

CARLOS B. GUTIERREZ
Universidad Nacional de Colombia

EL CONCEPTO DE VERDAD EN HEIDEGGER. CONFRONTACION DE LA CRITICA DE TUGENDHAT

I. *La Crítica de Tugendhat a la Noción Heideggeriana de Verdad.*

Para evitar una presentación repetitiva de la teoría de la verdad en Heidegger optamos en esta ponencia por la confrontación de la crítica a dicha teoría propuesta por Ernst Tugendhat primero en una conferencia dictada en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Heidelberg en el año de 1964, luego ampliada en su libro *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* /1/ y finalmente reformulada en el ensayo “La idea heideggeriana de verdad” aparecido en el volumen editado por Otto Pöggeler en 1969 /2/ con ocasión del octagésimo aniversario del nacimiento de Heidegger.

La historia reciente del concepto de verdad

Tugendhat suele referir su crítica al contexto de lo que ha sucedido con el concepto de verdad en la filosofía de los últimos cien años /3/.

-
1. Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1967.
 2. Ernst Tugendhat: “Heideggers Idee von Wahrheit”. En: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Koeln 1969.
 3. Cf. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, p. 1-7.

La pregunta por el sentido de la verdad y por las relaciones del ser humano con ese sentido fue una cuestión fundamental para la filosofía en tanto que ella se proponía orientar la vida humana en su conjunto hacia la verdad. La posibilidad de una orientación semejante comenzó a perder credibilidad a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando como reacción frente a los excesos idealísticos de la metafísica tradicional afloran conceptos como los de 'praxis' y 'existencia' a manera de nuevas connotaciones básicas de la vida humana. Así, mientras que el escepticismo antiguo y moderno dudaba que hubiese verdad y que aún en el caso de que la hubiera fuese cognoscible, a partir de Marx y Nietzsche se entra ya directamente a cuestionar tanto el sentido mismo de verdad como la actitud teórica orientada hacia la verdad, a la luz de los diversos intereses práctico-históricos que condicionan dicho sentido y dicha actitud. Ahora se pone en tela de juicio la tendencia a subordinar todo interés al supuesto interés por la verdad, una vez que Marx y Freud han demostrado que nuestro interés en la no-verdad es tan profundo que llega incluso a abarcar a la "voluntad de verdad" de toda la filosofía clásica.

Cuestionada así en aspecto tan fundamental, ¿qué actitud asume la filosofía frente al problema de la verdad? A la realidad se cree hacerle justicia, por una parte, abandonando el andamiaje conceptual de la tradición filosófica y desistiendo de la pregunta expresa por el sentido de la verdad para concentrarse de manera inmediata en la interpretación de la praxis socio-histórica. El concepto de verdad, por otra parte, sobreviene tan solo allí donde la filosofía aún discurre dentro de la continuidad de las disciplinas que tradicionalmente se han considerado competentes para elucidar el concepto de verdad, a saber: la lógica y la teoría del conocimiento, por un lado, y la metafísica y la filosofía transcendental por el otro. Las primeras se guían por la verdad proposicional en tanto que las segundas parten de una determinación más comprensiva de la verdad, que abarca todo el espectro de las relaciones del hombre con el ser. Estos dos enfoques, que de por sí no se excluyen mutuamente, se han ido distanciando hasta llegar a la recíproca incomprensión.

La teoría lógica y gnoseológica del juicio ha tendido a buscar una determinación lo más práctica posible pero a la vez lo menos problemática posible del concepto de verdad. Recurriendo a la concepción tradicional de verdad como coincidencia de la proposición con la realidad dicho objetivo sólo se pudo alcanzar dejando más o menos abierto el sentido de la relación de coincidencia y el sentido de los dos elementos de la relación. Por eso al agravarse el problema de la verdad tuvo que plantearse la necesidad de una nueva determinación,

clara y tajante, de la verdad proposicional que no contuviese términos como 'coincidencia' y 'realidad' que siempre habrán de requerir especificación adicional. Semejante exigencia se satisface finalmente con la fórmula de Tarski ('p' es verdadera $\equiv p$), fórmula que en diferentes variaciones domina hoy la discusión analítica en torno al concepto de verdad.

Las fórmulas de este tipo son precisas pero triviales; y si bien es cierto que explícitamente no operan con conceptos por aclarar, relegan, sin embargo, al plano de lo implícito el concepto de 'coincidencia' que tratan de evitar. Dentro de este enfoque, como es obvio, ni siquiera se plantea la pregunta de una posible ampliación del concepto de verdad que supere el estrecho marco de la verdad proposicional. Y puesto que al reducir a un inventario mínimo al concepto de verdad resulta imposible pensar en relacionar con dicho concepto la actitud teórica en su totalidad, ahora sí queda definitivamente descartada la posibilidad de orientar a la vida humana en su conjunto hacia la verdad. Tenemos pues, como una de las alternativas filosóficas frente al tema de la verdad, el retiro a una posición segura si bien mínima.

