No podemos contradecir a Minsch, es verdad que Heidegger tendía hacia su propio camino, pero no coincidimos con que dicha forma de hacer filosofía sea algo negativo. Un ejemplo muy claro del porqué de la crítica de Minsch se da en la página 60 de nuestra edición de el *Informe Natorp*, donde Heidegger, al hablar de la ética a Nicómaco (que, sobra decirlo, es un tratado *sobre* ética) dice: «La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite...», ignorando las posiciones ortodoxas sobre el texto con la finalidad de hacer espacio a sus propias sendas. También es interesante ver cómo en el *Informe Natorp*, a pesar de ser un tratado *sobre* Aristóteles, éste se menciona tardíamente (en la pág. 48, prácticamente a 2/3 del libro), y es tratado ya directamente (en la pág. 55) después de una larga introducción que tiene como finalidad entender Aristóteles a partir de la filosofía del propio Heidegger.

Hemos de entender de esta forma la originalidad de sus *repeticiones*, las cuales no se limitan a autores griegos⁴³, pero sí son estos los que juegan un papel de mayor peso. Gadamer menciona que la orientación por los griegos era tan determinante que *a la luz de ella la*

⁴² Hans Georg Gadamer, “Los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, p. 129

⁴³ Esto se aplica, me parece, a todo autor que haya trabajado Heidegger. Incluso saliendo de la filosofía estas *interpretaciones erradas* se repiten. Tomemos como ejemplo todo lo que el autor comenta a partir de la pintura de los zapatos «de campesino» de Van Gogh en el artículo *El origen de la obra de arte*; zapatos que en realidad no pertenecían a campesino alguno, sino al propio autor de la obra. Desacreditar este artículo por esta *mala interpretación* es, si hemos comprendido el asunto, una mala interpretación de la obra de Heidegger.

*autodefinición trascendental de Ser y Tiempo tenía algo provisional*⁴⁴. También Safranski⁴⁵ comenta cómo alrededor de los años 30 Heidegger asumía un tono modesto, pero sólo al hablar de los pensadores griegos, y nunca de sus contemporáneos. Pecaba, pues, de una visión romántica de la filosofía griega (decía, por ejemplo, «sería un error total equiparar la época heroica de los griegos con la existencia de los actuales cafres»⁴⁶), pero cada vez que digamos *filosofía griega*, debemos entenderla también y especialmente como su propia filosofía.

Usualmente se le adjudica a Aristóteles la estandarización de la definición de verdad como *adaequatio*; sin embargo esto es, a los ojos de Heidegger, una apelación basada en un malentendido y, por tanto, injustificada. Heidegger encuentra justamente la fuente de esta *desviación* en la cúspide de la *Metafísica*, en la parte final del libro IX (1051a, 34ss) en donde el pensamiento del ser de lo ente toca su fin, mostrando que lo fundamental del ente, aquello que permite y domina todas las cosas, es el descubrimiento⁴⁷. La fuente de lo errado proviene de cierta frase concluyente de Aristóteles, que dice: “De hecho, lo falso y lo verdadero no están en las cosas (mismas) (...) sino en el entendimiento”⁴⁸. La cual es malentendida de tal forma que se concluye que el lugar de la verdad es el enunciado por medio de juicios del entendimiento. Aunque Aristóteles dice en el mismo lugar:

⁴⁴ Cf. Hans Georg Gadamer, “Los griegos”, op.cit. No está de más comentar también que Heidegger tendrá más adelante la intención de ir más allá de los griegos: *emprender de un modo más originario lo que ha sido pensado por los griegos, verlo en la esencia de su procedencia* (Martin Heidegger, *De un dialogo del habla*, op. cit., p. 101).

⁴⁵ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, tr. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona (Fábula), 2003, p. 257

⁴⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 15, p. 113

⁴⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 192.

⁴⁸ La cita completa, en edición de Gredos, es la siguiente: «La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el entendimiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento» (Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, VI, 4, p. 276; 1027b 25-28).

(...) dice verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad?

En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo⁴⁹.

De lo anterior se entiende con claridad que la verdad está, en cualquier caso, expresada por proposiciones, pero determinada por las cosas y no por el juicio que se hace de éstas. La interpretación del estudio introductorio -en la edición de *Gredos*- confirma, por otro lado, la idea de que Aristóteles ubica el lugar de la verdad en el pensamiento y no en las cosas: “En cuanto al segundo [tipo de verdad: ser como ser verdadero], Aristóteles lo excluye del ámbito de la ontología, argumentando que la verdad tiene lugar en el pensamiento que afirma y niega, y no propiamente en las cosas, en la realidad”⁵⁰.

De este punto en adelante, este tipo de comprensión veritativa será acuñada por el pensamiento occidental, con variantes en las concepciones de cosa, enunciado y sujeto, pero siempre a modo de adecuación de la representación enunciativa. Heidegger es recurrente en señalar dicho *tropiezo* del pensamiento, e identifica puntos clave de la historia de la filosofía⁵¹ en donde puede ser fácilmente identificable, los cuales nombraremos a continuación con la finalidad de trazar una cadena temporal.

En la escolástica medieval, Tomás de Aquino dice, “la verdad se encuentra verdaderamente

⁴⁹ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., IX, 10, p. 390, 1051b 3-10

⁵⁰ *ibid*, intro, p. 23 [los corchetes son míos]. Dicha interpretación, sin embargo, no está peleada con la distinción de una verdad derivada, fundamentada en la verdad originaria. Estos dos niveles de verdad se explicitan en *infra* III.1.1

⁵¹ Nos concentramos aquí solamente en aquellas interpretaciones por donde la verdad cruza, pero es bien conocido que Heidegger acusa a toda la historia de la filosofía (incluso a la griega) de un olvido de la pregunta por el ser, expresándose ese olvido justamente como una metafísica de la presencia.

en el entendimiento humano o divino” y, retomando una interpretación dada por Isaac Ben Salomón, la define como «adecuación entre el entendimiento y las cosas»⁵². Haciendo, con ello, evidente la división entre *res* e *intellectus*, y dando primacía al segundo. Esta definición se replica a lo largo y más allá de la edad media, periodo en el que surge lo que Heidegger califica como la *interpretación greco-cristiana de la vida* (refiriéndose no en específico a la alétheia, sino en general a esta deformación general de lo griego hecha por el pensamiento latino) y en el cual la alétheia se transforma en *veritas*, un concepto *más cercano a un orientarse por un derecho instituido correctamente y firmemente establecido*⁵³. En la *veritas* del medioevo ya se huele una idea no sólo de adecuación entre una cosa y otra, sino de la importancia de la corrección de dicha adecuación. Y aunque va perdiendo gradualmente su tinte teológico-absolutista de *verdad de Dios*, mutando hacia un carácter nominalista de *verdad del nombre* o verdad de la proposición, la adecuación se mantiene.

De acuerdo con Ernst Tugendhat, el concepto de verdad en la tradición filosófica cumple, al menos, dos requisitos:

1. Es universal (esto lo entiende Tugendhat como un *cuestionamiento del ser en general*),
2. Proviene de un principio original.

Mientras que en la antigüedad y hasta la edad media el principio original se mantuvo como el ser absoluto⁵⁴, en la moderna filosofía trascendental los seres son cuestionados en sus

⁵² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 16, a. 2; *De veritate*, q. 1, a.1; *Summa contra gentiles*, I, 59.

⁵³ Martin Heidegger, *Parménides*, tr. Carlos Masmela, ed. Akal/Nuestro Tiempo, Madrid, 2005, p. 66

⁵⁴ Se entiende sin problema el ser absoluto en la edad media como Dios; sin embargo, Tugendhat no especifica a qué hace referencia cuando habla de lo absoluto del ser en la antigüedad griega.

condiciones de posibilidad, siempre y cuando esta condición pueda saberse verdadera. Es decir, entra en juego, paralela a la verdad, la cuestión de lo cognoscible. Y el papel de un principio original lo juega ya no un ser absoluto, sino lo que se da con certeza absoluta⁵⁵.

Ejemplo de ello en los albores de la filosofía moderna es el propio Descartes, quien dice: "La verdad y la falsedad, en sentido auténtico, no pueden encontrarse en ningún otro lugar más que en el entendimiento"⁵⁶, dándole continuidad a la tradición, aunque no sin ciertos cambios. La preocupación por la seguridad de esta adecuación, por lo sólido, se agudiza; el comienzo de la metafísica moderna radica, pues, a entender de Heidegger, en la transformación de la esencia de *veritas* en *certitudo*, en una preocupación por el uso seguro de la *ratio*. La *duda* de Descartes juega justamente el papel de un cuestionamiento de la identidad entre certeza (del pensamiento) y verdad (de la cosa)⁵⁷; es decir, problematiza la *adaequatio*, pero sin salir de ella. Conserva una concepción de la verdad como intuitiva, a la cual se añade que la podamos *deducir con certeza* y que se nos presente indubitable. En su meditación 4ª (*De vero et falso*) define a la verdad como *usus rectus rationis*, el uso correcto de la razón.

La corrección y lo racional se vuelven componentes esenciales de lo verdadero y, como podemos ver ejemplificado en Leibniz, la *adaequatio* no sólo es la naturaleza de la verdad en general, sino también claramente adjudicada a Aristóteles:

siempre, pues, el predicado o término consecuente o término que sigue queda dentro o está dentro (inest) del sujeto, es decir, del término antecedente, del término que precede, del dicho en primer lugar (...) y en esto consiste la naturaleza de la verdad en

⁵⁵ Ernst Tugendhat, «Heidegger's idea of truth», tr. Christopher Macann, en Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: critical assessments* (volumen III: lenguaje), Routledge, Londres, 1992, p. 80

⁵⁶ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396, en Martin Heidegger, "La doctrina platónica de la verdad", *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007

⁵⁷ Cf. René Descartes, *Discurso del método*, tr. notas y estudio introductoria de Eduardo Bello Reguera, Tecnos, Madrid, 2003, p. 24; especialmente notas 12 y 13.

general (...) la naturaleza de la verdad en general o conexión de los términos de la enunciación, enunciado o apófansis, como también observó Aristóteles⁵⁸

Wolff también afirma el concepto de la verdad como: «concordancia de nuestro juicio con el objeto, o sea, con la cosa representada»⁵⁹.

Ya en Kant la idea de la corrección de lo racional, y específicamente de las limitaciones de lo posiblemente correcto para la razón humana, es una preocupación que define claramente la importancia del entendimiento para la obtención de la verdad. La *Crítica de la Razón Pura* es justamente una delimitación esencial del uso correcto o incorrecto de la facultad de la razón humana. Sin desatender la tradición, Kant indica explícitamente que la verdad está en el juicio y no en el objeto cuando dice que “ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado (...) Así, pues, la verdad y el error (...) sólo pueden hallarse en el juicio”⁶⁰. Y coincide, en repetidas ocasiones, con la noción de verdad como conformidad entre enunciado y cosa⁶¹.

Por último, Nietzsche será para Heidegger la expresión más alejada, pero aún inserta en el concepto de *adaequatio*⁶², al pensar a la verdad como una clase de error o ligada a lo *real*. Es conocido que Nietzsche piensa al mundo de las verdades filosóficas (por ejemplo, las platónicas) como una creación basada en la incapacidad de aceptar el mundo real, con todos sus errores e incoherencias; aunque también lo ve como un *error* necesario para la conservación del hombre, una voluntad que «es sólo el deseo de un *mundo de lo*

⁵⁸ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 10, p. 59 [traducción de Heidegger de los *Opúsculos y fragmentos inéditos* de Leibniz]

⁵⁹ Christian von Wolff, *Lógica*, parágrafo 505, en “Verdad”, *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano, FCE, México, 2004.

⁶⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 297

⁶¹ Cf. *ibid*, p. 97; p.198; p. 223; p. 260 y p. 530).

⁶² Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, op. cit., p. 194

permanente»⁶³. Con ello da lugar a la idea de que la verdad reside en un modo de pensar que en cada ocasión falsifica lo verdadero de modo necesario⁶⁴. Es decir, como una forma negativa de la voluntad de poder, que deviene en el sentido positivo de verdad, que todavía ha de crearse: «También para Nietzsche lo verdadero es lo correcto, que se orienta por lo real, con el fin de establecerse y asegurarse de este modo. Lo real tiene el rasgo fundamental de la voluntad de poder»⁶⁵. En cualquier caso, la verdad en Nietzsche no deja de entenderse como una facultad subjetiva, cayendo, por lo tanto, en un pensamiento (ya sea éste positivo o negativo) de adecuación.

Si bien el tratamiento histórico que hemos desarrollado a partir de comentarios de Heidegger no es ni lo suficientemente basto ni mucho menos crítico, me parece que cumple con su cometido: dar cuenta de una continuidad que, con sus pormenores, muestra con cierta claridad lo enraizada que está la concepción de verdad como *adaequatio* a lo largo de la historia de la filosofía.

⁶³ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 9, VIII, 2, 25

⁶⁴ Sobre referencias a Tomás de Aquino, Descartes y Nietzsche: Véase también “La doctrina platónica de la verdad”, op. cit., pp. 193-194.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Parménides*, op.cit., p. 70

II. FENOMENOLOGÍA

La verdad del ente

“En efecto, como los ojos del murciélago con respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas”¹

No sólo el concepto de verdad heideggeriano, sino gran parte de su filosofía, surgen de la preocupación fenomenológica que se inaugura a principios del siglo XX. Si bien la terminología y los conceptos fenomenológicos se irán desvaneciendo -rearticulándose en un pensamiento original y propio que, sin ser fenomenológico o existencialista, es bien llamado heideggeriano-, es imperativo llevar a cabo una comprensión de éstos para comenzar a elucidar la propuesta de Heidegger².

La fenomenología, *la aspiración secreta de toda la filosofía moderna* en palabras de Edmund Husserl³, estandarte pero no único representante de ésta, agrupa las preocupaciones filosóficas típicas de este periodo de tiempo, entre las que podemos destacar a la subjetividad como fundamento, el trascendentalismo como voluntad de límites, el idealismo como espontaneidad enaltecida, autorreferencia como pretensión de absoluto, presencia del yo ante

¹ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., L II, 1, p. 122; 993b 9-12

² Tampoco se debe olvidar que Heidegger está nutriéndose, además de la fenomenología, de sus propias investigaciones, entre las que destacan la teoría neokantiana del conocimiento, la tradición teológica, las diferentes corrientes vitalistas, la hermenéutica de Dilthey y el pensamiento griego.

³ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, op.cit., p. 109

sí mismo como punto de partida insoslayable y la idea de temporalidad, entre otras⁴. Temas generados posteriormente a la filosofía medieval, y que ya habían sido trabajados, de una u otra forma, por más de un filósofo moderno en la no corta cadena que en sus eslabones cronológicamente más lejanos podemos distinguir, en una forma simplificada, a Descartes y a Hegel.

El eco de estas preocupaciones resuena con fuerza en el proyecto husserliano, en donde se encuentra el último gran bastión esencialista -nutrido por supuesto de las mismas preocupaciones-, de pretensiones científico-trascendentales y racionalidad altisonante. Y la voz husserliana resonará también en la pared acolchada que es Heidegger, y he aquí lo que nos incumbe, para regresarnos una voz distinta, un sonido difuso y nuevo, una especie de susurro del cual apenas se adivina su moderno origen.

II.1 El pastel de Husserl: consideraciones históricas de la fenomenología.

II.1.1 La *esciencia* del pastel.

El gran proyecto de Husserl pretende afianzar el papel primordial de la filosofía en una época en donde el paradigma científico comenzaba a acaparar vorazmente toda explicación válida del mundo. Ante un panorama en donde la piedra de toque de toda teoría, de toda verdad, era la ciencia en sus diversas manifestaciones, Husserl hará de la filosofía, y en particular de *su* filosofía, punto de partida de todo conocimiento teórico, de toda ciencia. Y se errará si se ve en ello una especie de defensa desesperada; más bien, deja en claro las pretensiones

⁴ Cf. Introducción a J. M. Bech, *De Husserl a Heidegger: La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

metacríticas que caracterizan a toda la filosofía, independientemente del objeto con el que ella trate.

En el suculento pastel del conocimiento, la filosofía es presentada por Husserl como una *ciencia estricta*. Lo anterior aspira a dos puntos cruciales. Por un lado, debe tratarse de un conocimiento fundamentado, esto es, conocer el porqué de *la necesidad de que se comporte de uno u otro modo, descubrir la validez normativa del estado de cosas referido*, esto es, justificar cómo se conoce lo que se conoce; y por otro, que dentro de la esencia de esta fundamentación haya unidad. Ello quiere decir que la *intención* de Husserl dirige su mirada a un lugar desde el cual es posible otear la posibilidad de las ciencias, y preguntarse no tanto *qué* son las cosas, sino *cómo* es que las cosas llegan a ser lo que son⁵.

Para ir comprendiendo aquello que nos incumbe del recorrido husserliano, y para entrometernos finalmente en la senda heideggeriana, habremos de familiarizarnos con la figura de la cebolla. Si pensamos al mundo como un pastel, la intención científica nos dirá, después de sopesar medidas, etiquetar algún tarro y un momento de reflexión, que el mundo está compuesto de cebolla. Dada la intencionalidad empírica de la ciencias, dada su meta de responder a la pregunta de *qué* es el pastel, no errarán en sus descubrimientos, suponiendo que nuestro metafórico pastel sea, efectivamente, de cebolla. Sin embargo, la crítica de Husserl viene a cuento cuando ese *qué* se postula como respuesta a la pregunta de *cómo* está hecho el pastel, o, arriesgándose, *qué es el pastel*⁶. Es bien sabido -o al menos fácilmente

⁵ Esta investigación sobre la posibilidad del mundo lleva a Husserl a dejar de lado dos cosmovisiones en boga: la historicista, a la cual considera una reflexión del proceso de las figuras del espíritu, y a la que califica como «una hija del escepticismo historicista», que comete el error de estar demasiado supeditada al espíritu de la época; y la naturalista, que, contraria a la anterior, «no está limitada mediante ninguna relación con el espíritu de la época», de pretensiones atemporales en las que se difumina la estructura del sujeto (Cf. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*).

⁶ Cuestión que terminará preocupando seriamente a Heidegger, llegando incluso a un tono de alarma (Cf. “La pregunta por la técnica”, op. cit.; y “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, tecnos, Madrid, 2003, respectivamente)

imaginable- que la cebolla no otorga mucho sabor a ningún pastel, pero a cambio le dará una compleja y emocionante profundidad, que es lo que aquí perseguimos. Pues bien, siendo la cebolla una serie de finas capas, sosteniendo las más profundas a las exteriores, pero tan estrechamente ligadas que podrían ser indiferenciables, queda claro que su esencia es una cosa compleja. Así, una de las capas exteriores, la ciencia, *depende* de sus *condiciones de posibilidad*, lo que es, en nuestra cebolla, una capa más profunda. Asimismo, las condiciones de posibilidad de la ciencia se convierten (en Husserl⁷) en las condiciones de posibilidad de la teoría en general.

El que una cosa sea condición de posibilidad de otra quiere decir que hay una relación de necesidad de la segunda para con la primera, lo cual quiere decir que la primera sólo es posible en la medida en que la segunda está ahí; esto entendido en un sentido puramente lógico, y nunca cronológico: las capas exteriores de nuestra cebolla son posibles gracias a que descansan sobre las capas más profundas, pero se dan, están en la cebolla en un mismo tiempo. Hago especial énfasis en este punto, porque la idea de condición de posibilidad, de buscar siempre lo más *profundo* para responder las preguntas filosóficas o, lo que es lo mismo, la esencia de las cosas, será una estrategia argumentativa utilizada repetidamente por Heidegger. Dada la inabarcable extensión del campo de batalla que Heidegger pretende -esto es, la pregunta por el ser-, esta estrategia *matrushkiana* no debe sorprendernos, ya que dicho preguntar «se arroja constantemente a sí mismo ante la posibilidad de abrir un horizonte todavía más original y universal del que poder sacar respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir *ser?*»⁸. Heidegger utilizará esta forma de argumentación, incluso etimológicamente⁹,

⁷ Husserl lleva a cabo -específicamente en los *Prolegómenos a la lógica pura*- una investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico: una teoría de las teorías; y, más adelante -en las *Investigaciones*- una teoría del conocimiento en general.

⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., §6, p. 37

⁹ Sobre algunas consideraciones más al respecto, ver *supra* III.1.2

como motor de su filosofía, otorgándole siempre un mayor peso que a algunas más tradicionales, como la lógica clásica o definiciones determinantes. Por supuesto que dar con un método que sobreviva a este proceso de pretensiones en cada ocasión más subterráneas implica que éste no se funde nada más que en sí mismo. Dice Bech acerca de este requerimiento: “La evolución doctrinal de Husserl (...) parece haber consistido en la búsqueda cada vez más radicalizada de un método autofundamentador”¹⁰. La fenomenología es justamente *el* método¹¹ que, dado que no está necesariamente ligado a presupuestos teóricos, nos permite mirar en lo más profundo de la cebolla.