Dentro de la tradición metafísica-trascendental, por otra parte, encontramos una progresiva ampliación del concepto de verdad, ampliación que se inicia con Husserl, el primer pensador después de Leibniz que logra unir lógica y metafísica en su tratamiento del problema de la verdad. Husserl no partió, como era costumbre en la metafísica, de un concepto amplio y vago de verdad, ni tampoco, como solía hacerse en la lógica, se quedó en un concepto estrecho de verdad: su explicación fenomenológica del concepto estrecho de verdad centrada en torno a la noción del 'ser dado en persona' posibilita una ampliación gradual y críticamente controlable del ámbito veritativo. Por eso y a pesar de no llegar a la cabal tematización de la relación de la verdad con la historia y la praxis, Husserl abre una esfera más amplia de verdad, una esfera que no es ni subjetiva ni objetiva y tampoco, como en el idealismo alemán, concierne la síntesis de sujeto y objeto, sino que es la esfera de lo fenomenológico, es decir, de las diferentes maneras de darse los objetos.

Heidegger, finalmente, amplía de manera radical ese ámbito que ahora pasa a llamarse 'Lichtung' —despejamiento, luminidad— superando todo recurso a los objetos y todo regreso a la subjetividad. La ampliación del concepto de verdad es tan radical que abarca, más allá de lo teórico, todo comportamiento, toda actitud humana; la noción heideggeriana de "ser abierto" es existencialia, práctica e histórica. Con ello la verdad vuelve a ser un concepto filosófico fundamental que

orienta además a la existencia humana en su totalidad. No obstante cabe preguntarse hasta qué punto un concepto de verdad así liberado de sus limitaciones tradicionales aún corresponda a aquello que estamos acostumbrados a entender por verdad, ya que si sólo queda —para hablar de la posibilidad extrema— la igualdad del nombre bien podría ser que en vez de salvar a la filosofía de renunciar a su viejo ideal estuviésemos en realidad renunciando a ella: en lugar de una existencia en responsabilidad crítica podría darse, al amparo de una confusión conceptual, precisamente la actitud opuesta.

Quedariamos entonces ante una trágica alternativa como resultado del hecho de que la reflexión filosófica que aún se plantea la pregunta por la verdad tendría que optar o por una determinación exacta aunque estrecha y tautológica del concepto de verdad o por una determinación muy amplia aunque muy vaga del mismo. Y si bien esta última le restituye al concepto de verdad su alcance universal, en su vaguedad, sin embargo, deja abierta las puertas para cualquier interpretación arbitraria de lo que sea la verdad. Parecería, pues que un concepto preciso de verdad presuponga la estrecha limitación al marco de la tautología y que, por el contrario, una ampliación del concepto sólo sea posible renunciando a una precisa determinación del mismo.

La concepción meta-transcendental de la verdad como luminidad

De manera un tanto simplista podría decirse que la filosofía de la tradición clásica se caracteriza por ser, de una parte, universal en cuanto pregunta por el ente en su totalidad y por partir, por la otra, de aquello que se considera es lo más originario. Para la vieja metafísica lo más originario era el ente absoluto. En la moderna filosofía transcendental pasa a primer plano el punto de vista del saber, del conocer y con ello la verdad. Ahora se pregunta por la condición de posibilidad de todo ente en la medida en que se le pueda conocer como verdadero; lo más originario deja entonces de ser un ente absoluto para convertirse en un algo dado con carácter absoluto. Así, por ejemplo, concibe Husserl su filosofía transcendental como el esclarecimiento fenomenológico de toda posición de verdad mediante el regreso a la subjetividad transcendental, cuya peculiaridad consiste precisamente en su absoluto ser dado a sí misma, es decir, en su absoluto carácter de evidencia.

Heidegger conserva la idea de algo dado originariamente, con lo cual, formalmente hablando, se mantiene dentro de la tradición transcendental; sólo que el darse así misma de la subjetividad deja de ser para Heidegger lo absoluto, ya que la subjetividad como

temporalidad ex-tática del ‘ser-ahí’ es mediada por una apertura previa —su mundo como historia— con lo cual se supera el enfoque transcendental. Lo dado más originariamente no se caracteriza más por la evidencia de la subjetividad absoluta sino por el ser abierto del ‘ser-ahí’ finito; en la medida en que la apertura se abre en un ámbito des-encubierto, lo dado más originariamente se caracteriza a través de la luminosidad del ámbito abierto mismo.

Lo que hay que preguntar entonces es qué significa el hecho de que Heidegger, a pesar de descartar el punto de vista de la certeza y de la evidencia, siga entendiendo la transformada dimensión transcendental como verdad más originaria. En *Ser y Tiempo* se afirma que el ser abierto del ‘ser-ahí’ es “el fenómeno más originario de la verdad” /4/; en los escritos posteriores la luminosidad del mundo es la “verdad del ser”. Dado que ésto no tiene nada que ver con nuestra ordinaria comprensión de la verdad resulta ahora necesario explicitar la teoría heideggeriana de la verdad para comprender por qué Heidegger escoge el término *verdad* para designar la dimensión meta-transcendental.