II.1.2 La cereza del pastel: el corazón de la cebolla.

Husserl postula a la fenomenología reflexiva como el fundamento de todas las ciencias particulares, y de hecho justamente como condición de posibilidad de éstas. En esa medida se trata de un tipo de conocimiento -de un conocimiento acerca del conocimiento- previo a cualquier otra ciencia, ya sea explicativa o descriptiva, una *clara et distincta idea* que funge como la esencia de las ciencias. Una *esciencia*, si se me permite el juego de palabras.

A pesar de su aparente carácter pretencioso, no implica una larga tarea de investigación de conceptos o de recursos históricos, sino todo lo contrario. La empresa de la fenomenología consiste en no dar por hechos los hechos, puede entenderse coloquialmente como un *volver a empezar*. Con el supuesto de retraerse a lo más básico del conocimiento, busca las reglas de cómo se da cualquier tipo de conocimiento; la intención es “limpiar” la conciencia¹²

¹⁰ J. M. Bech, op.cit., p. 33

¹¹ Sin embargo, Heidegger no quiere llamarle método, y nombra a la fenomenología como una *concepción metodológica*. En *El ser y el tiempo*, op. cit., § 7, habla incluso de un pre-concepto de fenomenología.

¹² A pesar de la familiaridad de los términos, no debe confundirse con la psicología, en ninguna de sus excesivas vertientes. Justamente Husserl se opone a la psicología mecanicista que dominaba a finales del siglo XIX, la cual interpretaba los objetos de conocimiento como asociaciones de datos. La distinción principal entre psicología y fenomenología consiste en que mientras que la primera trabajaba con los

[*Bewußtsein*] de aquel que conoce, cavar profundo en las subjetivas capas de la cebolla, hasta el punto de perder, no sin cierta ironía, todo el conocimiento que éste haya tenido del conocimiento. Se trata de un investigación de las vivencias, pero una investigación *neutral*, sin presupuestos teóricos que puedan ser engañosos, para llegar al tan ansiado *cómo* de lo cognoscible. La fenomenología, en su papel de ciencia pura eidética (formal, estructural), es la columna vertebral del esqueleto cognitivo en general.

Pero, ¿cómo es posible algo así? ¿Cómo desprendernos del mundo y de la tradición a la que estamos tan acostumbrados? Estas preocupaciones no deben tomarse a la ligera: la radicalidad del proceso fenomenológico es de tal grado que hemos de dejar de aprehender los objetos como tales, para recibirlos en su forma más original, como fenómenos. Por si fuera poco, lo anterior también implica, por fuerza, el desvanecimiento de la frontera que divide al sujeto del objeto como entidades separadas que se unen por medio de algún tipo de *adaequatio*, como las que hemos revisado. Sin olvidar el *horror vacui* que se produce ante un panorama en el que, al arrancar la última capa de la cebolla, nos quedemos sin nada en las manos, sin fundamentos capaces de sostener las capas exteriores que, de una u otra forma, nos conforman.

El método de Husserl consiste en llevar a cabo una intuición reflexiva. No me adentraré en las particularidades de la fenomenología husserliana, por obvias razones, pero expondré ciertos puntos esenciales para comprenderla y, por consiguiente, para comprender qué está pensando Heidegger por fenómeno. En principio, debemos entender intuición como “lo

contenidos psicológicos de los actos psíquicos, la fenomenología husserliana tenía como objetos de estudio y herramientas de trabajo a las ideas lógicas.

común de todos los tipos del darse mismo”¹³; esto es, aquello que se pone en juego para que se dé cualquier tipo de fenómeno: qué permanece, estructuralmente hablando, tanto cuando veo una silla¹⁴, como cuando *creo* escuchar la sirena de un barco, o *me parece* haber soñado un cuento de Borges. No importa qué tipo de situación, percepción u evento, no importa qué tan distintos sean entre sí, justamente la idea central es que todo lo que se me da en la conciencia, se da en calidad de fenómeno. Desear, tener, codiciar, tienen, en cada caso, su *objeto propio*, su intencionalidad. *Fenómeno*¹⁵ estaría apelando efectivamente a todo lo que se da, sin que por ello se entienda como un universal o un concepto platónico. Su generalidad así de abierta es por completo deliberada. Fenómeno puede ser incluso lo que la conciencia *percibe* cuando no percibe: cuando miramos una moneda sólo por uno de sus lados, el otro no desaparece de nuestra conciencia (no percibimos algo así como *una moneda con un solo lado*, pensar en ello parece un sinsentido); más aún, si percibimos una moneda de canto, no se nos da una especie de línea confusa, sino, efectivamente, una moneda de canto.

Esta forma de entender el fenómeno supone una idea de un brutal contenido filosófico: que la esencia no es algo que se esconde detrás de la aparición, sino que ella misma es la aparición, en tanto la pienso o en tanto que pienso que ella se me sustrae. De esta forma se enfrenta Husserl (como también lo hará Heidegger) a la compleja y tradicional pregunta sobre la existencia del mundo externo. Si la conciencia es siempre conciencia de algo, es siempre un fuera de sí misma; y si la esencia se encuentra, bajo este razonamiento, en una relación de identidad necesaria con la apariencia, la pregunta por el mundo externo no puede sino

¹³ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, 1ª ed., UIA-Plaza y Valdés, México, 2004, p. 45

¹⁴ La silla: el universal de los universales en los ejemplos filosóficos

¹⁵ El propio término de fenomenología, a decir de Bech, recoge el sentido que Leibniz y Kant asignaban al término fenómeno, entendiéndolo como *Erscheinung* y no como *Schein* (dejando de lado lo que Hegel entendía como fenómeno). La generalidad inusitada del fenómeno está también claramente expresada en palabras de Dilthey: algo es algo para la conciencia.

presentarse como un cuestionamiento ocioso¹⁶.

Aunque no del todo, hemos esclarecido una primera interpretación del concepto de fenómeno, a partir de olvidar lo que, en nuestra vida cotidiana, damos por sentado, por ejemplo, una interpretación naturalista del mundo. En este lento *striptease* de nuestra cebolla, hemos de ubicar dónde se detiene Husserl, o correr el riesgo de un conflictivo *reductio ad infinitum*. Dadas las condiciones científicas a las que aspira Husserl, la intuición reflexiva encuentra, con base en la *epojé* [también *èpoqué*] y la *reducción fenomenológica*, el corazón de la cebolla, es decir, la *esfera trascendental*¹⁷.

Husserl define la *epojé* como *un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad*¹⁸. La inserción del término verdad no es casual: ésta se hace partícipe en diversas formas, a lo largo de las capas, pero pertenece -como, veremos, también en Heidegger- a la más profunda. La *epojé* consiste en que el sujeto suspenda radicalmente su “creencia en el mundo”, sin que se altere un ápice la vida de la conciencia. Con ello se busca la desaparición del sujeto mundano para detectar únicamente al sujeto trascendental. De nuevo, no se trata de buscar una -mágica- desaparición del mundo externo para declararlo como inexistente, sino de descartar momentáneamente las concepciones tradicionales que tenemos de éste, para *intuir cristalinamente* los movimientos de la conciencia que permiten admitirlo como tal o cual. Dice Husserl, refiriéndose a la *epojé*:

¹⁶ Heidegger trata particularmente este problema en *El ser y el tiempo*, op. cit., § 43a

¹⁷ Hacemos énfasis en esta esfera trascendental no con la intención de tratarla críticamente, sino con la mera intención de ofrecer un contrapeso a la *ateoridad* de la fenomenología de Heidegger. Esto es, utilizamos la fenomenología de Husserl como una herramienta o un transfondo para abrir la discusión que nos concierne.

¹⁸ *Husserliana*, III/1 63; tomado de Diccionario de Husserl de Antonio Ziri6n, en <http://www.clafen.org/diccionariohusserl>.

no por ello niego "este mundo", como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *èpoqué* "fenomenológica" que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo¹⁹

Por otro lado, la reducción fenomenológica consiste en *limpiar* nuestra permeabilidad trascendental. Es decir, dejar de lado la exigencia de una trascendencia necesaria fuera de nuestros actos de conciencia, sin que neguemos su posibilidad. De nuevo, se trata de no dar por hecho ciertas verdades (en este caso, trascendentales), salvo como fenómenos:

A todo lo trascendente (a todo lo que no me es dado inmanentemente) hay que adjudicarle el índice cero; es decir, su existencia, su validez no deben ser puestas como tales, sino, a lo sumo, como fenómeno de validez²⁰

Husserl insiste en que no se está negando nada en este proceso, como posible, sino que se está dejando de lado su incuestionable necesidad. Cerrar los ojos, momentáneamente, a lo que damos por hecho, para poder aprehender, para poder *mirar* únicamente los movimientos de la conciencia. Dejar de mirar el mundo, para poder mirar la mirada misma.

No es: "exclusión de lo trascendente como no-ingrediente" (por ejemplo, en sentido empírico-psicológico), sino: "exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir"; o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido, dato evidente del ver puro²¹

Dada la finalidad de la investigación husserliana, la reducción fenomenológica nos compromete ontológicamente sólo con el descubrimiento de un foco unificador ideal para las vivencias (un yo trascendental). Este «desinterés controlado» evitaría tomar como *real*, sin

¹⁹ *ibid*, III/1 65

²⁰ *ibid*, II 6

²¹ *ibid*, 9

más, el acto percibido, lo cual es sólo una de las maneras posibles de hacer que un árbol, por ejemplo, *sea*. Lo que interesa a la fenomenología son las diversas maneras de darse el árbol en la conciencia.

R. Safranski dice que la pasión de Husserl era lo fundamental. Y el fundamento último, el corazón de la cebolla husserliana, es el descubrimiento de la esfera trascendental. Pero el yo trascendental que se desprende de ella es una espada de doble filo para las bases fenomenológicas: por un lado, es derivada como el *τελος* de la investigación misma, convirtiéndose en algo ineludible; por otro lado, su carácter trascendental la convierte en una filosofía difícilmente empatable con las bases fenomenológicas, que justamente pretendían alejarse de las tentaciones trascendentales que limitan la comprensión de los fenómenos.

II.2 Husserl-Heidegger: fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica.

II.2.1 La traición del hijo pródigo.

Heidegger retoma gran parte de los temas de la fenomenología de Husserl, pero dando un vuelco a la teoricidad del proceso de acceso a la conciencia. La repetición²² alterada de estos temas no debe sorprendernos: Heidegger, como muchos otros filósofos jóvenes, había sido atraído²³ por el poderoso imán de Friburgo; pero, como pocos, jugó un papel de continuidad y reformulación (o, dicho correctamente, destrucción o deconstrucción, entendidas como

²² Sería un error caer en las opiniones comunes y poco trabajadas de que Heidegger es simplemente una repetición de Husserl. Es evidente que las particularidades de la historia del pensamiento son heredadas y modificadas en cada caso. Pensar en una filosofía *ex nihilo* me parece de una ingenuidad bárbara. El *mundo* (en el sentido más heideggeriano del término) está ya siempre ahí. Es mucho más productivo, en cambio, revisar cómo los cambios, sutiles o no, pueden alterar completamente los caminos del pensar. (Cf. *supra* I.2 y *supra* nota 75).

²³ Heidegger llega a Friburgo en 1913.

*Destruktion*²⁴) de la fenomenología husserliana. El fundador de la fenomenología no tardó demasiado en darse cuenta del interés y del enorme potencial que encerraba el joven Martin Heidegger. Safranski²⁵ menciona incluso el tono paternal de Husserl²⁶ para con Heidegger. En la siguiente carta a Natorp, de 1922, Husserl manifiesta la positiva impresión que tiene del pupilo:

Sus capacidades receptoras son mínimas, es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses -nada de eso está tomado de mí, sino que arraigado en su propia originalidad (...) Él habla sobre aquello que la investigación profunda -prospectiva y fenomenológica- de las ciencias del espíritu le enseña²⁷

Sin embargo, es esa misma originalidad la que, algunos años más tarde, Husserl resiente y la que dará pie a una distancia conceptual considerable entre la fenomenología teórica, científica y trascendental de Husserl y el acercamiento heideggeriano fenoménico-hermenéutico con miras a una ontología del Dasein. Husserl es bien consciente de ello, como él mismo describe en una carta a A. Pfänder nueve años más tarde:

También menciono que yo ya estaba advertido suficientemente que *la fenomenología de Heidegger era algo completamente diferente a la mía* (...) He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad; que la crítica pública y secreta se basa en crasos malentendidos; que él está en vías de formación de una filosofía sistemática de tal tipo que hace imposible para siempre aquello a lo que he dedicado toda mi

²⁴ En términos de Heidegger también puede entenderse como *estrategia de desmontaje* [abbauender Rückgang], o incluso como *crítica* [Kritik]. (Cf. Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 51 y Notas 28 y 29).

²⁵ Cf. Rüdiger Safranski, op.cit., p. 115

²⁶ Éste había perdido un hijo en la primera guerra mundial.

²⁷ *Briefwechsel V*, en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., p. 63.

vida²⁸

La fuerza de la filosofía de Heidegger, cuestión que tanto impresionó a Husserl, se convirtió en la condena misma del proyecto husserliano. La dedicatoria en *Ser y tiempo* da fe de esto: mientras que está dedicado a Husserl, *con admiración y amistad*, Heidegger escribe a Jaspers²⁹ que, de hecho, está dirigido *contra* Husserl. Este detalle histórico ejemplifica la interesante relación, semejante a una espada de doble filo, entre maestro y pupilo; se trata, sí, de un homenaje, pero al mismo tiempo es una voluntad consciente de superarlo.

A diferencia de Husserl, Heidegger³⁰ tiene la creciente preocupación de dar con -y no tanto de *crear*- una filosofía que no reduzca el complejo fenómeno de la existencia a sólo una serie de objetivaciones de la conciencia representativa³¹. Elogia el carácter pre-científico de la fenomenología, pero considera que *eso* previo no puede darse si no viene de algo que ya estaba ahí antes³²; es por ello que, desde su primer curso como *Privatdozent*, ya está en busca de una vivencia como ‘vivencia ateórica del entorno’³³. Es justamente pensar el papel que juega ese entorno en la formación de lo teórico lo que crea una fuerte división entre él y Husserl.

Xolocotzi considera que el núcleo del alejamiento entre Heidegger y Husserl se debe, principalmente, a que el segundo cerró los alcances de la fenomenología a *únicamente* una

²⁸ *Briefwechsel II*, en *ibid*, nota 8, p. 61.

²⁹ Plática de Ángel Xolocotzi del 23/abril/08, llevada a cabo en el seminario sobre la fenomenología de *Ser y tiempo*, coordinado por el Dr. Carlos Oliva Mendoza, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

³⁰ (Cf. Prólogo de Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit.; Rüdiger Safranski, op.cit.)

³¹ Ya desde las primeras lecciones de 1919, con el nombre de *Ciencia originaria de la vida*.

³² De nuevo, y en adelante a menos que se especifique, se trata de una secuencia ontológica -incluso lógica-, pero no cronológica. Se trata de buscar el corazón de la cebolla.

³³ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., p. 181

fenomenología reflexiva trascendental³⁴, negando otras posibilidades. La categórica crítica de Heidegger a las tendencias fenomenológicas de husserliano anquilosamiento confirma dicha hipótesis: en el *Informe Natorp* menciona claramente que «uno no comprende la fenomenología (...) si sólo ve en ella (...) una ciencia filosófica previa».

II.2.2 La “ciencia” ateorética.

Esta otra fenomenología mantiene el curso del navío de Husserl en el sentido de que apunta sus investigaciones hacia un núcleo originario, un origen de las ciencias, vaya, hacia el corazón de la cebolla. Se trata, sin embargo, de aguas distintas. La pre-ciencia a la que intenta dirigirse Heidegger deja de lado la primacía de lo teórico, apostando en cambio por algo más bien vital que permite, dado el caso, cualquier acto teórico. Una «ciencia» originaria, pero ateorética, que, al despojarse de una fundamentación teorizante se comporta menos como ciencia y más como *esa genial acientificidad*; interpretación de particular importancia, especialmente ahora que las ciencias juegan un papel tan omnímodo en todos los aspectos del conocimiento.

Hemos de comprender que cuando se hace uso del término *ciencia originaria*, la balanza se inclina del lado del término «originaria», y que el término «ciencia» tiene una connotación que si bien pretende indicar que se trata de un investigación formal y seria, se da en parte por un movimiento de inercia de la terminología husserliana. Se trata, en cualquier caso, de una interpretación filosófica de la ciencia, que entiende a ésta como una obra en proceso y no

³⁴ Otto Pöggeler coincide, y enfatiza que muchos discípulos de Husserl no encontraron la consecuencia de una trascendentalidad entendida como la vida de un Yo absoluto a partir del planteamiento fenomenológico (Cf. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op. cit., IV)

como un resultado; marcando así un distanciamiento de aquellas disciplinas que entienden a la ciencia como un cúmulo de datos o un contexto de enunciados verdaderos: ciencia es para Heidegger no *lo publicado*, sino el hallazgo y determinación de la verdad³⁵.

La expresión *filosofía científica* es para Heidegger una tautología, dado que toda ciencia parte de la filosofía y es en ese sentido que necesariamente participa de ella; sin embargo, pensar a la filosofía *sólo* como una ciencia es reducir sus ámbitos y capacidades. En la lección invernal de 1928-1929 compara esta expresión a la de *círculo redondo*: es redonda una pelota, sí, pero lo circular no se agota en ella, quiero decir que el concepto de pelota no es idéntico al de círculo; éste (el círculo) es un 'redondo en absoluto', es lo que representa por definición la idea de lo redondo. El círculo es el concepto que engloba ya la idea de redondez, y es en este sentido que *no es* redondo, o sea, decir de un círculo que es redondo simplemente está de sobra,

Correspondientemente, en la expresión 'filosofía científica' estaríamos atribuyendo a la filosofía algo que no le conviene, pues la filosofía no es simplemente una ciencia; pero al mismo tiempo le estaríamos atribuyendo algo que la filosofía tiene ya en un sentido original: la filosofía es más original que cualquier ciencia porque toda ciencia tiene su raíz en la filosofía, empieza brotando de ella³⁶.

De hecho Heidegger deja de usar, muy acertadamente, el término *ciencia* para referirse a cuestiones que conciernen a la filosofía; más tarde reprocha incluso la necesidad, en la que

³⁵ De la verdad de la existencia; en *Ser y tiempo* § 69 se refiere al concepto existencial de ciencia como *un modo de la existencia y por ende como un «modo de ser en el mundo» que descubre o abre entes o el ser* (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 386), en oposición a la verdad científica entendida como *un orden de fundamentación de proposiciones verdaderas, esto es, válidas* (ibid). Heidegger enfatiza que la exégesis del concepto existencial de ciencia sólo es posible si se ha comprendido la concepción de la verdad como alétheia.

³⁶ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., pp. 32-33, en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., nota 59, p. 52

incurren ciertas vertientes de la filosofía, de adoptar las metodologías y objetos de investigación de las ciencias: «por una fatal influencia y una mala imitación de las ciencias, precisamente la filosofía tiene la curiosa aspiración a sólo dejar valer como genuino conocimiento aquello que por alguna vía de tipo argumentativo ha sido demostrado racionalmente...»³⁷. No se trata de echar por la borda o hacer menos los descubrimientos científicos y sus teorías, el reproche no está dirigido a ellas, sino a las filosofías que dejan de dirigirse críticamente a las cosas por sus propios métodos, al adoptar axiomas que son de por sí cuestionables.

Es claro que al pensar las determinaciones de la verdad en casos específicos se profundizará en la rigurosidad de las *verdades* en campos delimitados, como se ha hecho en las múltiples disciplinas científicas; sin embargo, esta delimitación hace también incompatibles estas interpretaciones con las de otros campos, en la medida en que las diversas disciplinas se sustentan en axiomas muchas veces incompatibles entre sí. Son, de hecho, dichos fundamentos axiomáticos los que la filosofía pone en duda, y específicamente los que Heidegger procura evitar³⁸ en su camino por la búsqueda de *la* verdad, la investigación por el fundamento (filosófico) de los fundamentos (científicos) de las oraciones verdaderas³⁹. Una vez expuestas estas consideraciones sobre el uso de *ciencia*, es claro que la empresa que lleva a cabo Heidegger no debe entenderse nunca como la de una disciplina científica, sino como una curiosa ‘ciencia’ pre-científica.

³⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12, p. 79

³⁸ Justamente el parágrafo 10 de *Ser y Tiempo* deslinda a la analítica existencial de la antropología, la biología y la psicología (entendidas como disciplinas científicas).

³⁹ También Husserl se pregunta por el fundamento necesario para que dicho contexto sea posible: «A la esencia de la ciencia, pertenece, por tanto, *como también dice Husserl*, la unidad de un contexto de fundamentación de oraciones verdaderas»(Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 10, p. 59)

La sola idea de una «ciencia ateorética» es ya de por sí una contradicción, ya que tanto las «ciencias científicas» (es decir, *ciencias* en su connotación tradicional), como la ciencia trascendental de Husserl parten de una base teórica, es decir, hacen uso de un fundamento que se conforma teóricamente y es a partir de él que se explica el mundo. Por su parte, la cebolla heideggeriana invierte este proceso al cambiar de lugar las capas. Heidegger apuesta por una *intuición comprendedora*, la cual posibilitaría cualquier tipo de conocimiento teórico cognoscitivo (cf. parágrafo 13 de *Ser y tiempo*). Esta intuición no debe ser pensada sólo como una intuición de objetos, sino, siguiendo los pasos de Husserl, como una intuición del entendimiento mismo. Sin embargo, sí requiere suspender la primacía de la actitud teorética y poner entre paréntesis el ideal de las ciencias físico-matemáticas; es decir, dejar de lado la idea de que es necesaria una base teórica como trampolín o puerta de acceso para explicar tanto el mundo como a nosotros mismos.

Lo que está en juego aquí es la transposición de la máxima más socorrida de la modernidad filosófica: el *cogito ergo sum*⁴⁰. Recordemos que, después de la operación brutalmente escéptica llevada a cabo por Descartes, encaminada a derribar todo cimiento de los edificios del conocimiento, queda tan sólo la certeza indubitable de su propia existencia: «¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo o meramente si pienso algo, es porque yo soy»⁴¹. No sólo descubre la necesidad, *clara y distinta*, de la existencia de aquel que piensa, sino la evidente prueba de ello: el pensar, en forma de duda. De ahí que *porque* yo pienso, entonces yo existo. No se trata de una causalidad cronológica, sino de un *modus* lógico: si pienso *entonces* existo (y dado que una

⁴⁰ Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, Meditación 2ª, pp. 23-24.

⁴¹ *ibid*, Meditación 2ª, p. 24

premisa negativa «si no pienso» se da necesariamente en forma de pensamiento, hemos de descartarla o entrar en el incómodo mundo de las paradojas).

Hay dos cosas que hemos de conservar de la sorprendente y arriesgada *Destruktion* cartesiana. Por un lado la noción de que el antecedente del condicional es una auto reflexión y que sólo a partir de esta reflexión se nos asegura la existencia; y por otro, que *el punto de apoyo firme e inmóvil, como el que pedía Arquímedes para mover la tierra de lugar*, es un yo ideal, es decir, es un ego que se autofundamenta sin la necesidad de un ‘mundo’. Este último, de hecho, se irá construyendo a partir del *ego cogito*.

Heidegger, por su lado, piensa que la existencia precede a la reflexión. Puede que en principio esta inversión no parezca una jugada muy revolucionaria: después de todo, si pensamos el *modus* del *cogito* con cierto rigor lógico, la relación necesaria va de la existencia a la reflexión; es decir, es suficiente que algo piense para que exista (o sea, hay o puede haber cosas existentes que no piensan), pero es necesario que algo exista para que piense (no hay tal cosa que piense y no exista) y, puesto que el ser humano piensa, su existencia está asegurada de antemano. Esto es limitándonos al ser humano, que es quien podemos constatar que piensa, el condicional puede leerse para cualquier lado: digamos que, *en los hechos*, los seres humanos existen porque piensan, pero también piensan porque existen. La cuestión, pues, no radica en que los hechos se sigan o no de estas proposiciones, sino en qué sentido una fundamenta a la otra. Después de todo, ¿a qué nos estamos refiriendo con este *pensar*⁴²? ¿Qué se requiere para llegar a pensar?

⁴² Utilizo «pensar» no con la connotación que Heidegger le dará más adelante (Cf. por ejemplo, Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*. tr. Raúl Gabás, Trotta, Madrid, 2005), sino en su sentido más tradicional y cartesiano de reflexión acerca de intuiciones. El sentido heideggeriano de pensar no es sencillo de comprender en la medida en que justamente se aleja de su acepción común. Para un mejor acercamiento al tema cf. A. Constante, op. cit.; obra que da luz extensa sobre este tan particular *pensar* heideggeriano.

Este pensar se trata, en este caso, de una reflexión en forma de duda. Pero esta duda no surge simplemente de la nada, como un punto que por generación espontánea se aparezca en el vacío. La misma descripción que hace Descartes de su camino hasta el ego ilumina por sí sola esta idea: «me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones»⁴³. El camino a la duda es la destrucción tanto de las opiniones aprendidas de otros estudiosos, como de *todo lo verdadero aprendido por los sentidos*. El proceso de reflexión requiere de un *algo* que ha sido vivido de diversas maneras (aprendido, percibido, etcétera), justamente porque si no existiera ese *algo* no habría nada que destruir. Descartes ya se encuentra en un complejo plexo de cosas y significados, que aunque no son necesariamente conscientes siempre están ahí, ¿y cómo se da todo esto si no es en la forma de existir? Es, de hecho, cuando los hace plenamente conscientes, cuando fija su vista detenidamente en ellos que puede dudar de ellos: en su cotidianidad Descartes se sienta frente al fuego para recibir calor, y en ese momento el fuego no tiene la forma de una substancia separada de él, el fuego simplemente está ahí con cierta utilidad que permanece incuestionada, que forma parte de una normalidad (la pregunta de qué es el fuego ni siquiera ha surgido). El fuego está ahí en principio en una forma distinta. Y sólo porque tiene esta forma es que luego puede volverse, mirándolo fijamente, un *objeto* de duda, una cosa substancial o una *res extensa* de la cual podemos dudar, una “existencia” a desechar. El *ego cogito* es una construcción que se pretende, como hemos mencionado, ideal y separada del mundo, pero la construcción de esta idealidad se ha formado a partir de la destrucción de un mundo dado de antemano.

Vemos entonces que esa reflexión como punto de partida que exige Descartes es un trampolín que está construido necesariamente sobre una base de vivencias fácticas previas. Dicha

⁴³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit., p. 17

reflexión no pertenece al ámbito de la donación inmediata de la conciencia, pues vemos, aunque aún de manera superficial, que tiene un carácter derivado. Por el contrario, la existencia, pensada en un sentido cotidiano y vivencial, es lo originario para Heidegger. Pero esto originario no es sólo una relatoría de nuestro acontecer cotidiano sin más, sino una mirada a lo estructural de esta facticidad.

De ahí que Heidegger deseche lo teórico como tarea fundamental de la investigación sobre la existencia. La tarea ya había sido dictada, efectivamente, por Husserl: investigar cómo se manifiesta originariamente el ámbito de las vivencias inmediatas. Pero, a diferencia de Husserl, Heidegger evita lo teórico como fundamento⁴⁴. Ello no quiere decir sin más que Heidegger lo deseche, es decir, no evita hablar acerca de la teoría o llevar a cabo un acercamiento teórico de la facticidad. Después de todo, la forma del texto filosófico es canónicamente teórica, y *Ser y tiempo* no es una excepción⁴⁵. Es decir, que la existencia preceda a la teoría no implica que la vida no pueda ser teorizada. Más bien se trata de darle su lugar a lo ateorético justamente como punto de partida de toda investigación teórica y, de hecho, de toda forma de expresión del ser. El acercamiento teórico es lo que Heidegger llama un modo de *curarse de*, es decir, uno de muchos modos de *estar en un mundo*, que tiene la particular forma de comprender a éste como un detenerse y fijarse en el ente como una cosa determinada (este *fijarse* juega el doble sentido de fijar la vista, es decir, concentrarse en un objeto, y de, en este mismo proceso, fijar al ente *como* un particular objeto), y en este sentido,

⁴⁴ Es decir, cambia el proceso [*Vorgang*] de reflexión de un Yo trascendental que permite conocer el mundo [como *Lebenswelt*] (Cf. Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 41), por una investigación sobre un evento [*Ereignis*] entre-formado por el mundo [como *Umwelt*] y el Dasein, en donde ninguno de los dos puede ser comprendido como entidad separada de la otra.

⁴⁵ Es interesante cómo los textos de Heidegger se alejan posteriormente cada vez más de este canon, acercándose a una expresión más bien poética del ser, adaptando su filosofía teórica acerca de lo fáctico a una forma de expresión más coherente con su contenido.

distanciarse de él. El fuego, que no era ajeno para Descartes, que jugaba un papel de utilidad cotidiana no pensada -unido siempre a, digamos, un papel de resguardo, calor y un sinfín de significados no expresados-, que *estaba ahí* (“cabe”), se convierte, se *fija* como un objeto independiente y se le otorga una permanencia; y es a partir de ahí analizable, medible y cuestionable: nos “demoramos cabe” él. Y es

sobre la base de esta forma de ser relativamente al mundo, que permite que los entes que hacen frente dentro del mundo hagan frente no más que en su puro *aspecto* (eidos), y *como* modo de esta forma de ver, es posible dirigir la vista de una manera expresa, a aquello que así hace frente⁴⁶.

Es a partir de esta *percepción*, basada en un estar de antemano, sobre lo que construimos el conocimiento teórico. No se trata sin embargo de una operación, distinta a la original, que nos permita deshacernos de ese primer estar práctico, sino de una operación subordinada a éste. Dice Heidegger al respecto: «En el “mero” saber de una “relación de ser” de los entes, en el “sólo” representársela, en el pensar “simplemente” en ella, no soy menos cabe los entes ahí fuera en el mundo, que en un acto de aprehensión *original*»⁴⁷. La idea que subyace a esto es fundamental, tanto para entender la filosofía de Heidegger como en el sentido de que es un fundamento inamovible: la existencia es *siempre* cabe un mundo, y este es un axioma heideggeriano ineludible (que da pie a toda futura hermenéutica). Axioma que, a diferencia de los que nos hemos referido con anterioridad, es transparente en la medida en que *mundo* sólo se entiende como una estructura, cuyos contenidos y forma de aproximación a ellos es siempre diversa.

⁴⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 13, p. 74

⁴⁷ *ibid*, § 13, p. 75

Sin embargo, el carácter más bien intuitivo, inmediato y ateórico de esta postura dificulta acercarse a ella por medio de una metodología tradicional. La vivencia inmediata del mundo es siempre experimentada. Dado su carácter intuitivo esto no debe sorprendernos; sin embargo, dado su mismo carácter intuitivo, no es sencillo hablar de ella. Es una senda desconocida para ser pensada, y el acercamiento debe ser cauteloso: no es posible entrar de lleno y disparar definiciones, incluso el mero concepto de definición se vuelve complejo. Quiero decir con ello que definir no es comprender. Heidegger está muy consciente de ello, cuando dice en el *Informe Natorp* que

no se trata de definir en detalle las estructuras del objeto «vida fáctica», ni de aprehenderlas en sus articulaciones constitutivas; más bien, la simple enumeración de los elementos constitutivos más importantes de la facticidad permitirá fijar la mirada sobre lo que se pretende dar a entender con este término y convertirlo así en presupuesto de la investigación concreta⁴⁸.

La ciencia originaria pre-teórica no es un conocimiento fundado, sino fundante; esto es, se refiere a una investigación comprendedora de la actitud comprendedora. Por ejemplo, el interés (cabe aclarar, ontológico) de Heidegger por la ética aristotélica le llama la atención en la medida en que incorpora el saber práctico que encierra la *phrónesis*, contrarrestando con ello lo teórico; pero no le interesa la filosofía aristotélica simplemente como una concepción dada del mundo. “Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológica-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica”⁴⁹. El que la vida fáctica se convierta en un problema fundamental define el principio de la originalidad de la propuesta

⁴⁸ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 34

⁴⁹ Vitta (GA 16) en Martin Heidegger, *ibid*, prólogo, p. 13

heideggeriana y el divorcio con la primacía de la teoría. Una vez aclarado lo anterior, hemos de insistir en la actitud comprendedora de la vida fáctica, ahora a partir de sus estructuras ontológicas.

II.2.3 Hermenéutica y fenomenología.

Heidegger lleva al extremo el eslogan husserliano de “a las cosas mismas”⁵⁰. Es preciso resaltar la coherencia de la *corrección* que Heidegger lleva a cabo en este sentido: si la finalidad radica en investigar las vivencias del mundo circundante, dicha esfera debe ser abierta con la forma de la vivencia misma. Es decir, un pensamiento del tipo de la reflexión trascendental no es parte de la originalidad de la vivencia, es ya otra cosa, algo que se forma sobre ella; y por ello la ciencia originaria no puede ser accesible en ningún modo teórico, ni pretrascendental ni trascendental, sino tan sólo hermenéuticamente⁵¹. De ahí que Xolocotzi defina esta nueva ciencia como *ciencia hermenéutica preteórica*, para distinguirla de la *ciencia trascendental teórico cognoscitiva* de Husserl. En donde la vivencia inmediata y circundante debe ser investigada en su misma experiencia y que Heidegger «contrapone sistemáticamente a los diferentes mecanismos de objetivación que aplica, por ejemplo, la conciencia husserliana a la hora de aplicar la reducción eidética»⁵².

Pero no debemos entender a la hermenéutica como un método, dado que no es algo que simplemente se aplica. Heidegger la define en su *Introducción a la filosofía* como *el modo de acceder, plantear, cuestionar y explicar la facticidad*⁵³. Detengámonos en esta frase para

⁵⁰ Cf. A. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y Fenomenología*, 1ª ed, UIA, México, 2002, pp. 31-67, para la discusión entre Zirión y Xolocotzi acerca de la importancia de esto para con la fenomenología.

⁵¹ Del verbo griego ερμηνεύειν: dar noticia

⁵² Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., nota 17, p. 95

⁵³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 27

calibrar la importancia del carácter hermenéutico. Hemos de entender a la facticidad [*Faktizität*] como nuestro «estado de yecto», «nuestro propio existir o estar aquí»⁵⁴, la *efectividad de la existencia*⁵⁵. Es decir, nuestra existencia en su estado más puro, en su estado originario de apertura. Entonces la hermenéutica no puede ser un método, sino un estado, de hecho el único estado posible de experimentación del mundo y, por ende, de descripción del mundo. Tiene un carácter prescriptivo y redondo. De ahí que la investigación heideggeriana no pueda comenzar de cero:

(...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que ya no puede ser enteramente erradicado⁵⁶

Ya en su segundo curso como docente, Heidegger se refiere a la filosofía como *fenomenología hermenéutica*⁵⁷, y más tarde, en 1922, como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*⁵⁸. Es interesante cómo *hermenéutica* reemplaza a *fenomenología* como palabra antecedente: no se trata ya de la metodología del interpretar, ¡sino del interpretar mismo! La mutación que llevan a cabo estos términos no es desdeñable, relata el desarrollo necesario para llegar a la concepción de ontología tan necesaria para Heidegger. Su texto de 1923, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* tiene desde el título del texto una autoevidente relación de identidad entre ambos términos. A pesar de que términos como *fenomenología* o *hermenéutica* sean usados por Heidegger cada vez en menor medida, no se debe a que las

⁵⁴ *ibid*, p. 26

⁵⁵ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, tr. Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 40

⁵⁶ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 49

⁵⁷ GA 56/57, en Angel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., p. 48

⁵⁸ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 47

ideas que engloban desaparezcan, sino que se funden⁵⁹. Al final del periodo que nos concierne, la *ontología*, entendida como «ciencia del ser de los entes»⁶⁰, englobará una postura de acercamiento al ser como punto de partida necesario tanto hermenéutica como fenomenológicamente. Postura que, aunque anclada de forma inevitable a una tradición, «no precisa ornamento de una concepción del mundo, ni debe preocuparse precipitadamente por saber si no-llega-demasiado-tarde-a y por si todavía-puede-seguir-el-ritmo-de la vorágine del presente...»⁶¹.

Dado que, si seguimos la anterior idea, nuestra única forma de acceder al mundo es como un modo hermenéutico, y esto quiere decir que siempre estamos, de una u otra forma, interpretando, hemos de pensar los objetos como objetos que están siendo interpretados, y nunca como objetos en el sentido absoluto que se ha expuesto en el primer capítulo. Y ello quiere decir que los objetos no pueden ser pensados como una especie de recipiente vacío que en algún momento llenamos con cierta *presentación*, sino como recipientes siempre llenos de significado. No será, por supuesto, un significado inmutable, pero será siempre un significado. Esto es, el significado es inmediato, y lo mediato sólo vendrá después y, por ende, basado en la vivencia fáctica:

⁵⁹ Xolocotzi niega que exista una ruptura con estos términos. E indica que Heidegger deja de pensar al ser y al ente como una diferencia que se opone, inaugurando su pensar *ontohistórico* (Cf. Plática de Ángel Xolocotzi del 08/octubre/08, llevada a cabo en el seminario, coordinado por el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM) justamente al pensar la relación de éstos como una co-pertenencia (lo cual permite una circularidad hermenéutica todavía más radical). La pregunta, me parece, permanece abierta, como bien señala R. Horneffer (Cf. R. Horneffer, “Reseña de «Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo» de Angel Xolocotzi”, *Signos Filosóficos*, enero-junio, año/vol. VIII, num. 015, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 189-193).

⁶⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 7, p. 48. Aunque A. Constante hace bien en recordarnos que en la *Introducción a la metafísica* Heidegger dice que «sería conveniente, en lo futuro, a los nombres ‘ontología’ y ‘ontológico’» (Alberto Constante, op. cit., nota 10, p. 28).

⁶¹ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 46

Los objetos están presentes en tanto que provistos de *significado*, y sólo después de producirse el encuentro fáctico con el mundo (del significado) se puede hablar del sentido meramente real y cósmico que adquiere la objetualidad en función de un ejercicio de abstracción teórica que obedece a un tipo de orientación y jerarquización muy concreto⁶².

Lo anterior implica que no puede haber tal cosa como una percepción pura, y toda exégesis ontológica no puede sino *preguntarle por su ser a entes ya «abiertos» previamente*⁶³. La percepción no es sin significación. Desde la temprana cátedra de 1919 -en que, cabe decirlo, el mundo ya *munde*-, la *Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, ya hay una visión claramente hermenéutica de los objetos:

Este mundo que nos rodea... no consiste en cosas con un determinado contenido de significación, en objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de la captación de la cosa desnuda

Pero esta significatividad no debe entenderse como si ya cargáramos con una *definición de diccionario* en una especie de subconsciente. El “significado”, entendido de esta manera, es muy posterior a la significatividad a la que nos referimos, y funciona sólo si nos hemos detenido ya en los entes en su forma de *cosa* aislada e independiente. Aludimos más bien a la forma como nos relacionamos con los entes de manera inmediata, antes de ser cosas, esto es, como *útiles*⁶⁴.

⁶² *ibid*, p. 37

⁶³ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 29, p. 157

⁶⁴ La comprensión y la interpretación están directamente relacionados con lo *Zuhanden* y lo *Vorhanden*. Dada la extensión temática de esta tesis, no es posible tratar con dichos conceptos críticamente. Remito, de cualquier forma, a los párrafos 19 al 22 y 32 al 33 de *Ser y Tiempo* para una comprensión más completa.

En nuestro uso cotidiano interpretamos un ente como, digamos, una puerta; de alguna manera recortamos a ese ente *como* aquello que usamos para entrar y salir, para resguardarnos, etcétera; esta interpretación de un ente como-puerta es el desarrollo de una comprensión que remite a una significatividad mucho más amplia: dicha puerta está inmersa, aunque no expresamente, en una totalidad que engloba una precomprensión del espacio⁶⁵, de la intimidad, de las divisiones físicas, de lo sólido, y muchos más etcéteras que están correlacionados con la significatividad de *puerta*.

En su inmediatez, antes de ser una cosa-puerta, este ente es lo que Heidegger llama un ente “a la mano” [*Zuhanden*], un algo que sirve para entrar y salir. Pero esta *utilidad* no es por sí sola, está siempre *definida* por una red co-significante de otros útiles como las bisagras, el marco o una habitación, sin los cuales no adquiere sentido. El ente útil comprendido como puerta guarda conformidad, por ejemplo, con el ente útil comprendido como picaporte. Y aquí la palabra *conformidad* da justo en el blanco, pues la puerta se con-forma, es decir, obtiene su significado, es conforme el picaporte en un sentido bidireccional; o más bien multidireccional, ya que una puerta como útil es con-formada dentro de una totalidad que puede y de hecho incluye muchos útiles, y no sólo un picaporte. El útil no debe entenderse como un objeto funcional separado de otros objetos funcionales, sino como una totalidad con-formada por un número indeterminado de útiles. Y la significatividad, de acuerdo con lo anterior, no puede ser tampoco una *suma* de partes (objetos útiles interactuando de manera independiente, sino un *todo* de relaciones ensambladas originalmente.

De ahí que la interpretación -que no es *conocer* lo comprendido, sino desarrollarlo en sus posibilidades-, no pueda sino estar basada en una comprensión global y no explícita. Es decir,

⁶⁵ *Espacio* no en un sentido físico de medidas calculables, sino relacionado al concepto de mundo.

hay ya una estructura articulándose⁶⁶ que hace a este ente como-puerta significativo e interpretable; en esa estructura pueden estar otros entes *como-bisagras, como-piso, como-seguridad*; y hago hincapié en el hecho de que no estamos diciendo con ello que se tenga un *conocimiento* técnico del funcionamiento de las bisagras, o de la futilidad o imposibilidad arquitectónica de la inexistencia del piso para la instalación de las puertas, o de la importancia de la privacidad física para las actuales determinaciones psicoanalíticas de sanidad mental. Y sin embargo, la puerta no será puerta por sí sola. Insistimos: toda percepción⁶⁷ de pretensiones puristas requiere, inevitablemente, ya una serie de co-estructuras co-significativas, requiere de lo que Heidegger llama *comprensión* [*Verstehen*].

Rudolf Bultmann define a la concepción de esta estructura previa de la siguiente manera: «la comprensión humana se guía por una comprensión previa que surge de la situación existencial en cada caso y que define el marco temático y la amplitud de validez de cualquier tentativa de interpretación»⁶⁸. El comprender toma el papel, al mismo tiempo, de límite y de fundamento, puesto que toda interpretación que hagamos del mundo, y con ello queremos decir toda forma de acceder a él, incluido el *intelligere* teórico, está fundada en esta precomprensión. A entender de Heidegger, tanto el pensar entendido como *dianoein*⁶⁹ e incluso la intuición de esencias (de la fenomenología) es posible sobre el comprender⁷⁰. Éste mantiene las relaciones significativas en un previo estado de abierto.

⁶⁶ Una estructura articulándose, me parece, y no articulada.

⁶⁷ Encontramos un claro ejemplo de esto en el párrafo 34 de *El ser y el tiempo*, op. cit., donde Heidegger apunta que normalmente no oímos *ruidos ni complejos de sonidos* (en este sentido abstracto). Prácticamente todo lo que escuchamos es significativo: una alarma de auto, el sonido de la lluvia sobre una lámina, un camión a medianoche, el quebrarse de un hielo al tocar el agua. Es necesaria una *actitud artificial y complicada para "oír" un "puro ruido"*.

⁶⁸ En Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Angela Ackermann Pilarí, Herder, Barcelona, 2002, p. 139

⁶⁹ El «pensar» como forma derivada de llevar a cabo el *noein, intellectus* (Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 21, 111)

⁷⁰ *ibid*, § 31, p. 165

Este comprender cómo estamos en un mundo -el *como* [*das Wie*] del conocer, aunque no cerrado a una simple epistemología- toma el lugar, en orden de importancia y de acuerdo a la herencia fenomenológica, del comprender qué conocemos [*das Was*]. Esto es, toda conceptualización, incluida la presente, en donde se moverían la teoría y cualquier pretensión de objetividad -aquello que Heidegger llama «horizonte de la mirada» [*Sichtweite*⁷¹, y más tarde *Vorgriff*]-, está delimitada por dos puntos. En principio, por un horizonte dado previamente [*Blickstand*, más tarde *Vorhabe*], es decir, un punto de vista ya «abierto» de las cosas como cosas entre sí, lo que Heidegger llama conformidad de la totalidad, de una «totalidad» congruente que hemos caracterizado como significatividad; además, de una interpretación que determina el objeto «como-algo» [*als-was*], y el «hacia-dónde» [*worauf/woraufhin*], es decir, la intencionalidad. Estas limitantes no imposibilitan ni obstaculizan el ejercicio de la teoría, pero funcionan como puntos de los cuales no es posible salir al llevarla a cabo. La moraleja es simple: la vida sólo es un *qué* porque ya ha sido un *cómo*.

Pero el concepto del comprender no se agota en lo anterior. Hemos explicado en qué sentido es límite, pero hemos de entender ahora por qué este límite no debe ser caracterizado de forma negativa.

El problema de hablar de la pre-comprensión es que lo hacemos siempre desde una interpretación posterior a ella⁷². Esto es inevitable, es nuestra situación hermenéutica, lo cual no es ni malo ni bueno: los problemas de la analítica existencial se sitúan, no digamos más

⁷¹ En Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit.

⁷² Sobre el concepto de habla y su relación con la interpretación de la comprensión y con las proposiciones volveremos en el siguiente subcapítulo.

allá del bien y del mal, sino antes de que pueda hablarse de cualquier tipo de valoración: *son anteriores a toda afirmación sobre corrupción e inocencia*. Esta limitación del comprender no debe ser entendida como algo negativo, dada su anterioridad a toda consideración ética, moral o axiológica.

Hablar siempre desde la pre-comprensión se entiende comúnmente además, más allá de sus consideraciones de valor, como un problema lógico que cae en una horrible paradoja: porque si la interpretación parte desde lo ya interpretado (desde lo *comprendido*) tenemos, aunque tan sólo en apariencia, un círculo vicioso que, como tal, no puede llevar a ningún lado salvo a su misma repetición, obligándonos a buscar desesperadamente la forma de salir de él. Pero Heidegger nos alienta a no entrar en pánico ante esta circularidad, sino a insertarnos en ella de modo justo⁷³: dicho problema es efectivamente un problema si tomamos a lo *ya interpretado* como un fundamento estático, como *el* fundamento. En el caso de Descartes, por ejemplo, todo está sostenido a partir del encuentro de una yoidad, de una sustancia estática afirmada en su enfrentamiento a otra sustancia (*res*). En este caso, el fundamento es un estar⁷⁴ estático. La investigación heideggeriana apuesta en cambio, no por la búsqueda de un fundamento, sino por una mirada a la transparencia de todo *fundamentar*.

Haremos uso de una analogía lingüística para desarrollar este punto: en el idioma alemán existen dos verbos distintos, *setzen* y *sitzen*, para distinguir una importante diferencia que en el español sólo se aclara mediante la conjugación del verbo *sentar*: estos verbos significan sentarse y estar sentado, respectivamente. Mientras que *sitzen* mienta una posición espacial

⁷³ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 32, p. 71, en donde Heidegger comenta, aunque mucho más brevemente de lo que quisiéramos, este círculo hermenéutico.

⁷⁴ En el idioma español, esta analogía lingüística es mucho más digerible. En alemán -como en inglés- por el contrario, el verbo *sein* es equivalente tanto a *estar* como a *ser*.

pasiva determinada (funcionando como un dativo), *setzen* se refiere al movimiento que lleva a esta posición determinada (funcionando como un acusativo). Ahora bien, el problema de la circularidad deja de ser un problema si dejamos de entender a lo *ya interpretado* de la frase circular como un *sitzen*, y comenzamos a entenderlo con la forma de un *setzen*. Esto es, una de las características esenciales del Dasein es que no es un fundamento de esta manera estática y efectiva; sino que es un estar-fundamentando, un estar-interpretando, un movimiento, en fin, un *ser* en y no un *estar*. En este sentido, el Dasein, a pesar de *estar* siempre en un mundo ya repleto de interpretaciones, *es* también siempre comprendiendo y es justamente por ello que *está* siempre en un mundo ya repleto de interpretaciones: en resumidas cuentas, el único “fundamento” es un estar fundamentando. Un fundamentar activo.

Si comprendemos lo anterior no rompemos el círculo (del comprender), y por el contrario, podemos verlo sin pánico en su perfecta redondez:

No se trata de ajustar el comprender y la interpretación a un determinado ideal del conocimiento, que no es él mismo sino una variedad del comprender (...) El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo⁷⁵.

El gran *axioma* que se desprende de esto es que no importa si llevamos a cabo un discurso teórico acerca de la necesidad de los existencialistas ontológicos de Martin Heidegger o sobre la concepción del absoluto hegeliano, o si platicamos acerca del clima o sólo miramos pasiva y morbosamente un programa intrascendente por televisión, siempre, siempre, estamos comprendiendo. Ser es, para nosotros, comprender.

⁷⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 32, p. 171

II.3 Fenómeno y verdad.

II.3.1 Fenómeno heideggeriano: *αποφαινεσθαι τα φαινομενα*.

La interpretación que Heidegger hace del fenómeno, de la fenomenología y de su importancia para enfrentar una posible respuesta a la pregunta por la verdad (y, más importante, pero no tan lejano, a la pregunta por el ser), está mediada por la herencia de Husserl, pero también está especialmente fijada por una penetrante lectura de Aristóteles. Después de todo es el trabajo de Brentano -del cual fue pupilo Husserl- *El múltiple significado del ente en Aristóteles* lo que motiva a Heidegger a la pregunta por el ser, según él mismo⁷⁶. La influencia es tal que el Heidegger de los cincuenta recomienda a sus alumnos posponer sus lecturas de Nietzsche, para primero estudiar *unos 10 o 15 años* a Aristóteles. De ahí que la definición formal de la fenomenología en *Ser y Tiempo* esté expresada, no por una proposición escuálida del tipo que hemos revisado en el primer capítulo, sino como una más bien problemática y abierta sentencia de caracteres griegos⁷⁷.

Hemos dicho que es complejo hablar de lo pre-comprendido porque siempre lo hacemos desde una interpretación determinada. El hecho de que estemos inevitablemente inmersos, *yectos* siempre en una comprensión del mundo, es decir, en un ser comprendiendo, implica a

⁷⁶ Plática de Ángel Xolocotzi del 23/abril/08, llevada a cabo en el seminario sobre la fenomenología de *Ser y tiempo*, coordinado por el Dr. Carlos Oliva Mendoza, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Heidegger lee a Brentano en 1907. Según Sheehan, es justamente la reinterpretación de Aristóteles llevada a cabo por Heidegger la base del distanciamiento entre éste y Husserl (cf. Thomas J. Sheehan, *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*, Philosophy Today, volume XIX, n. 2/4, 1975). Tampoco hemos de olvidar la honda importancia de Kant al respecto: tanto por su copernicana previsión -paso evidentemente necesario para pensar al Dasein-, como por su concepto de fenómeno, que actúa como precomprensión antitética del *verdadero* fenómeno heideggeriano.

⁷⁷ Sobre la influencia del pensamiento griego para con la filosofía de Heidegger Cf. Hans Georg Gadamer, "Los griegos", op.cit. y Gadamer, "Heidegger y los griegos", op.cit.; y los comentarios en *supra* I.2

su vez que hablemos de ese mundo desde una *interpretación* [*Auslegung*], también determinada en cada caso. En la interpretación nos apropiamos de lo comprendido, desarrollamos y hacemos expresa la articulación de lo comprendido. Cuando decimos que la hacemos expresa, no estamos apelando todavía a la formación de proposiciones o tesis sobre los entes, más bien decimos que la interpretación *responde* a la pregunta (no expresada lingüísticamente) de qué es un ente, y que dicha respuesta tiene la forma del *como*⁷⁸. La interpretación, por ejemplo, del ente-picaporte consistiría en que es un ente *para* abrir una habitación, y ese *para* conlleva ya la comprensión de que está con-formado por el ente-habitación, el ente-puerta, etcétera; es decir, la interpretación hace un uso ya expreso de la articulación significativa. Un ente útil determinado es *interpretado como* picaporte, o *como* puerta. Es imperativo recordar que no estamos trazando una escalera cronológica, y que no tenemos una comprensión y luego, en un segundo momento, una interpretación. Se trata, de nuevo, de capas de cebolla sincrónicas que sólo en un análisis ontológico (esto es, en una *lógica del ser*) adquieren prioridad en el sentido ya expuesto de ser unas esenciales para otras.

Si los entes son, como hemos dicho, en su forma inmediata e implícita interpretados *como-algo*, nuestro acercamiento a ellos está determinado por esta estructura. Es decir, los entes *son como* se muestran (lo que el ente *es* radica justamente en su forma de *ser*) y es sólo de manera mediata que podemos *transformarlos* y aprehenderlos como sustancialidades, apariencias o cosas separables de nuestras interpretaciones. Este comprender interpretativo no es silencioso y está expresado como *lógos*.

⁷⁸ Que los entes se presenten siempre como-algo es una idea que se remonta hasta Grecia. En donde, siguiendo la lectura de T. Sheehan, ser (*to on*) siempre mienta un ser-como (*to on hei*) (cf. Thomas J. Sheehan, op. cit., p. 90).

El habla [*Rede*] es la expresión del Dasein en sentido amplio: «La comprensibilidad “encontrándose”⁷⁹ del “ser en el mundo” *se expresa como habla*»⁸⁰. Es la forma estructural que da pie a lo temático, y como tal no debe confundirse con la acepción tradicional del término, esto es, como lenguaje bajo una caracterización que más bien concierne a la lingüística. El lenguaje en este sentido cercano es el lógos en su estado ya expresado ónticamente, como un conjunto de palabras capaz de ser desarticulado. El habla es hablar, sí, pero no sólo eso. El sentido amplio al que estamos apelando aquí incluye, por ejemplo, lo no dicho; Heidegger menciona, con la finalidad de acercarnos a este existencial, cómo incluso el callar es una forma de habla. Tomemos como ejemplos simples una conversación en la que se responde a una pregunta de forma afirmativa con, justamente, una ausencia de respuesta fónica (la expresión “el que calla otorga” da cuenta, cotidianamente, de este proceso); o la contemplación, digamos, de un cielo estrellado, en donde sin hacerlo explícito por medio de un juicio, se expresa una significatividad que de hecho puede no alcanzar a plasmarse en proposición alguna.

De ahí que todo hablar, ya pensado como un decir categórico proposicional, como discurso o conversación telefónica, sea a su vez significativo en este sentido. Las palabras de un idioma extraño seguramente no tendrán un *significado de diccionario* para nosotros, pero son ya significativas en la medida en que sabemos que son *palabras que no comprendo* y no meros ruidos⁸¹. E incluso los *ruidos*⁸² más ajenos son significativos y tienen la forma del *como*, y

⁷⁹ Por cuestiones de espacio es imposible desarrollar el existencial del “encontrarse” en esta tesis. La exposición de éste está principalmente contenida en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 29 y 30.

⁸⁰ *ibid*, § 34, p. 180

⁸¹ Dice textualmente Heidegger, al hablar de la verdad en Platón, que *la palabra no es ningún ruido* (Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 10)

⁸² Ver *supra* nota 140

nuestras frases cuando nos topamos con ellos son muy aclaratorias al respecto: “eso suena como una sirena”, “ese parece un gato con pantalones”. La forma de este tipo de frases⁸³ no debe ignorarse, incluso en la academia o en los niveles más teóricos aparecen con una función similar y muy clara al respecto: “no entiendo lo que quieres decir, pero *suenan como* Heidegger”.

Pensar al lógos de forma correcta (esto es, siempre como un *lógos semánticos*) abre un vastísimo panorama al entendimiento. Es fácil ver lo limitante de una, por demás común, traducción del complejo concepto griego de lógos como *razón*. La concepción griega del *Zoon Logon Ejon* [ζωον λογον εχον], no debe ser entendida en su constricción tradicional de *ser viviente racional*, sino como hombre que se manifiesta siempre como habla⁸⁴, no porque la primera acepción sea “falsa”, sino porque *encubre el campo de fenómenos* a los que el Dasein está abierto.

Es por ello que Heidegger retoma de Aristóteles la comprensión del lógos como *apófansis* [αποφανσις]: hacer patente en el habla *aquello* de que se habla. Es decir, en el lógos hay de por medio una intencionalidad esencial de mostrar el ente. La etimología del apofainesthai [αποφαινεσθαι] es considerada en este sentido por la esencial partícula απο -un «permitir ver»-: *dejar que el objeto se «muestre» en sí mismo, a partir de sí mismo en cuanto tal*⁸⁵. Es

⁸³ No debemos perder de vista que estos ejemplos son ónticos, y que harían más feliz a un lingüista que al propio Heidegger: el habla juega el rol de un existenciario, es ontológico y, como tal, previo a toda expresión óntica. Pero no por ello debemos simplemente ignorarlos; después de todo en lo óntico resuena, por necesidad, lo ontológico (cf. *supra* II.2.3).

⁸⁴ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 34, p. 184

⁸⁵ Remito aquí a la particular forma de entender las etimologías, comentada en *infra* III.1.2. La originalidad de dichas traducciones no es compartida por otros estudios. Como ejemplo, baste el botón de la traducción del libro VII-4 de la *Metafísica* de Aristóteles en la edición de Gredos (sin duda una de las más socorridas en español), en donde se entiende lógos como enunciado, quedando la apófansis expresada de la siguiente forma: «Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él» (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., p. 288).

decir, es un hablar que mienta, que se dirige al ente, que tiene como característica esencial mostrar al fenómeno⁸⁶. Dice textualmente Heidegger: “en el habla (...) debe sacarse *lo que se habla de* aquello que se habla”. Hemos de prestar su debida atención a las cursivas, pues la concatenación entre fenómeno y lógos tiene una prioridad ontológica en aquello de que se habla, es decir, el fenómeno.

Éste, a su vez, proviene de la raíces θαινεσθαι, mostrarse; θαινω, sacar a la luz, y θα [θως], luz. El fenómeno heideggeriano se muestra en sí mismo: «el qué del objeto nombrado en el discurso (lógos) y su aspecto (eídos) son en cierta manera, la misma cosa»⁸⁷. La esencia del fenómeno- así de comprometida la idea- se nombra en el habla, porque el fenómeno *por definición* se muestra por sí mismo. Hablar, dicho de otra forma, es señalar al ente que ya de *por sí* está ahí.

La fenomenología es entendida, a partir de lo que hemos revisado, como αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo”⁸⁸. No se trata de un método, ni debe entenderse sin más como «ciencia de los fenómenos» en el sentido de *ciencia científica*, como por ejemplo la biología (ciencia de la vida, o de los seres vivos), dado que esta última lo que hace es mentar a sus objetos *en su respectivo contenido material*. La fenomenología, en cambio, no designa objetos (estudia los fenómenos, pero nunca como *objetos*, sino entes en la modalidad de su ser⁸⁹), ni caracteriza algún contenido

⁸⁶ ¿Podemos apegarnos, entonces, a la concepción kantiana de fenómeno? No, porque Kant todavía piensa al fenómeno como una apariencia, es un «parecer» que puede, en todo caso, volverse explícito, son objetos que se rigen por nuestra representación de las cosas, pero nunca se trata de cosas que se muestran en sí mismas (Cf. Prólogo a la 2ª edición de la Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, op.cit., p. 23).

⁸⁷ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 58

⁸⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 7, p. 45

⁸⁹ Que Heidegger traduce en *Introducción a la metafísica y Mi camino hacia la fenomenología* como *das seiend-Sein*, esto es, el *ser siendo* como se dan los entes.

material de éstos, pues como tal no tiene contenidos definidos: «la palabra [fenomenología] se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse»⁹⁰. Es necesario hacer énfasis en las cursivas de esta frase: mediante la fenomenología se tematizan los entes que ya están mostrándose, en su modo de mostrarse, en lo estructural de su *como*, esto es, en su ser. Y dado que toda aproximación está determinada por el lógos como *deloun* (hacer visible) -sin lógos no hay ser⁹¹- , *la ontología sólo es posible como fenomenología*. Tanto en el “es” explícito como en el como implícito del discurso apofántico, la “mera *naturaleza humana* es fenomenológica”⁹².

II.3.2 Del lógos a la proposición.

Dice Heidegger en el semestre estival de 1925, “(...) primero los fenómenos, luego los conceptos!”⁹³, rechazando la posibilidad de que los fenómenos sean determinados en su disposición para con los conceptos. También en el *Informe Natorp* está claramente expresado que «toda investigación se mueve en un determinado nivel de interpretación de la vida dado con anterioridad y en unos modos de hablar sobre el mundo dados también con anterioridad»⁹⁴. Con esto reforzamos la idea de que el *lógos apofánticos* es uno de los modos de darse el, como hemos visto, vasto *lógos semánticos*. La estructura de este último “no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener-que-habérmelas con algo no hago proposiciones predicativas al respecto”⁹⁵. Pero puedo hacerlas. Es decir, el lógos apofánticos puede expresarse como una proposición acerca de lo percibido, como un hablar categórico

⁹⁰ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 7, p. 45 (los corchetes son míos)

⁹¹ Esto se retomará en el 3er capítulo, cuando se explicita el señalamiento ontológico del Dasein.

⁹² «Mans very nature is phenomenological» (Thomas J. Sheehan, op. cit., p. 90). (las cursivas son mías)

⁹³ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., p. 36

⁹⁴ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 77

⁹⁵ GA 21, p. 244, en Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op.cit., p. 141

que no deja de ser un *decir que muestra el ente* de modo apofántico.

No debemos confundirnos en este punto: el carácter derivado de la proposición⁹⁶ (y de la percepción) no les otorga un estatus negativo; de hecho, es a través del hablar que es posible la entidad entendida como ousía⁹⁷ (ουσία), y como el ente es mantenido en su misma entidad. La permanencia de una determinación específica del ente y, por ende, toda investigación de las ciencias científicas, está sostenida en este hablar:

El percibir tiene la forma de llevarse a cabo del “decir” de algo como algo. Sobre la base de este *interpretar* en el más amplio sentido se convierte el percibir en determinar. Lo percibido y determinado puede expresarse en *proposiciones*, y así enunciado retenerse y conservarse⁹⁸.

Lo negativo viene a cuento cuando pensamos la percepción de una apariencia, o los juicios que hacemos acerca de ella como lo primero, como el fundamento. El problema de la verdad como adaequatio radica aquí en limitar un concepto de suma importancia, como lo es la verdad, a la punta del iceberg, ignorando la amplia base que lo sostiene. Además de que el conocimiento tradicional, al ignorar lo anterior, se acerca al ente como una presencia que está “afuera”, o con la intención pretenciosa -y en nuestro discurso, impensable- de “dejar la esfera interna”, ignorando que la base del percibir implica una especie de “ya estar afuera” de antemano.

Este decir mostrativo puede, por supuesto, ser verdadero o falso como hemos dicho. Pero

⁹⁶ La importancia de la relación entre la proposición y la postura hermenéutica es expresada de forma categórica por Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica* (p. 140): «creemos poder sostener con razón que, en el fondo, la hermenéutica de la facticidad de Heidegger pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición».

⁹⁷ De nuevo, Heidegger está apelando al significado original de ousía en Aristóteles, de «bienes», «posesión», «propiedad», «hacienda»: el *ser-producido*.

⁹⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 13, pp. 74-75

puede ser verdadero o falso en la medida en que es primero un decir mostrativo. Es decir, este hablar que descubre al ente puede convertirse en una proposición con valor de verdad, pero se trata sólo de un determinado «permitir ver», y en esa medida no debemos considerar que la verdad esencial reside ahí. Recordemos que la investigación que nos concierne busca las capas más originales de la cebolla, que sostienen a las demás capas. El *lógos apofántikos* es la mostración del ente en la verdad por medio del *lógos* y puede expresarse en proposiciones verdaderas (o falsas) como, siguiendo nuestro ejemplo del ente-puerta, «La puerta está cerrada» o, yendo más lejos, en una apreciación trabajada teóricamente (una *puertología*, si fuera el caso), pero no es (aún) *la* verdad.

II.3.3 Verdad e *impropiedad*.

Recapitulemos nuestros niveles desde fuera de la cebolla hacia adentro, que es, después de todo, la cronología expositiva que hemos adoptado: la proposición -entendida como *adaequatio*- puede ser verdadera o falsa en un sentido tradicional, y es una forma derivada del *lógos* entendido como *lógos apofántikos*; éste es a su vez una forma de interpretación. La interpretación, sin embargo, está basada en una comprensión hermenéutica, en una significatividad que parte, *en esencia*, del estar fáctico. Nos resulta clara la escalinata ontológica, y sin embargo hemos partido de lo más lejano. El camino que justifica el orden lógico de todo lo anterior, no ha sido ni instantáneo ni autoevidente y ha operado más bien en sentido contrario: lo primero que hemos tratado en este trabajo es la proposición. ¿Pero cuál es la justificación de esto? La respuesta tiene que ver con el círculo hermenéutico.

Dice A. Cisneros en un poema llamado *Poema sobre Jonás y los desaliados* que,

Si los hombres viven en la barriga de una ballena
sólo pueden sentir frío y hablar
de las manadas periódicas de peces y de murallas
oscuras como una boca abierta y de manadas
periódicas de peces y de murallas
oscuras como una boca abierta y sentir mucho frío

A la manera de una caverna platónica, dado nuestro ser hermenéutico, vivimos en una serie de interpretaciones que damos por sentadas (recordemos, *sitzen*) de antemano, y que obstaculizan el pensar otras posibilidades, en la medida en que no esclarecemos su estructura (*setzen*). Heidegger utiliza comúnmente los términos *propio* e *impropio* en *Ser y Tiempo*, pensando en la impropiedad cuando tendemos hacia la opinión común, a las verdades anquilosadas en las que estamos, inevitablemente, inmersos; hacia, digamos, hablar sólo de manadas periódicas de peces, y de murallas oscuras como una boca abierta.

Esto es lo que Heidegger llama *caída*⁹⁹ [*Verfallen*], y debe interpretarse como tal: caer en un mundo, caer en el estómago de una ballena. La misma estructura del comprender hace a la caída algo natural, *es el concepto ontológico de un movimiento*. Por ello no debe tomarse a la caída como algo antinatural o negativo. Dice Heidegger:

En la caída no va ninguna otra cosa que el poder ser en el mundo, bien que en el modo de la impropiedad. El ser ahí sólo *puede caer porque* le va el ser en el mundo encontrándose y comprendiendo. Y a la inversa no es la existencia *propia* nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta¹⁰⁰.

Podemos, a partir de este juego hermenéutico, declarar dos niveles de pre-comprensión, uno óntico y otro ontológico. El primero, comprender un mundo ya interpretado, tendría un

⁹⁹ Sobre el concepto de uno y el de caída, cf. párrafos 27 y 35 al 38 de *Ser y tiempo*, respectivamente.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 38, p. 199

carácter impropio, dado que estaría cerrado a una interpretación dada y determinada de éste. Las posibilidades dentro de este panorama son cerradas, estamos dentro de una situación fáctica determinada y ahí se termina el horizonte, tenemos ante los ojos una neblina de la apariencia, y un olvido de nosotros mismos como seres comprensores. El segundo sentido de pre-comprensión apelaría a un expreso percatarse de nuestro propio ser comprensor, esto es, de las estructuras hermenéuticas bajo las cuales se da el primer sentido de comprensión óntica. Esta auténtica pre-comprensión no está limitada a pensar sólo sobre determinaciones ónticas; dice William Blake que «si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habrá de mostrar al hombre tal cual es: infinito». La infinitud del Dasein, entendido éste como puras posibilidades, se apresa en lo propio, es un «poder ser», expresamente empuñado¹⁰¹.

Pero tampoco debemos pensar a lo propio como algo opuesto a lo impropio. Una vez atravesada la circularidad hermenéutica debemos percatarnos de que no son polos opuestos, de que no es tan simple como un *esto o lo otro*: lo impropio no implica que el Dasein *sólo* comprenda el mundo; el Dasein puede, comprendiendo el mundo, comprenderse a sí mismo verdaderamente: “En el comprender el mundo es siempre co-comprendido el «ser en»; el comprender la existencia en cuanto tal es siempre un comprender el mundo”¹⁰².

De la misma manera, una caracterización de la propiedad y de las estructuras ontológicas que la permiten, no sale de la vida fáctica¹⁰³. Lo fáctico es necesariamente la puerta de acceso de la pre-comprensión ontológica¹⁰⁴, y la vida fáctica «no sólo se aprehende como un

¹⁰¹ *ibid*, § 18, p. 100

¹⁰² *ibid*, § 31, p. 164

¹⁰³ Cf. Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 34: «porque la investigación misma constituye un determinado cómo, una determinada modalidad de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización...»

¹⁰⁴ Aunque es necesario remarcar que lo ontológico no es lógicamente (en el sentido de esencial) dependiente de la vida fáctica.

acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el lenguaje del mundo cada vez que habla consigo misma»¹⁰⁵.

Nuestra misma caída en el mundo nos obliga a comenzar, para hacer este texto coherente con su contenido, con la proposición y la sustancia del capítulo I.

La interpretación de verdad como *adaequatio* en la proposición es un pensamiento impropio, en oposición al de la verdad como *alétheia*. Pero ello no significa que lo propio sea *lo verdadero*. Quiero decir que no debemos caer en una idea de confrontación a la manera de falso-verdadero: sería un error común interpretar, en una lectura rápida de Heidegger, lo propio como verdadero y lo impropio como el ámbito de lo falso¹⁰⁶. Por ejemplo, cuando habla del *verdadero* carácter ontológico al afrontar la muerte, o del *verdadero* aspecto del trato¹⁰⁷.

Una interpretación de este tipo estaría basada en una visión plana de las escaleras de fundamentación que hemos trazado. El hecho de que se *comience*, como hemos dicho, dentro de una interpretación común tradicional de la verdad, no es una contraparte de la exégesis hermenéutica de la existencia, sino una muy coherente disposición de ella, la caída o movimiento de caída es también un elemento constitutivo de la facticidad¹⁰⁸. A. Constante expresa con claridad esta idea de co-existencia de lo aparente y lo ontológico: «El ser es el

¹⁰⁵ *ibid*, p. 40

¹⁰⁶ En esta interpretación cae el texto de Sara Cameron, cuando dice: «El error se vincula a lo que (...) son las formas con que juega la apariencia, a saber: lo *ya allanado*, lo *familiar*, lo *cotidiano*, lo *descubierto* según el *parecer*» (Sara Cameron, *La verdad en Heidegger*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1971, p. 27).

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., p. 42 y pp. 58-59

¹⁰⁸ Heidegger relaciona incluso el fenómeno de la religión como una caída: «el intento de aplicar a la existencia humana el esquema de perfección de la naturaleza celestial no es más que otra expresión de la disposición a caer presa del mundo» (Cf. *ibid*, p. 39).

principio de la filosofía, pero también es presencia y la presencia sólo puede serlo en la medida en que sale a la luz como *alétheia*»¹⁰⁹. Pensar la verdad como *adaequatio* (nuestro *primer* contenido, en un sentido cronológico) es, de una forma sin duda irónica, la prueba de que la esencia de la verdad consiste en algo más allá (nuestra *originaria* estructura): «La esencia de lo sencillo y de lo obvio es que constituye el lugar propiamente dicho de lo abisal del mundo»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Alberto Constante, op. cit., p. 13

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 10b, p. 62

III. ALÉTHEIA

La verdad del ser

«Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del Día (...) Por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda; por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera»¹

Hemos desarrollado ya las herramientas básicas que nos permitirán comprender correctamente la verdad a la que Heidegger apunta. La observación y el análisis de las concepciones tradicionales de verdad llevadas a cabo en el primer capítulo nos ayudarán a comprender este concepto, en la medida en que de él surgen. La pregunta por la fuente ha de correr ahora con la fluidez de nuestro ser hermenéutico, abriendo los horizontes de comprensión hacia lugares que, antes de detenernos en las vicisitudes del segundo capítulo, podrían pasar desapercibidos. La falsa claridad de la apariencia y lo aparente (conceptos cercanos como el juicio, el objeto o la proposición) funcionará ahora como la fuente de luz que alumbra el claroscuro fundamental que es la alétheia. La inserción del lógos deberá hablar con voz propia, y deberá «volverse hacia él mismo y llevar a cabo un *aletheuein* sobre la unidad de su propio proceso *alethéico*»², con la finalidad de *aclerar* la forma de ser más original de la verdad. Lo que significa, sencillamente, volver a pensar el lugar de lo esencial de todas las verdades, ya con el trasfondo de lo que hemos recorrido. Preguntar, pues, de forma hermenéutica por la verdad de los fenómenos y por lo que tiene que estar de fondo

¹ Parménides, *Presocráticos (I)*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008, p. 476; BCG 1043, DK 28 B1

² «Logos must, as it were, turn on itself and carry out an *aletheuein* of the unity of its own *aletheia*-process» (Thomas J. Sheehan, op. cit., p. 9)

para que puedan darse tanto el preguntar como la mostración de los fenómenos mismos. Dicha pregunta nos obliga a dilucidar el papel que juegan el Dasein y los entes dentro de todo ello, evitando caer en la añeja relación de sujeto y objeto.

Se verá también que la verdad no carece de capas de cebolla, que «también el *αληθεες*, lo no oculto, se debe pensar y nombrar en cada grado de un modo o de otro»³. Pues una cosa es la verdad del enunciado, otra la verdad del ente en su estar-descubierto, y otra la verdad más oculta, la apertura [*Erschlossenheit*], que permite la posibilidad de las anteriores.

III.1 Desocultamiento.

III.1.1 Estado de descubierto de los entes.

Que las oraciones sean verdaderas y falsas es algo que no hemos negado, ni podemos negar. No toda frase tiene pretensiones de verdad, por el contrario, éstas suelen delimitarse a las disciplinas asociadas al conocimiento; pero toda frase puede ser puesta en tela de juicio acerca de su valor de verdad. Incluso las frases sin sujeto gramatical, que consisten en la pura enunciación de un verbo, como «llueve», pueden ser puestas en tela de juicio acerca de si son verdaderas. Pero esta última no es simplemente un verbo en un sentido sintáctico pues, como hemos visto, depende de una serie de asociaciones y significaciones que le otorgan su sentido y semántica; dicha frase está asociada, por ejemplo, a un presente, a un cielo nublado, y principalmente a un fenómeno meteorológico: al hecho de que, efectivamente, esté lloviendo. Lo verdadero de las oraciones se encuentra en su correcta adecuación a un estado de hechos, a una serie de entidades. Este es un primer tipo de verdad, la que hemos calificado como *adaequatio* o *verdad tradicional*, aquella con la que nos topamos cotidianamente en nuestro

³ Martin Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, op.cit., p. 184

hacer juicios sobre los entes.

Pero la verdad de esta fina capa de la cebolla depende de la comprobación de la frase misma. A partir de ello, nos preguntamos por la capa que sostiene dicha comprobación con la siguiente, sin duda rimbombante, pregunta: ¿cuál es la verdad de lo verdadero?, y con ello queremos decir: ¿en qué se basa la verdad de la comprobación del juicio? ¿Sobre qué descansa el conocimiento como comprobación de lo ente? La respuesta de Heidegger a estas preguntas también ya la hemos encontrado.

Las palabras de Naphta, nodal e incisivo personaje de *La Montaña Mágica*, en su diálogo⁴ con el humanista Settembrini, defensor del sueño moderno de la razón ilustrada, hacen eco de la importantísima cuestión que hemos tratado en el segundo capítulo:

Querido amigo, el conocimiento puro no existe (...) Vuestra vivencia sin premisa es un mito. Siempre hay una fe, una concepción del mundo, una idea; en una palabra, una voluntad, y atañe a la razón el interpretar y demostrar siempre y en todos los casos⁵.

Aunque Naphta aboga, al decir esto, por la existencia de un trasfondo teológico previo a toda demostración -aspecto del cual no depende nuestra propia interpretación-, expresa perfectamente el rango en que nuestro segundo capítulo se ha movido: la idea de que no existe una mirada con índice cero, la imperante necesidad (no axiológica) de pre-concepciones y estructuras de pre-concepciones que definen nuestro conocimiento. Las primeras, pre-concepciones ya tematizadas del mundo, es decir, determinaciones ópticas,

⁴ Curiosamente Safranski comenta las similitudes entre las discusiones de estos personajes y el debate entre Heidegger y Ernst Cassirer, llevado a cabo en la *Semana Universitaria de Davos* de 1929 (Cf. Rüdiger Safranski, op.cit., p. 224). Settembrini y Naphta (*ese terrorista metafísico*) pretenden dar luz sobre dos *Zeitgeistes*, uno que se niega a aceptar su muerte, otro que declara tempranamente su nacimiento.

⁵ Thomas Mann, *La montaña mágica*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 551

dependerán en cada caso de su contenido, y deberán ser analizadas alrededor de éste y su contexto, en su búsqueda por el conocimiento. La segunda, la pre-comprensión estructural, pregunta por cómo se da el conocimiento óntico. Y, como veremos, tampoco está exenta de niveles.

Hemos declarado que lo ente se muestra en sí mismo por medio del *lógos apofánticos*. Y, ¿qué es este “mostrarse en sí mismo” desde el horizonte al que hemos llegado? Sin duda, no se trata de un aparecer objetual de lo ente, pues hemos descartado tal camino a partir del esclarecimiento de nuestro *ser hermenéutico*, de la *interpretación*, del *comprender* y de la *significatividad*.

Recordemos a Aristóteles cuando dice, estableciendo su famosa tesis sobre la polisemia del verbo ser: «la expresión 'algo que *es*' se dice en muchos sentidos» o bien, «lo que es se dice *tal* en muchos sentidos»⁶. Aristóteles se enfrenta a un problema que parece en principio irresoluble y contradictorio en sí mismo. La forma de este problema la hemos expresado justo al principio del capítulo I, pues, de entrada, nos hemos preguntado: *¿cómo, si es que las concepciones y expresiones de la verdad, de lo verdadero, son y han sido múltiples, es posible una investigación acerca de la verdad?* Aristóteles se enfrenta al mismo dilema al pretender llevar a cabo una ciencia⁷ del ser múltiple, siendo que su propia definición de ciencia depende de un hilo conductor, de una unidad común. Sólo cuando es posible discernir aquello *uno* que une lo múltiple, hay una dirección y no un señalar azaroso. La multiplicidad mencionada está atada a una unidad que es, para Aristóteles, la entidad (*ousía*), la cual juega el papel de *referencia común a algo uno (pròs hén)*⁸.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., 1033a

⁷ De nuevo, no se puede entender *ciencia* en su sentido moderno sino como una investigación, un preguntar.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., IV, 2, pp. 162-163; 1003b 5-6. Están también las determinaciones

Análogamente, el ente en Heidegger, sin llegar todavía a ser objeto, se muestra de diversas formas en el comprender. El hecho de que los entes aún no sean objetos no significa que no puedan ser discernibles en las diferencias de su mostrarse, en sus, como Heidegger las llama, *formas de ser del ente*. Éste distingue entre las distintas formas de mostrarse el ente a la *res*, la cosa, que tiene el modo de ser de algo que está ahí delante [*Vorhanden*] y que puede presentarse como objeto o apariencia; y ser, a partir de ahí, objeto de estudio a teorizar. Y, previo a ésta, el ente se encuentra en el modo de útil *-utensilia et instrumenta-*, una forma de ser del ente [*Zuhanden*] que también ya hemos discutido⁹ en el apartado II.2.3. Cada una de estas formas participa, a su manera, de la verdad entendida como alétheia.

Hemos dicho que los entes se nos muestran [*Aufzeigen*] por medio del lógos. Los entes son descubiertos, participan de un *desocultamiento* (esta es la palabra clave y, como tal, será poco a poco esclarecida). Los entes útiles, los fenómenos de la cotidianidad, están siempre desocultados; ello quiere decir que ya están ahí, *junto con* nosotros, forman parte inherente de nuestro mundo, aunque no de forma necesariamente expresa; pero digamos, en pocas palabras, que ya están ahí. La manija, fije yo los ojos o no en ella, está ahí. Pero no está ahí porque sea un objeto independiente de nuestra interpretación (esto le daría el estatus de cosa

accidentales de la entidad (cantidad, cualidad...); pero éstas son descartadas del estudio ontológico, ya que no dicen *qué es*, sino de qué tamaño, cuándo, dónde, *es* la entidad.

⁹ Existe una tercera forma, que no alcanzaremos a recrear críticamente dada la vasta discusión a la que se presta: el “ser-con” [*Mit-Dasein* o *mitsein*]. Esta última *entidad* es muy particular, pues tiene la forma de ser de la existencia y, por tanto, puede también co-existir. Dasein con Dasein son uno-con-otro [*Miteinander*], en una relación de *mismidad de la tarea*. Es decir, una relación (*Selbigkeit*: que no es lo mismo que igualdad, pues esta última implica al menos dos objetos. La igualdad es la relación entre dos objetos. La mismidad es definida como un *comportamiento* respecto de lo mismo) que convierte al Dasein en relación a otros entes que son del tipo del Dasein. Este concepto es uno de los temas que a Heidegger, me parece, le cuesta más trabajo dilucidar (Cf. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. Cit., § 26; Martín Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 15). Además de que su discusión se presta a una problemática ética, hay mucho que decir alrededor del ser-con, por lo que he decidido dejarlo de lado. Es importante remarcar que, de cualquier forma, lo común que compartimos en este ser-con es el desocultamiento.

en sí descartado en el primer capítulo), sino porque pertenece a nuestra cotidianidad, porque es un ente comprendido con el que interactuamos en su forma de útil. Los entes cosas, como hemos visto, parten igualmente de un ente útil o, en todo caso, siempre de una significatividad; participan, portanto, también de este desocultamiento.

De esta manera, Heidegger distingue¹⁰ que, aunque con sus particularidades, existe una verdad de lo *Vorhanden* y una verdad de lo *Zuhanden*, y que ambas verdades consisten en un desocultamiento (la *unidad* que buscamos) del ente. ¿Quiere decir este estado de desocultamiento de los entes que sabemos *qué* son? ¿Que sabemos que son una manija o una piedra, un pollo o un quark? No, porque aseveraciones de este tipo apelarían al contenido contextual, a una sustancialidad o a una definición de diccionario; no a una visión fenomenológica del ente, sino a una definición teórica, basada en un fundamento o una visión o concepción del mundo. Hemos dicho ya que todo conocimiento de este último tipo *parte* primero de un *lógos apofánticos*, por tanto, buscar en este punto una respuesta que apele a la sustancialidad de un ente no sería más que dar vueltas en un círculo cerrado. No, la verdad del desocultamiento es más bien un saber que los entes *son*, en su *cómo* estructural. No *qué* son de forma determinada, pues ello puede variar en cada caso, sino *cómo es que son*, independientemente de sus contenidos, y ello quiere decir, *cómo es que llegan ser*, más allá de lo *que* (además) sean en determinados contextos. Que los entes se muestren en sí mismos significa: que podemos dilucidar su *estar siendo*¹¹.

Lo que las cosas son en su sentido óntico no corresponde tampoco a un tipo de verdad

¹⁰ Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 14, p. 121

¹¹ No la presencia, que es lo ente, sino *el presenciar de lo presente* [Anwesen des Anwesenden] (Martin Heidegger, “De un diálogo del habla”, op. cit., p. 92)]. El ser entendido como verbo activo, como *setzen*, *la acción del ente*].

estática, sino algo con toda claridad mutable: un mingitorio ha sido un útil masivo e indiferente, así como una obra de arte de tal importancia que remite a un cambio en las perspectivas sobre la esencia misma del arte. Desde una perspectiva simple se trata de «la misma cosa», pero de una fenomenología tan diversa que sin duda erraríamos al referirnos a ello como «lo mismo». El mingitorio (*Fountain*) de Duchamp, por ejemplo (aunque esto es sin duda difícil de ejemplificar), *no es* el mingitorio del baño de la Facultad de de Filosofía y Letras de la UNAM; aunque sean “la misma cosa,” vistos desde un espectro visual o físico. Desde la perspectiva de Heidegger, si es verdad o no que ello sea un mingitorio es derivado; lo que es esencialmente verdadero, es de qué forma ese mingitorio puede *mostrarse, llamarse* o ser *descubierto* como tal. Y si hipotéticamente desapareciera todo registro de estos entes, si se *ocultaran*, para ser posteriormente encontrados, o *desocultados*, es probable que ese mismo ente -cuya identidad queda delimitada por su ser vista, también, bajo un espectro físico- *fuera* otra cosa. Lo que permanece, lo que se cumple en todos sus casos, es que dicho ente *es*¹². De ahí la radical importancia de la pregunta por el ser de los entes, por su hacerse manifiestos, independientemente de la diversidad de su forma de ser. El ente, considerado en su modo de estar desocultado [ὄν οὐ ἀληθές], es el ente mismo en el modo de su ser mentado en el desocultamiento.

Pensemos una vez más lo anterior con una analogía del cine¹³, no como industria ni proceso, sino mediante una mirada técnica: el cine es, en favor de esta analogía, simplemente un haz de luz proyectándose en una superficie. Todo cine es posible porque hay una apertura de luz:

¹² Se entiende entonces que la pregunta por el ser sea específicamente, *por definición*, tarea de la ontología. También Aristóteles marca esta diferenciación entre la ontología y las ciencias particulares, «todas las cuales, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es» (Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., VI, 1; 1025b 7-10).

¹³ Tanto este ejemplo como el del mingitorio deben entenderse justamente como lo que son: ejemplificaciones que intentan acercarnos a una idea difícil de expresar, pero basadas en situaciones ópticas, y por tanto, insuficientes.

una proyección. Dicha proyección, jugando con las palabras, es un proyecto, y con ello queremos decir que no está delimitado: puede ser la última película de Batman, un documental, ya sea de la vida sexual de las cebras o acerca de la problemática semiótica que presentan los ornitorrincos, o unas vacaciones familiares. Las cebras, Batman y el ornitorrinco se evidencian en la superficie, así como los entes se muestran por medio del lógos en forma de juicios; pero han llegado a ser expresos en la pantalla *porque* hay una apertura de luz. De igual forma, «en el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes»¹⁴. La analogía nos viene bien, ya que el ornitorrinco no *es* sólo en la pantalla, sino que ya viene siendo (digamos, todo a lo largo del haz de luz) desde la apertura.

III.1.2 Desocultamiento: claroscuro del ser.

La manifestación del ente en sí mismo es equivalente a decir que no nos es oculto: es un no-ocultamiento, un desocultamiento [*Unverborgenheit*]. La palabra griega para verdad es alétheia [Αληθεια]. Se da ejemplo de ello en el primer párrafo del parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, cuando se menciona el uso que hace Aristóteles de esta palabra: la indagación sobre el ser queda definida en la *Metafísica* como un *philosophéin peri tes aletheías* [φιλοσοφειν περι τες Αληθειας], un “filosofar acerca de la verdad”¹⁵; y más adelante como un *apofainesthai peri tes aletheías* [αποφαινεσθαι περι τες Αληθειας], un “permitir ver, señalando, con vistas al y dentro del círculo de la verdad”¹⁶. Se trata de una palabra compuesta por un sufijo *léthes* (oculto) y un prefijo *alfa*, el cual denota privación o negación. Esto es, que algo se *arrebata* del ocultamiento:

¹⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 32, p. 169

¹⁵ “(...) filosofaron acerca de la verdad” (Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., I, 3, p. 80; 983b 2)

¹⁶ “(...) los que han hablado acerca de la verdad” (*ibid*, II, 1, p. 122; 993b 17)

Aristóteles concibe el estar-oculto como algo en sí mismo positivo, y no es una casualidad que para los griegos el significado de *verdad* se caracterice -según su sentido y no sólo gramaticalmente- de manera privativa¹⁷.

La palabra que utiliza Heidegger es *Unverborgenheit*, la cual reproduce el carácter privativo de alethés: el prefijo *un* indica una negatividad activa y no una mera negación lógica o carencia. *Berg*, literalmente significa montaña, que alude al verbo *bergen*, albergar. La traducción de Félix Duque al español, aunque certera, me parece demasiado larga para utilizarla: «carácter (-heit) de arrancarse (-un) a la persistencia (-ver) a quedar oculto y puesto en seguro (-berg)¹⁸; conservaremos, por ello, la acepción tradicional de *desocultamiento*. Si la etimología a la que alude Heidegger es adecuada o no, es una cuestión que no está exenta de debates. Tugendhat menciona, por ejemplo, la inadecuada interpretación de la verdad cuando dice que

Heidegger sólo pudo llegar a su posición porque, en su propia concepción de la comprensión pre-filosófica griega de la verdad, fue guiado menos por el uso real de la palabra que por una interpretación libre de la etimología¹⁹.

Sin embargo, hemos comentado en II.2 la particular forma de apropiación que lleva a cabo Heidegger de la filosofía en general, y en este sentido no debe preocuparnos qué tan *exacta* sea dicha traducción dado que no llevamos a cabo un estudio filológico ni histórico de la verdad griega. Lo anterior no pretende dar un cheque en blanco a cualquier interpretación de los términos griegos: hemos de entender a la filología como una disciplina no exacta en

¹⁷ Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., pp. 64-65

¹⁸ Otto Pöggeler, op.cit., nota del traductor, p. 107

¹⁹ «Heidegger could only arrive at his position because, in his own conception of the Greek pre-philosophical understanding of truth, he let himself be guided less by actual word usage than by a free interpretation of the etymology» (Ernst Tugendhat, op.cit., p. 81)

oposición a la exactitud que puede exigirse a la física, por ejemplo. Mientras que la segunda requiere un tipo de demostración rigurosamente exacta -por ejemplo, cifras tan certeras tal que un error es infinitesimalmente identificable-, la primera no participa de dicha exactitud, lo cual no quiere decir que carezca de rigor. Heidegger está consciente de la dificultad que presenta validar una rigurosidad no numérica: «Quizá en las ciencias de la naturaleza el rigor, que en ellas consiste en exactitud matemática, sea mucho más fácil de conseguir que el rigor específico de las ciencias inexactas»²⁰.

Con todo, y a pesar del uso constante que hace de este recurso, Heidegger tenía plena conciencia de que dicha exactitud no jugaba un papel trascendente. Gadamer apoya esta idea cuando relata que «él mismo admitió que las etimologías nunca habían de demostrar algo, pero que a él le inspiraban y eran ilustrativas»²¹. Ello no quiere decir tampoco que simplemente las inventara o que sus inserciones etimológicas carecieran del *rigor* ya mencionado; su traducción del *apofainesthai*, por ejemplo, es muy cercana a la de John H. Finley, que entiende dicha concepción como: “que un ente se lleva a sí mismo a la radiante auto-manifestación (*sich zum Scheinen bringen*), y que *es*, precisamente, en cuanto que se muestra a sí mismo en esa automanifestación”²².

Por lo que se refiere específicamente a la alétheia, Heidegger es terminante en cuanto a que lo realmente sustancial de lo que está diciendo no depende de una ortodoxa interpretación etimológica: “si traduzco obstinadamente la palabra ἀληθεια por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología (...)”²³.

²⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 9a, p. 56

²¹ Gadamer, “Heidegger y los griegos”, op.cit, p. 331

²² «that a being brings itself to radiant self-manifestation (*sich zum Scheinen bringen*), an ‘is’ precisely insofar as it shows itself in that selfmanifestation» (*Four Stages of Greek Thought*, Stanford UP, 1966, California) en Thomas J. Sheehan, op. cit., p. 89

²³ Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, op. cit., p. 89. Un último comentario respecto a la etimología y traducción de la palabra alétheia: en el *Informe Natorp* se refiere a ella como la *auténtica custodia del ser en la verdad*. En este texto, Heidegger todavía traduce tempranamente alétheia

La relación entre lo oculto y lo desocultado es íntima y está siempre en juego. No se tratan de dos cosas distintas: no están los entes ocultos y aparte los entes desocultados. Más bien en la acción, el desocultamiento y el ocultamiento se incluyen mutuamente. De ahí que se utilice la palabra desocultamiento, porque ya incluye, semánticamente hablando, lo oculto. La cuestión es cercana a nuestra concepción del claroscuro. Decir *claroscuro*, como decir desocultamiento, no es decir dos palabras: no es la unión de lo claro y lo oscuro como cosas separadas. No es la unión ni la superposición de lo claro y de lo oscuro como dos partes que se unen. Claroscuro, como desocultamiento, muestra siempre algo más, algo único. La estrategia del claroscuro funciona de la siguiente manera: se da luz sobre un algo para verlo más claramente, para enfocarlo, para mirar detenidamente sus formas; todo ello a costa de oscurecer algo más: «Un objeto que siempre se ve en la semioscuridad, se deja aprehender precisamente en *su* donación semioscura a través de un proceso de sobreexposición»²⁴. Lo que quiere decir que la claridad del ente, en su mostrarse, oscurece el ser, oscurece incluso el hecho de que está oscureciéndolo²⁵.

como *Seinsverwahrung* (Martin Heidegger, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], op.cit., nota 32, p. 103), y no como *Unverborgenheit*. Este término yerra al englobar la idea griega de lo desocultado como *arrancado* de lo oculto, pues no evidencia el tono de claroscuro tan esencial para la palabra; permanece también demasiado ligado al término *wahr*, cuyo significado es *verdadero (Wahrheit, Verdad)*, lo cual dificulta su acepción originariamente novedosa como *alethés: el estar-aquí desocultado y el ser-mentado en sí mismo* (Martin Heidegger, *ibid*, p. 63). Por otro lado, se acerca claramente a las concepciones posteriores del pensamiento heideggeriano, en donde el Dasein es *pastor* o *guarda* de un Claro (*Wahrung* significa salvaguardia, y alude al verbo *wahren*, salvaguardar).

²⁴ *ibid*, p. 56

²⁵ La importancia de entender esta forma de claroscuro se evidencia cuando observamos una de las pocas críticas especializadas en el tema: Tugendhat acusa a Heidegger (Ernst Tugendhat, op.cit.) de utilizar *desocultamiento* en dos sentidos sin distinguirlos, uno amplio (1), en que toda proposición [*assertion*] desoculta, y otro limitado [*narrow*] (2), en que una proposición falsa no tanto desoculta sino oculta. Tugendhat parece pensar ocultamiento y desocultamiento como dos momentos distintos, como si a veces -y dependiendo de la proposición- se diera uno, y a veces otro. Pero hemos visto que una de las características principales del desocultamiento es su doble juego, su condición ambivalente de claroscuro. El hecho mismo de que Heidegger opte por la palabra *desocultamiento* (más allá de su origen griego) da cuenta de la superposición del ocultar y el desocultar como un mismo momento. De otra forma, sería suficiente el uso del *mostrar* y del *ocultar*, como dos formas distintas de acceder y no-acceder correctamente al ente. Pero la concepción que hemos trazado del desocultamiento indica que no hay algo

Mirar, por otro lado, hacia el mismo proceso del desocultamiento es, sin duda, no esclarecer lo oculto, pero sí tener claridad sobre el desocultamiento mismo; no en vano se escucha de la manera más contemporánea y fáctica que *cuando está oscuro todo empieza a verse más claro*²⁶. La mirada al abismo del claroscuro nos devuelve que todo desocultar²⁷ [Entdecken] es, al mismo tiempo, un ocultar. Lo opuesto del pensamiento anterior es necesario, pero la oposición se da sólo en apariencia y si seguimos pensando a la manera de la oposición sujeto-objeto. Es necesario aprehender los contrarios sin miedo, en su forma más benigna, esto es, en su unidad (en su juego de balancín, que baja y sube al mismo tiempo). Aunque en un contexto distinto, Pessoa, en *La hora del Diablo* nos ofrece un pensamiento adjunto a lo que queremos expresar:

-Pero, ¿cómo puede sustentarse algo por negarlo?

-Es la ley de la vida, señora mía. El cuerpo vive porque se desintegra, sin desintegrarse del todo. Si no se desintegrara segundo a segundo, sería un mineral. El alma vive porque es tentada constantemente aunque se resista. Todo vive porque se opone a algo.

Hay que diferenciar, aún, entre lo desocultado (que es el ente) y el desocultar, que es lo llevado a cabo por el Dasein. El ente *es descubierto* por el Dasein; al Dasein *le es mostrado* el ente²⁸. Que el Dasein descubra al ente no apela en absoluto a una creación *ex nihilo* del ente. Al fijar la vista en las cosas, *en este nuestro reparar en ellas, no les aportamos nada (...) sino que son las cosas, las cosas mismas, las que nos topan así*²⁹. Hay un juego entre Dasein y

puramente encubridor, razón por la cual es inviable la hipótesis de que el lógos apofánticos, aún expresado como una proposición falsa, sólo oculte al ente.

²⁶ Soda Stereo, *Crema de estrellas*, del disco *Sueño Stereo*.

²⁷ Dentro de este texto, mientan lo mismo *desocultar* y *descubrir*, así como sus posibles conjugaciones. Von Hermann identifica el estar-descubierto [Entdecktheit] con el estar-dado [Gegebenheit] husserliano.

²⁸ No hay que obviar la importancia de los pasivos: siempre implican una unicidad en un sentido fuerte, como se explicitará en el siguiente subcapítulo.

²⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12b, p. 83

ente, tal que el desocultamiento llevado a cabo por el Dasein se da en la forma de una espontaneidad receptiva; pero no sólo receptiva, sino también volitiva, una forma de «entregarse» a las cosas para que éstas puedan mostrarse tal y como son. Este doble juego de dejar-ser [*Sein-lassen*] subyace en todo trato con las cosas, tanto cuando se hace uso de éstas como cuando no. Es una estructura que se da, independientemente de un interesarse o ser indiferente a ellas. Este dejar-ser es también condición de la verdad. Aunque esta caracterización de la relación Dasein-ente ya debe, a raíz del segundo capítulo, ser intuita, no se aclarará hasta que demos por terminada, de una vez por todas, toda forma de entendimiento basada en la dualidad sujeto-objeto: «Porque el ahí-ser [Dasein] existe a la manera del Abrir de la apertura y del descubrir del ente, es por lo que puede decirse que el ahí-ser *es en la verdad*»³⁰.

III.2 Apertura.

III.2.1 El Dasein como ente *señalado*.

El Dasein, el ‘ser ahí’, es un ente, pero no es una manija. La entidad del *hombre* no se da en la misma forma que la de una *res* o un útil. Esto no quiere decir que no pueda ser entendido *sólo* como un ente: la biología, por ejemplo, dada su particular investigación basada en lo óntico ve, de hecho, al hombre como un objeto delimitable. La anatomía también mira al hombre como un *cuerpo*. Esto no puede reprocharse dadas las intenciones, finalidades y axiomas de estas ciencias; pero salta a la vista lo limitado de dicha percepción. El hombre también puede y ha sido (y sigue siendo, tal vez cada vez en mayor medida) entendido

³⁰ Friedrich Wilhelm von Hermann, “Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl”, en *La segunda mitad de ser y tiempo*, tr. Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997, p. 88 (los corchetes son míos)

(también ónticamente) como un útil; como una herramienta o un engrane, incluso como una máquina obrera (esto puede y debe reprocharse, pero éste no es el lugar). Es claro, de cualquier forma, cómo esta perspectiva limita todavía más la comprensión de un ente tan particular como el Dasein.

Además no es posible hablar -y esto ya podemos comprenderlo como *lógos*- más que de ciencias del hombre. Esto no quiere decir que todas las ciencias se centran en el hombre, por ejemplo, a la manera de la antropología, pues tanto la teología como la física cuántica, sólo por mencionar algunas, centran sus investigaciones justamente en cosas que no son el hombre. Tampoco quiere decir que el hombre *decide* con poder pleno sobre la ciencia, de ser así, sería conveniente ponernos de acuerdo acerca de las leyes gravitacionales especialmente cuando, por azares del destino, nos encontremos en involuntaria caída libre. Lo que se quiere decir, más bien, es que toda ciencia *parte* del hombre, y está en este sentido delimitada por su mirada: todo lo comprensible de las ciencias *atraviesa* al hombre, éstas tienen, «en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente»³¹. Por ello Heidegger piensa *kantianamente* que la pregunta por la esencia del conocimiento y de la verdad está, necesariamente, mediada también por una pregunta por el muy particular ser del ente que es el Dasein, *aquel a quien se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes*.

De ahí que Heidegger lleve a cabo una distinción dentro de la analítica existencial -subrayo que *analíticamente*- entre las formas del ente ya comentadas y la entidad del Dasein, especialmente en su relación con el desocultamiento: «en adelante adoptamos la expresión “estado de descubierto” como término técnico para designar una posibilidad de ser de todo

³¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 4, p. 21

ente que *no* tiene la forma de “ser ahí”»³². ¿Qué forma de ser, pues, tiene el Dasein?

Dice Heidegger que *el Dasein es un ente señalado*. No debemos entender esta frase desde de una perspectiva teológica, y mucho menos antropocentrista, ya hemos comentado en el primer capítulo lo inadecuado, dentro de nuestros fines, de asumir estos papeles. El Dasein es señalado porque tiene una característica que lo diferencia de los demás entes, lo que Heidegger llama una *preeminencia*, la cual se da en tres niveles:

La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el ‘ser ahí’ en sí mismo ‘ontológico’. Al ‘ser ahí’ es inherente con igual originalidad -como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del ‘ser ahí’. El ‘ser ahí’ tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías³³.

El Dasein es un ente existente: la misma palabra Dasein significa, en alemán, existencia. La *existencia* está compuesta por un *Da*, ahí, y un *sein*, ser. Desde un punto de vista lingüístico, *Dasein* es un verbo (una acción, un *setzen*) que se lleva a cabo en un lugar. Hemos visto que existir es siempre dentro de una totalidad de significaciones: éste es el lugar. Pero este lugar es siempre variante en cada caso, en cada contexto. La determinación óptica del Dasein muestra lo anterior. Pero justamente el hecho de ser en una totalidad de significaciones alude a la caracterización ontológica del Dasein: el ser ahí está siempre comprendiendo a los otros entes en su ser, esto es, en su siendo, en sus diversas formas de ser. Por ello decimos que el Dasein mira a los otros entes en su ser *con igual originalidad* con la que existe. De ahí que tenga una doble esencia, óptico-ontológica, que lo vuelve el punto de partida de toda

³² *ibid*, § 18, p. 100

³³ *ibid*, § 4, p. 23

ontología, de todo posible acercamiento al ser. El Dasein, existiendo, comprende: ello es sin duda origen de todo conocimiento.

La interpretación de Safranski acerca de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico es expresada de la siguiente manera: «La expresión óntico designa todo lo que hay. La expresión ontológico se refiere al pensamiento curioso, admirado, estremecido por el hecho de que yo soy y de que en general hay algo»³⁴. Si bien esta definición es acertada, no alcanza a englobar todo lo que ya hemos definido, especialmente en cuanto a que no aclara la co-relación entre ambas caracterizaciones, pero expresa bien lo esencial de la preeminencia ontológica: el hombre, a diferencia de las manijas y las plantas y los osos y las alucinaciones, es capaz del asombro ante su propia existencia y ante el hecho de que las cosas, en general, sean. Normalmente el estómago de la ballena no nos permite esta plena conciencia del ser (de que los entes, conmigo incluido, sean); pero el Dasein, aunque sea sólo por un momento, es el único ente capaz de maravillarse -y aterrarse- ante su propia existencia; no sólo es *capaz*, sino *esencialmente* comprendedor: en terminología heideggeriana, *le va* su ser. Acerca de la fugacidad de este asombroso *Augenblick* existencial Gadamer recuerda la frase de Heráclito: “El relámpago lo guía todo”³⁵, que estaba grabada sobre la puerta en la cabaña de Heidegger. El relámpago significa aquí, dice Gadamer, “lo repentino de la iluminación que hace visible de golpe, como un relámpago, todas las cosas, pero de tal manera que la oscuridad vuelve a devorarlas inmediatamente”³⁶.

Pöggeler, por otro lado, define la primacía óntica aludiendo al Dasein como *el* ente *determinado por su relación con el ser*; la ontológica como que el Dasein es *un ente ontológico ‘entendedor del ser’*; y la óntico-ontológica como que *comprende el ser, entiende*

³⁴ Rüdiger Safranski, op.cit., p. 186

³⁵ Fragmento B64: “Todas las cosas las gobierna el Rayo” (Rodolfo Mondolfo, op.cit., p. 38)

³⁶ H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, VI, p 232, en Jean Grondin, op.cit., p. 194

su propio ser y el ser que no es a su modo – es condición de todas las categorías. Me parece que Pöggeler se acerca con mayor exactitud a una correcta interpretación, pues da cuenta de que el Dasein es en la existencia, por tanto, es capaz de comprender el ser y que, por ello, es punto de partida de todas las ontologías.

El párrafo 44 de *Ser y tiempo* abre con la siguiente aseveración: «La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser», para referir inmediatamente al hecho de que Parménides haya identificado el ser con el *comprender el ser*. No es casual que el desocultamiento del ente, a lo que hemos llamado verdad, esté atado a una lógica del ser, esto es, a una investigación por el *cómo es que* las cosas llegan a ser. El desocultamiento del ente, hemos afirmado, es la verdad de lo verdadero. Es decir, es la esencia a partir de la cual las cosas son verdaderas o falsas; esta argumentación es, de alguna manera, autoevidente: para que las cosas sean verdaderas o falsas, es preciso que previamente sean. La verdad se aplica a los entes; pero es en lo subterráneo y oculto de la arquitectura de ésta donde también se identifica con el ser. La dirección de la filosofía de Heidegger apunta en este sentido: la verdad esencial está, originalmente, en juego con una comprensión del ser. Decir entonces que la particularidad del Dasein es su tendencia a comprender el ser es decir que el Dasein está primariamente atravesado por la verdad.

Si el Dasein es, como se ha argumentado, condición de toda consideración de verdad, en él reside la última capa de la cebolla, pues -haciendo paráfrasis de la frase de Parménides, «lo que puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el pensamiento»³⁷- lo que puede ser verdad es lo mismo por lo cual existe la verdad. Y con ello queremos decir que la

³⁷ Parménides, op.cit., p. 480; BCG 1050, DK 28 B8

esencia de la verdad está anclada en último término al Dasein³⁸. Este *anclaje* no quiere decir, y es preciso insistir en ello, que la verdad *dependa* del Dasein, más bien quiere decir que lo atraviesa de manera más original que a cualquier otro ente.

El porqué de esto radica en algo que ya hemos venido desarrollando: el Dasein, a diferencia del ente, *es* esencialmente *en* un mundo. Esto lo distingue radicalmente. Es claro que desde una perspectiva espacial los entes descubiertos están junto a otros entes; una silla puede estar junto a una pared. Pero esta espacialidad está expresada por un Dasein y engendrada a partir de un *ser en* de éste. ¿Queremos decir con ello que el Dasein ordena los entes en el espacio? No, pues éstos ya están ahí³⁹, como hemos dicho, y el Dasein se *limita* a descubrirlos. Que la silla esté junto a una pared es muy distinto a que *toque* a la pared; ello quiere decir que ni la silla ni la pared, a pesar de su cercanía física, son en ninguna manera conscientes de su relación. No son, además, conscientes en ningún sentido de la existencia de otros entes y, con seguridad, tampoco de la suya. No tienen, pues, la forma tan particular de ser del Dasein. La silla no *es en* un mundo: «un ente sólo puede tocar otro ente ‘ante los ojos’ dentro del mundo si tiene de suyo la forma de ser de ‘ser en’, si su simple ser ahí le descubre algo semejante a un mundo, desde el cual puedan ciertos entes hacerse patentes en el contacto, para tornarse así accesibles en su ‘ser ante los ojos’»⁴⁰. El ente que no tiene la forma de ser del Dasein, sea lo que sea, es un tipo de existencia incapaz del relámpago.

Sólo el Dasein desoculta: a la silla, a la pared, a la relación de la pared con la silla, al hecho de que la silla esté junto a la pared. Los entes que no tienen la forma de ser del Dasein no

³⁸ Según Xolocotzi, la investigación por esta esencia del Dasein es lo que caracteriza al *primer* Heidegger (Plática de Ángel Xolocotzi del 01/octubre/08, llevada a cabo en el seminario coordinado por el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM)

³⁹ Decimos que ya están ahí, en un mundo circundante, y no en el «espacio»; éste viene a ser más bien una conceptualización posterior.

⁴⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 12, p. 68

descubren a otros entes. Y eso no quiere decir que los entes no estén ahí antes de ser desocultados, pero sí indica, y es esto lo que nos incumbe, que antes de ser desocultados no tenían un valor de verdad. Tomemos como ejemplo la primera ley de Newton, que queda formulada de la siguiente manera:

Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser en tanto que sea obligado por fuerzas impresas a cambiar su estado⁴¹.

Esta expresión es un ejemplo perfecto de proposiciones con valor de verdad (es decir, es verdadera o falsa). No es nuestra intención poner en tela de juicio su veracidad, sino preguntarnos por su estatus ontológico. Por un lado es un absurdo decir que esta ley no existía y que fue *inventada* por Newton; fue, más bien, y en todo sentido, descubierta por él. Pero se nos presenta igual de absurdo decir que era verdadera (o falsa) antes de que Newton la promulgara⁴²: ello quiere decir que sólo es válido hablar de verdad en relación al desocultamiento. El ente es descubierto justamente como el ente que ya era, es por ello que el ente se muestra en sí mismo, pero no es verdadero por sí mismo. El ente puede ser desoculto en la medida en que un Dasein lo desoculta, pero puede también permanecer *para siempre* encubierto y no participar de la verdad.

El desocultamiento, hemos dicho, no decide la forma del ente, pues el ente se muestra en sí mismo. El ente desocultado permanece lo que es y como es: «La verdad es, pues, algo que conviene a la tiza y que, sin embargo, de ninguna manera pertenece al conjunto de propiedades de la tiza que tenemos ahí adelante»⁴³. El ente participa de la alétheia, le

⁴¹ Isaac Newton, extractos de *Principios matemáticos de la filosofía natural*, traducción de Eloy Rada García, en *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la Astronomía*, Crítica, Barcelona, 2003

⁴² Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44c, p. 248

⁴³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 13, p. 113

conviene la verdad, pero la verdad no habita simplemente en el ente. Cuando Pöggeler identifica a la verdad como estado de descubierto con el ser de los entes («Ser y verdad [estado de descubierto] mientan lo mismo; el ser de lo ente es su estado de descubierto, su verdad: *ens et verum convertuntur*»⁴⁴), se refiere, evidentemente, a la verdad del ente, capa superior de la apertura en la que es el Dasein. Los entes son verdaderos de forma secundaria a lo que es «primariamente ‘verdadero’, es decir, descubridor (...) el ‘ser ahí’»⁴⁵.

En todo caso, los entes participan de tal manera en la verdad que hemos descartado que ésta radique en el juicio. No, la verdad como desocultamiento del ente no se encuentra ni en el juicio ni en el ente, y pertenece, sin embargo, al Dasein y al ente: «El desocultamiento de lo que está-ahí-delante ocupa, pues, una doble posición: pertenece en cierto modo a lo que está ahí delante y a la vez también a la existencia o Dasein»⁴⁶. Pero este desocultamiento es posible sólo a partir del Dasein. Heidegger es muy claro sobre cómo la dirección de la pregunta por la verdad debe ser previamente formulada como un cuestionamiento por el Dasein:

La respuesta a la pregunta de cuál sea la esencia de la verdad depende de si logramos aclarar la existencia, ser ahí o *Dasein* mismo, es decir, a nosotros mismos en nuestro existir, en nuestra *Existenz*, de forma tan original que, a partir de la esencia de nuestro propio existir, veamos en qué medida le pertenece esencialmente algo así como verdad⁴⁷.

Pensamiento que queda expuesto de manera mucho más radical en *Ser y tiempo*:

⁴⁴ Otto Pöggeler, op.cit., p. 104

⁴⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44b, p. 241

⁴⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 14, p. 115

⁴⁷ *ibid*, § 12, p. 81

*Verdad sólo la 'hay' hasta donde y mientras el 'ser ahí' es. Los entes sólo son descubiertos luego que un 'ser ahí' es y sólo son abiertos mientras un 'ser ahí' es*⁴⁸.

Queda así asentado con toda claridad cómo, en último término, la pregunta por la verdad está esencialmente atada al Dasein. El lugar de la verdad es el Dasein, dice Heidegger, *o, si se quiere, a la inversa*⁴⁹: de tal grado es la identidad entre Dasein y verdad. Pero lo es porque el Dasein primariamente desoculta; y tanto el desocultamiento como el estado de descubierto de los entes -que finalmente permiten que el ente se muestre y quede la verdad como lo verdadero- están fundados en una apertura.

III.2.2 *Ágora.*

El Dasein es la esencia de la verdad porque es un *ágora*: porque no es una casa a través de cuyas ventanas se mire al mundo, no hay una interioridad, no hay algo así como un afuera. No necesitamos asomarnos por un telescopio o mirar por un pequeño resquicio a través de un cerrojo. El Dasein está desnudo *junto con* el ente: es una plaza pública. La misma concepción del Dasein, en la medida en que es apertura, incluye en su propia constitución a lo ente como mundo comprendido, de la manera más necesaria. La apertura del Dasein *es* un estructural estar comprendiendo. Esta comprensión es fáctica y, como posible, comprende una totalidad: pues le es inherente⁵⁰ comprender los entes *junto con* los que está, independientemente de su

⁴⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44c, p. 247

⁴⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 14, p. 118, nota 4. ¿Es la segunda parte de esa ecuación una premonición de su pensamiento posterior? En una de las copias a máquina del manuscrito hay un añadido de Hildergard Feick en donde se introduce la determinación de existencia o Dasein como *Lichtung*. Se trata seguramente de un añadido posterior al periodo del que nos ocupamos, por lo tanto no nos detendremos en ello. Hago un guiño, sin embargo, a la idea de que dicha inversión es causa, o efecto, determinante de la llamada *Kehre*. Jaime Echarrí entiende a esta *Kehre* de Heidegger como un volverse a leer, releer sus propios textos (como *Ser y tiempo*) para, a partir de ello, cambiar la perspectiva del desocultamiento, tal que el movimiento de la verdad *parte* del ente, del ser del ente. La iniciativa ya no desde el Dasein como ser descubridor, sino del ente (Cf. Introducción de Jaime Echarrí, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, ed. Juan Iturraga/Universidad del Deusto, Bilbao, 1997).

⁵⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44b, pp. 242-243

forma de ser: el Dasein es un *estado de abierto* siempre fáctico⁵¹. Esta facticidad lo delimita sin limitarlo: «el ser-cabe es, pues, manifiesto *antes* de toda objetivación por los demás y antes de toda objetivación para *sí mismo*»⁵². El Dasein cabe el ente es punto de partida de toda *realidad*.

Y le es también inherente, dado su fáctico y contextual estar comprendiendo, *caer* en estómagos de ballenas, y pensar que el mundo son murallas oscuras que asemejan una boca abierta. Es decir, su estar comprendiendo puede tomar la forma de acatar las comprensiones ya preestablecidas (en el mundo en el que *cae*). Por su misma forma de ser un constante preguntar, el Dasein expresa su propio carácter ontológico de apertura. Si las cosas están cerradas (dadas), el preguntar las abre⁵³. El desconocimiento de éste, su propio carácter, lo limita a ciertas interpretaciones; pero en la conciencia⁵⁴, en la *propiedad* de que su único fundamento es un constante comprender, el Dasein se expresa como un poder-ser, y es en este sentido que decimos que es ilimitado. Esto ya lo hemos comentado, sin utilizar la palabra *apertura*, al final del segundo capítulo.

El carácter ontológico de los entes es el descubrimiento, el carácter ontológico del Dasein queda definido, de manera holística, como apertura⁵⁵. Si se ha comprendido lo anterior, se van desvaneciendo las fundamentaciones del hombre entendido como sujeto. La relación de sujeto y objeto está sustentada en un *adentro* y un *afuera*, independientemente del nombre que se les adjudique. La idea del Dasein es radicalmente opuesta a ello. Se puede decir que viene de dentro, pero no sin decir que ya antes venía de afuera: como si atravesara un espejo

⁵¹ Un *estado de yecto*. Inyecta en una contextualidad, *porque* está proyectándose hacia posibilidades.

⁵² Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 17, p. 145

⁵³ Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 4

⁵⁴ En el sentido de percatarse, y no de conciencia dentro de un discurso de la *psique*.

⁵⁵ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, op.cit., p. 187

y saliera del mismo lado. Pero conceptos como interioridad y exterioridad obstaculizan la idea del Dasein como ágora, como, en palabras de Tugendhat, *espacio abierto de juego*: “La posición meta-trascendental de Heidegger, para la cual lo dado más originario no es ni la sustancia ni el sujeto, sino un espacio abierto de juego”⁵⁶.

El Dasein, como la cebolla, es una totalidad⁵⁷ que puede ser analizada en sus partes, siempre y cuando se entienda que dichas partes se co-significan y, por tanto, carecen de sentido fuera del todo. En principio, sólo se nos presenta la capa exterior (la apariencia del ente: el sujeto, la sustancia, los objetos), la cual oculta las capas interiores (el ser del Dasein: la comprensión, la significatividad, la primacía del útil frente a la *res*, la apertura, etcétera): a pesar de estar ocultas, las capas interiores *sostienen* a las externas, tal que estas últimas no podrían ser sin ese sostén, y todas son ya siempre; queremos decir con ello que no hay una primacía temporal, sino lógica. Parménides llamaría nuestra atención diciendo: «Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes. Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente, ya sea dispersándolo en todo sentido, totalmente en orden, o también combináandolo»⁵⁸.

¿Quiere decir ello que la apertura es fundamento de todas las demás capas? ¿Que hemos encontrado *otro* fundamento que sostiene *otra* concepción del mundo? Sí y no.

⁵⁶ «Heidegger’s meta-transcendental position, for which the most originally given is neither substance nor subject, but an open field of play» (Ernst Tugendhat, op.cit., p. 91)

⁵⁷ Es curioso como esta idea de totalidad es más parecida a una mónada leibniziana que a una conciencia intencional, es un *speculum vitale* [un espejo vivo, de nuevo el espejo]: cada una toma y mantiene en unidad aquello que ella se representa; toda mónada refleja en cada caso todo el ente, pero cada una desde un punto de vista diferente y también diferentemente conforme a grados de vigilia (Cf. Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 19, pp.155-156). Como *mundus concentratus*: en tanto que cada mónada se representa desde sí el todo desde un determinado punto de vista, cada mónada es en cierta manera el universo.

⁵⁸ Parménides, op. cit., p. 477; BCG 1046, DK 28 B4

Definitivamente no, si entendemos fundamento como una base sólida y sustancial, *causa sui* o sujeto absoluto, que siendo un contenido permite contenidos: de ser así, habríamos encontrado el hueso y corazón de la cebolla (y para el caso, nos hubiera venido mejor un durazno como analogía). Pero nos hemos cansado de repetir que el pensamiento de Heidegger, a pesar de siempre moverse dentro de lo *más esencial*, no permite una cosa así. Más bien, y ya lo hemos dicho, se trata de una fundamentación en activo. Lo fundamental es que las capas están en movimiento, reposando, y no *reposantes*, sobre otras capas. Lo que Heidegger señala es el movimiento estructural de nuestro ser: las capas de la cebolla son transparentes, el corazón de la cebolla no existe, se trata sólo de un superposicionamiento de las capas, cuyos contenidos serán *siempre y en cada ocasión* variables. Se trata de señalar la estructura de nuestro esencial *estar* comprendiendo.

III.2.3 Revisitando al realismo e idealismo.

Al hablar Felisberto Hernández de sus cuentos, relata que:

No son completamente naturales, en el sentido de no intervenir la conciencia. Eso me sería antipático. No son dominados por una teoría de la conciencia. Eso me sería extremadamente antipático (...) Lo más seguro de todo es que yo no sé como (sic) hago mis propios cuentos, porque cada uno de ellos tiene su vida extraña y propia. Pero también sé que viven peleando con la conciencia para evitar los extranjeros que ellas les recomienda⁵⁹.

Después de comprender la relación entre el Dasein y el ente como un estado de apertura y un estado de desocultado co-perteneientes, la añeja contraposición entre sujeto y objeto, nos parece, también, *antipática*: las palabras toman las riendas de nuevo, pues justamente el

⁵⁹ Felisberto Hernández, *Explicación falsa de mis cuentos*, en *Textofilia*, num. 7, primavera 2006.

Dasein se presenta como un *ámbito de patencia* en el cual se muestra lo ente. Esta concepción no presenta los problemas típicos, y muchas veces irresolubles, de la relación sujeto-objeto.

Heidegger reprocha a Husserl no haber caído en cuenta del papel primordial que juega la facticidad en la propia formación del sujeto: «Husserl permanece todavía reducido a una esfera egológica, pensada de una forma no muy clara en términos idealistas»⁶⁰. Cae, pues, en uno de los polos inconciliables. La estrategia de Heidegger, por el contrario, justifica los polos; es decir, justifica, a partir de la apertura, la relación entre sujetos y objetos.

En la medida en que el habla es expresión de una comprensión significativa, no debemos entenderla tampoco como la expresión de un adentro que se piense y se exprese hacia afuera en forma de palabras (de rezos, de proposiciones, etcétera). El habla, tomado como existencial, como expresión de un ser que *es en*, ya está supeditada al hecho de que esa misma expresión es una expresión que está *ya afuera*; lo que se expresa es, de hecho, un ser afuera, una comprensión significativa. La expresión del Dasein se da (discursivamente) en forma de proposiciones: éstas pueden ser tomadas como algo a la mano, cuando se ignora el existencial del que surgen. La relación de *adaequatio* se entiende, si las proposiciones, tomadas como entes a la mano (oraciones), al hablar de entes a la mano (objetos), modifican la *alétheia* original, la cual se convierte en una «*relación entre entes 'ante los ojos'* (*intellectus y res*), *ella misma 'ante los ojos'*»⁶¹. Obligando a situar la verdad y el conocimiento, de alguna manera, en uno u otro polo. Esta caída es evitable si entendemos la verdad como *alétheia*.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 18, p. 153

⁶¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44b, p. 246

Para Heidegger, el problema sujeto-objeto⁶² está mal planteado desde que es capa que sostiene el problema de la verdad, siendo que el problema decisivo de éste es el desarrollo de la cuestión de la esencia de la verdad⁶³. El error, como hemos señalado, está en la comprensión de sujeto como una «mala subjetividad», *un yo encapsulado, cortado y separado de los demás entes*⁶⁴. En la concepción del Dasein, en cambio, «pertenece esencialmente al sujeto el que éste no pueda venir encapsulado en sí mismo, sino que siempre esté ya cabe lo que está-ahí-delante»⁶⁵. Dada su esencia comprensora, es imposible pensar al Dasein *solo*. Diría Marx que aquí no hay lugar para *robinsonadas del siglo XVIII*⁶⁶: incluso en el ejemplo más biológicamente desesperado no es posible pensar al hombre como surgido de una generación espontánea, su comprensión siempre será en referencia a los entes que conforman su mundo, no importando si no existiera otro Dasein en éste (digamos, un mundo conformado por plantas, animales, piedras): *aun cuando la existencia esté sola cabe algo*. Cómo el sujeto defina la verdad de sus juicios, ya estaría basado previamente en la verdad como alétheia que somos: «No somos nosotros quienes suponemos la ‘verdad’, sino que es *ella* quien hace posible que *seamos de tal manera que supongamos algo*»⁶⁷.

⁶² Una de las razones por las que Descartes yerra en su consecución de la verdad radica en la división entre res cogitans y res extensa: el yo pienso se convierte en la barrera fundamental que imposibilita pensar al Dasein, es el origen moderno de la división entre sujeto y objeto (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 21, pp. 110-111)

⁶³ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., § 11, p. 73

⁶⁴ *Esa fatalidad de la filosofía moderna (esa fatalidad que representa a la filosofía moderna)*, dirá Heidegger, no sin cierta amargura y con una asombrosa claridad.

⁶⁵ *ibid*, § 14, p. 124

⁶⁶ Cf. primer párrafo de la *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/1857*, tr. José Aricó, s. XXI, Buenos Aires, 2001

⁶⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44c, p. 249

CONCLUSIONES

Jean Beaufret relata que cuando se encontraba a alguien y éste le preguntaba qué estaba haciendo, Beaufret respondía: comprendiendo a Heidegger. A pesar de ser un fuerte conocedor de la obra del germano, Beaufret quería decir que pensar el pensamiento de éste no era tanto una posible finalidad, sino un necesario proceso, una continuidad ajena a una meta determinada. Al pensar la obra de Heidegger nos encontramos con que la finalidad, si la hay, se encuentra en la continuidad misma.

Es por ello que decir que este trabajo sea conclusivo es cuestionable. Es cuestionable en el sentido de que no se han dado algunas premisas que desemboquen en una inevitable conclusión; tampoco se ha *probado* algo por medio de una argumentación indubitable. Es cuestionable también porque, a pesar de que llega a un final, las vetas abiertas por Heidegger son parecidas a un rizoma deleuziano en constante transmutación. Lo que aquí se ha expuesto permanece abierto.

Tomando en cuenta lo anterior, es posible *concluir* que se ha respondido a la pregunta que abrió este trabajo: *¿cómo, si es que las concepciones y expresiones de la verdad, de lo verdadero, son y han sido múltiples, es posible una investigación acerca de la verdad que no caiga en absolutos o axiomáticas concepciones del mundo?* La respuesta consistió en dar una explicación de la verdad como *alétheia*, para lo cual fue necesario plantear y explicitar las distintas aristas que hacen posible su comprensión.

Desde el primer capítulo, el cual desarrolla la concepción de la verdad como adecuación entre juicio y cosa, la respuesta estaba ahí; aunque lo buscado al preguntar no sea apresable de

manera inmediata, nunca es algo por completo desconocido. La crítica a la *adaequatio* dejó el residuo poco convincente y aparentemente inevitable de optar por una resolución encuadrada en un idealismo o, en su defecto, un realismo.

Hubo que rodear, por tanto, y desarrollar en el segundo capítulo conceptos fundamentales como el *comprender*, la *significatividad* y el *habla*, así como sondear la compleja relación entre lo óntico y lo ontológico. Ello nos acercó a una comprensión muy particular de la existencia, en donde lo teórico es un carácter derivado de ésta, y en donde las preguntas fundamentales atraviesan estructuras superpuestas. Hemos hablado de estas estructuras como las capas de una cebolla, en donde cada una de ellas descansa en otra. Así, se ve que la verdad como adecuación del primer capítulo descansa sobre un señalamiento del ente que se muestra, lo que Heidegger llama lógos apofánticos. Pero esta mostración del ente radica a su vez en su característica más esencial, que es su ser descubierto. De esta forma, la investigación por lo esencial de la verdad se vuelve una pregunta por el descubrimiento del ente y, esto es, por el modo en que los entes llegan a ser. Para ello es preciso comprender la fundamental posición hermenéutica que va de la mano con la significatividad, comprender que, y he aquí lo esencial, «nosotros no tenemos nunca, ni siquiera un día, el puro espacio por delante, en el que las flores se abren sin fin. Hay mundo siempre...»¹. Esto -aunque en el segundo capítulo permanecía desarticulado y, en esa medida, incomprendible- está en juego, de forma inseparable, con el desocultamiento.

La esencia de la verdad como desocultamiento se vio con claridad en el tercer capítulo, al entretejerla con un cuestionamiento por el ser del Dasein, que se postuló como lo originalmente descubridor, es decir, como un ente para el cual es esencial un siempre estar comprendiendo el ser. Éste es la otra cara de la misma moneda que permite que el ente sea

¹ Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, UNAM, México, 2004, elegía octava

descubierto: se trata, pues, de un mismo movimiento este desocultar y ser desocultado. El desocultamiento como la esencia de la verdad, como aquello que permite toda verdad, se sostiene a su vez por una última capa que no es distinta de las anteriores: la apertura. Hablar de la apertura como algo separado o independiente de lo que se ha venido exponiendo, sería no comprenderla en absoluto. La apertura es aquello que permite el desocultamiento, y es también la esencia Dasein: la *Yásnaia Poliana*² en *donde y por lo que* todo lo anterior converge. Es preciso comprender esta apertura en su justa medida; dada la dificultad de hablar de ella, es viable una mala interpretación. No se trata de una supraentidad etérea o metafísica, sino la característica esencial de todo estar en un mundo, la indicación ontológica de un necesario *ser en* del Dasein, y a partir de la cual los demás existenciarios adquieren su fundamento. Debe quedar claro que los elementos se dividen sólo analíticamente, pero que tanto la cotidianidad y facticidad como la exégesis de la existencia son, como se ha visto, un todo coherente; son, en este sentido, co-dependencias que se satisfacen mutuamente. La misma caracterización de las capas de verdad, en donde cada una fundamenta a la siguiente, justifica el hecho mismo de que se haya entendido a la concordancia entre juicio y ente como el lugar de la verdad.

Regresando a la pregunta rectora de esta tesis, vemos que la verdad entendida como alétheia permite aprehender el aspecto común de lo múltiple de todas las verdades. Heidegger logra ofrecer una esencialidad única a partir de la cual se explica todo lo verdadero (y lo falso) de, incluso, las proposiciones.

Todo ello sin comprometerse ni con una postura idealista, ni con una realista. Más allá de

² El pueblo natal de Tolstoi, cuya traducción es *luminoso claro del bosque*.

esto, cualquiera de estas dos posturas se vuelve inviable una vez comprendida la necesidad de la apertura; esta inviabilidad se refiere a que no es posible pensarlas como posiciones axiomáticas a partir de las cuales expliquemos el mundo, puesto que, si hay algún tipo de axioma aquí, es la apertura, y el realismo o el idealismo sólo pueden presentarse como aspectos derivados de ésta. La misma *caída* inherente a la apertura explica el que lleguemos a este tipo de posturas: ese inevitable y esencial ser comprendiendo que caracteriza al Dasein lo lleva a que las cosas siempre sean algo, que sean apariencia, que sean entidad sin ser, que sean objetos independientes, que sean, pues, un sujeto y un objeto de espinosísima relación. Por supuesto, pensar la apertura implica dejar de lado este aferrarse a una división sujeto-objeto y mirar en toda su amplitud la estructura holística que es ésta. Perder la visión de esta circularidad hermenéutica y de la co-estructuralidad de los existenciaros impide o complica su comprensión: jalar un hilo destruye el suéter. Es imperativo dar cuenta de que la ontología de Heidegger -en el periodo que nos concierne- es totalmente descriptiva; él mismo dice, y a ello volveremos enseguida, que lo esencial no puede fabricarse. Esta descripción, esta analítica existenciaros, adquiere más sentido y una mejor justificación si se mira como una totalidad; la comprensión de (tan sólo) una de las partes resultará lejanamente completa. La analítica tiene puesta su mirada en el ser. Esta amplitud la vuelve un tema complejo y, seguramente, inacabable. Por ello debe quedar claro que lo que aquí se ha expuesto no puede limitarse a un esclarecimiento epistemológico de la verdad, sino a una descripción del ser del Dasein. Y esto quiere decir que pretende explicar mucho más que la verdad en su sentido tradicional.

Y he aquí el gran pero: ninguno de los existenciaros está escrito. Hay una emocionante

vacuidad detrás de todo esto. Dice Heidegger que «en nuestra búsqueda estamos falsamente orientados de raíz por la laboriosidad dominante y sus éxitos y resultados, creemos erróneamente que lo esencial puede fabricarse»³. Que lo esencial no pueda fabricarse quiere decir también: lo esencial es fabricar. El único *dogma* es, por definición, apertura. Esto es prácticamente un paradoja: lo único absolutamente necesario (aquello que no podemos cambiar y que guía toda nuestra existencia) es que nada es absolutamente necesario: es la verdad bien redonda que Heidegger propone. La búsqueda de Heidegger por lo esencial da cuenta de cómo fabricamos, desde una apertura, el conocimiento, y nos remite de una forma muy peculiar a la pregunta por nosotros mismos⁴. Esta paradoja aparente es aquello que cierra el círculo; bien comprendida se ve cómo la apertura hace de paracaídas *huidobriano*: «Hemos saltado del vientre de nuestra madre o del borde de una estrella y vamos cayendo (...) he ahí tu paracaídas que una palabra tuya puede convertir en un parasubidas maravilloso como el relámpago... »⁵.

Hemos visto cómo el concepto de Apertura cumple con los requisitos de Tugendhat⁶, de ser universal y venir de un principio original, pero sin caer en absolutos universales. El porqué de que la solución de Heidegger sea tan satisfactoria y tan explicativa radica en la comprensión del Dasein, cuya única esencia es un ser comprendiendo. La correcta comprensión del Dasein como fundamento vacío, como acción, nos desliza fuera del camino de las definiciones dogmáticas de la verdad, sin caer en caracterizaciones (salvo derivadas) de ésta que rayen en un complicado relativismo; dando con ello respuesta a la pregunta guía de la tesis.

³ Carta a Elisabeth Blochmann con fecha de 12/09/29, en Rüdiger Safranski, op.cit., p. 230

⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12, p. 82

⁵ Vicente Huidobro, *Altazor*, prefacio, Cátedra, Madrid, 2007, p. 60.

⁶ Cf. *supra* I.2

Debe tomarse en cuenta también, antes de concluir esta tesis, que toda la investigación de Heidegger alrededor del tema de la verdad -especialmente en el periodo seleccionado- es tan sólo un planteamiento. El mismo tratado de *Ser y tiempo* es un direccionamiento, una veleta afinándose al viento del ser; en resumen, una pregunta. La pregunta por la verdad queda apenas señalada en su contexto ontológico. En la *Introducción a la filosofía* reafirma que, como toda filosofía, la pregunta por la verdad es también algo que se va desarrollando en el camino, y que todo lo que hemos comentado es un *alto* que representa un primer acercamiento: «Pero falta por entero todavía una investigación de la historia del concepto de verdad en su sentido radical y original, tanto en lo que se refiere a la historia del concepto de verdad en la filosofía y en la ciencia como también en el sentido del concepto de verdad que concierne a la verdad práctica, a la acción»⁷. El tema, pues, no puede considerarse como algo cerrado.

En otro sentido, dada la extensión que abarca la apertura, no podemos decir tampoco que se trata de un conocimiento terminado ni terminable: la apertura es, de alguna manera, su propio límite. Es, de hecho, la base de todo conocimiento, y en este sentido, decir que es posible *conocer* el tema a totalidad no es algo que esté exento de problemas. El corazón vacío de la cebolla detiene a Heidegger: el porqué de la apertura ya no obtiene respuesta; los *cómo* de la apertura son aprehendibles, pero la apertura simplemente tiene que ser, o «¿es que el ‘ser ahí’ en cuanto tal ha decidido ni podrá decidir jamás libremente si vendrá o no vendrá a ser ahí?»⁸

⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op.cit., § 12, p. 89

⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., § 44, p. 249

. La verdad se postula como una certeza sobre el ser del Dasein, pero no como un saber sobre el ser. Este último tipo de conocimiento ansioso es un imposible y, al mismo tiempo, es la característica más esencial del hombre, pues «el saber que queda como un querer, y el querer que permanece un saber, es el extático abandonarse del hombre existente a la desocultación del ser»⁹.

Aunque he ofrecido una visión lo más completa posible para entender la verdad como alétheia, no se puede ignorar la limitante cronológica de este trabajo. Gran parte de la panorámica heideggeriana cambia en el tiempo y el concepto de verdad no es una excepción. Von Hermann y Xolocotzi encuentran (a pesar de la opinión de Tugendhat¹⁰) continuidad en el pensamiento heideggeriano; sin embargo, identifican el mayor cambio de la llamada *Kehre* como un abandono del horizonte trascendental, es decir, de la pregunta por el fundamento de la esencia del Dasein. Lo cual implica, con toda claridad, un cambio sustancial de la concepción de la verdad. Queda pendiente, por tanto, una investigación que abarque este cambio. Una visión aérea del concepto sería, sin duda alguna, muy ilustrativa; no tanto para desarrollar simplemente una cronología, sino con la finalidad de llevar a cabo un análisis de aquello que permanece y regresa, ya que, dice la voz del mismo Heidegger: «común es para mí aquello desde donde comienzo; pues ahí volveré nuevamente»¹¹.

⁹ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, tr. Samuel Ramos, FCE, 2005, p. 105

¹⁰ Tugendhat, considera que las *decisiones esenciales* acerca de la verdad, *aquellas que permanecen fundamentales para todo lo que sigue, ya han sido tomadas* en *Ser y tiempo* (Ernst Tugendhat, op.cit., p. 80). Me parece muy ilustrativa, por otro lado, la perspectiva de A. Constante, quien explica los cambios en las publicaciones de Heidegger tanto a partir de un «situarse del lado del ser», como paralelamente a los recibimientos, mayormente equívocos, de su obra temprana; esta incompreensión, dice Constante, «puede resultar un signo claro de una casi irreversible implantación en nosotros de determinados esquemas o paradigmas metafísicos (...)» (Alberto Constante, op. cit., p. 39).

¹¹ Parménides, op. cit., p. 477; BCG 1047, DK 28 B5

Por otro lado, la crítica de Tugendhat da luz sobre una problemática de la misma utilización del término *verdad*, y con este cuestionamiento abierto se dará por terminada esta discusión. La pregunta es: ¿debe llamarse verdad a aquello que Heidegger entiende como *alétheia*? Podemos identificar, por lo menos, dos argumentos a favor: uno es que su acepción originalmente griega nos debe conducir a ello; el otro, que el concepto tradicional de verdad está fundado en la *alétheia*, y debería heredar por ello su nombre. Pero la primera argumentación debe observarse de la manera en que hemos comentado la *reapropiación* de los conceptos griegos que Heidegger lleva a cabo, apropiación que elimina una visión histórica del argumento. Además, la mayoría de los conceptos griegos hablaban de algo más extenso, más global, y siempre parece un error encasillarlos en una palabra del occidente contemporáneo, y la *alétheia* no es la excepción (el proceso inverso parece ser, a su vez, erróneo: encasillar una palabra contemporánea al gran abanico de significados griegos). Es por ello que el primer argumento para identificar *alétheia* con verdad no me parece convincente.

El segundo argumento, si bien parece justificado, nos compromete a llevar a cabo la misma operación con todo concepto; es decir, la ciencia, en la medida en que es derivada, de alguna manera, de la apertura, debería ser calificada a su vez como apertura. O más bien el proceso contrario: si el término se hereda de las capas exteriores, la apertura debe ser calificada como esencia de la ciencia; seguiríamos así el proceso por el cual Heidegger llama verdad a la *alétheia*. Esta argumentación se podría repetir casi con cualquier concepto contemporáneo, en la medida en que todos estos parten esencialmente de la apertura.

Con lo anterior queremos decir que, probablemente, Heidegger se equivoca al calificar a la alétheia con el término *verdad* o *esencia de la verdad*. Dado que Heidegger está hablando ya de *otra cosa* radicalmente distinta, yerra en utilizar *verdad* para designarla.

BIBLIOGRAFÍA

- Antoni, Mari, *El entusiasmo y la quietud*, Tusquets, Barcelona, 1979
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994
- Auster, Paul, *The invention of solitude*, Penguin Books, Nueva York, 2007.
- Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger: conversaciones con Frederic de Towarnicki*, tr. Juan Luis Delmont, Monte Ávila, Caracas, 1987
- Bech, J. M., *De Husserl a Heidegger: La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001
- Cameron, Sara, *La verdad en Heidegger*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1971
- Constante, Alberto, “El pensar como recordación y gratitud”, *A parte rei*, no. 40 (julio 2005)
- _____, *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, FFyL-UNAM, México, 2004
- Descartes, René, *Discurso del método* (1637), tr. notas y estudio introductoria de Eduardo Bello Reguera, Tecnos, Madrid, 2003
- _____, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, tr. J. J. Herrera, Sexto Piso, México, 2004
- *Diccionario de filosofía* de Nicola Abbagnano, FCE, México, 2004
- Diccionario del alemán de los hermanos Grimm, en <http://germazope.uni->

trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GA00001

- Dieter Zimmermann, Hans, *Martin y Fritz Heidegger*, tr. Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007
- Echarrí, Jaime, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, ed. Juan Iturraga/Universidad del Deusto, Bilbao, 1997
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2008
- Gadamer, Hans Georg, “Heidegger y los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002
- _____, “Los griegos”, en *Los caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002
- Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, tr. Angela Ackermann Pilarí, Herder, Barcelona, 2002
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*. tr. Raúl Gabás, Trotta, Madrid, 2005
- _____, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007
- _____, “De un diálogo del habla”, en *De camino al habla*, tr. Ivez Zimmerman, del Serbal, Barcelona, 2002.
- _____, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, tecnos, Madrid, 2003
- _____, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, tr. Samuel Ramos, FCE, 2005, p. 105
- _____, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, del Serbal, Barcelona, 2001
- _____, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid,

2007

- _____, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, del Serbal, Barcelona, 2001
- _____, *Consideraciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], tr. Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002
- _____, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, FCE, México, 2002
- _____, *Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Jimenez Redondo, Cátedra, Madrid, 2001
- _____, *Parménides*, tr. Carlos Másmela, ed. Akal/Nuestro Tiempo, Madrid, 2005
- Hernández, Felisberto, *Explicación falsa de mis cuentos*, publicado en *Textofilia*, num. 7, primavera 2006, pp. 50-51
- Horneffer, Ricardo, “Reseña de «Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo» de Angel Xolocotzi”, *Signos Filosóficos*, enero-junio, año/vol. VIII, num.015, Universidad Autónoma Metropolitana, México
- Huidobro, Vicente, *Altazor*, Cátedra, Madrid, 2007
- *Husserliana*, tomado de Diccionario de Husserl de Antonio Zirión, en <http://www.clafen.org/diccionariohusserl>
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, tr. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002
- Mann, Thomas, *La montaña mágica*, Edhasa, Barcelona, 2002, p.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, tr. Oberdan Caletti, siglo XXI, México, 2000

- Newton, Isaac, extractos de *Principios matemáticos de la filosofía natural*, traducción de Eloy Rada García, en *A hombros de gigantes. Las grandes obras de la física y la Astronomía*, Crítica, Barcelona, 2003
- Parménides, *Presocráticos (I)*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008
- Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo*, Anthropos, Barcelona, 1989
- Pessoa, Fernando, *La hora del Diablo*, Acantilado, Portugal
- Plática de Ángel Xolocotzi del 01/octubre/08, llevada a cabo en el seminario coordinado por el Dr. Pedro Enrique García Ruiz, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
- Plática de Ángel Xolocotzi del 23/abril/08, llevada a cabo en el seminario sobre la fenomenología de ser y tiempo, coordinado por el Dr Carlos Oliva Mendoza, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
- Plática de Ángel Xolocotzi del 30/abril/08, llevada a cabo en el seminario sobre la fenomenología de ser y tiempo, coordinado por el Dr Carlos Oliva Mendoza, y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM
- Platón, *Sofista*, en *Diálogos (V)*, Gredos, Madrid, 2008
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, tr. Félix Duque, Alianza, Madrid, 1993
- Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino*, UNAM, México, 2004, elegía octava
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, tr. Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona (Fábula), 2003
- Sheehan, Thomas J., *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*, *Philosophy Today*, Volumen XIX, n. 2/4, 1975

- Tarski, Alfred, “The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3 (Mar., 1944), pp. 341-376.
- Tugendhat, Ernst, «Heidegger’s idea of truth», tr. Christopher Macann, en Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger: critical assessments* (volumen III: lenguaje), Routledge, Londres, 1992
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, tr. Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1996
- Wilhelmson Hermann, Friedrich, “Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl”, en *La segunda mitad de ser y tiempo*, tr. Irene Borges-Duarte, Trotta, Madrid, 1997
- Xolocotzi, Ángel (coord.), *Hermenéutica y Fenomenología*, 1^a ed., UIA, México, 2002
- _____, *Fenomenología de la vida fáctica*, 1^a ed., UIA-Plaza y Valdés, México, 2004