Para asegurarle a la interpretación un marco “controlable” Tugendhat se limita al parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* en el que Heidegger expone por primera vez su concepto de verdad. Pues aunque este parágrafo no contiene todos los aspectos de la teoría heideggeriana de la verdad y ésta más tarde se ve modificada a raíz del así llamado “giro” en el pensamiento de Heidegger, sí puede decirse que en él se tomen ya las decisiones que fundamentan lo que vendrá después.

El primero de los pasos decisivos consiste en la tesis de que a la verdad proposicional se la debe entender como descubrir, es decir, que la verdad de una proposición radica en su ser de-velador, ya que una vez que se acepte esta tesis Heidegger puede proceder a ampliar el concepto de verdad a todo des-cubrir y a todo ser abierto. El que Heidegger parta aquí —lo mismo que en la única exposición detallada posterior del concepto de verdad en *De la esencia de la verdad*— de la verdad proposicional es un imperativo metodológico. Puesto que si bien la determinación filosófica de un término básico no tiene que limitarse a la comprensión ordinaria del término, tiene eso sí que partir de él. Para nuestra comprensión ordinaria la verdad proposicional no es la única acepción del término verdad, aunque sí la más conocida y empleada. Por eso, aunque Heidegger insista en que la verdad proposicional sólo pasa

4. Martin Heidegger: *Ser y Tiempo*. México, 1962. p. 241.

a primer plano filosófico con Platón y Aristóteles, tiene que aceptar que la verdad proposicional sea la primera instancia de prueba de su nuevo concepto de verdad.

Heidegger y Husserl

Cuando Heidegger afirma que la verdad de una proposición consiste en que ella muestre al ente, es decir, lo de-vele tal como es en sí mismo, podría pensarse que esté simplemente repitiendo una teoría husserliana. En una nota al pie de página ^{5/} Heidegger se remite a la VI Investigación Lógica —con razón. La diferenciación de las diferentes maneras de darse un mismo objeto había llevado a Husserl a comprender que lo que según la vieja fórmula de la adecuación tenía que coincidir con la cosa, no era, como la fórmula parecía sugerirlo, ni el sujeto ni algo distinto (por ejemplo, la proposición como evento físico), sino la cosa misma —sólo que en otra manera de darse. De un lado está la cosa, tal como la entendemos en su darse signitivo, y del otro la cosa tal como ella misma es. Este ser mismo de la cosa no es algo transcendente a la experiencia, sino el correlato de una manera destacada de darse ella: la cosa, como ella misma es, es la cosa tal como se muestra cuando ella misma se nos da, 'la cosa en persona'.

Lo específico de la posición de Heidegger sólo se podrá entender entonces si se comprende cómo y por qué ella se diferencia de la de Husserl. Heidegger no dice nada al respecto. La diferencia sólo puede colegirse de dos distintas formulaciones de la determinación de la verdad proposicional que Heidegger trata como equivalentes. Según la primera de esas formulaciones la proposición es verdadera si muestra al ente "*tal como es en sí mismo*" ^{6/}. El "tal como" aparece en bastardillas lo que permite suponer que se trate de algo esencial para la relación de verdad. Tanto más sorprendente resulta entonces que doce líneas más abajo Heidegger aduzca una formulación en que falta el "tal como". Allí leemos: " 'Una proposición es verdadera' significa: descubre al ente en sí mismo" ^{7/}. A través de esta formulación se llega dos líneas después a la tesis de que el "ser verdadera" (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un "ser descubridora" ^{8/}. Para

5. *Ib.* p. 239.

6. *Ib.*, p. 239.

7. *Ib.*, p. 239.

8. *Ib.*, p. 239.

semejante paso que conlleva el distanciamiento frente a Husserl, Heidegger no considera necesario dar explicación alguna. Tugendhat trata de explicarlo.

En la primera formulación la verdad no es tanto el hecho de que el ente sea des-cubierto sino el *cómo*, el “tal como es en sí mismo”. La segunda formulación, por el contrario, pone ya de presente que la cualificación del *cómo* que parecía esencial carece de gran importancia pues la verdad para Heidegger ha pasado a consistir en el des-cubrir como tal.

¿Qué es lo que ha sucedido?

Husserl entiende el acto proposicional como un modo estático de intencionalidad, es decir, como un tener ante sí un objeto, como una re-presentación. Para Heidegger, en cambio, la proposición es algo dinámico, un des-cubrir. La apertura no es nunca un estado acabado sino un acaecer siempre activamente relacionado con su contrario, con el ser encubierto. La proposición no se puede entender como un estático tener ante sí un objeto sino como el dinámico sustraerlo a su encubrimiento. De esta manera puede explicarse por qué Heidegger descarta la cualificación “tal como es en sí mismo” en su determinación de la verdad proposicional. En tanto se considere a la proposición como un re-presentar estático no se puede afirmar que la proposición sea verdadera cuando intiende al ente, ya que puede ser falsa la manera en que lo intiende. Por eso hay que añadir la cualificación: la proposición es verdadera si intiende al ente tal como él mismo es. Pero, si por el contrario, entendemos la proposición como un dinámico des-cubrir bastará entonces decir: la proposición es verdadera si des-cubre al ente —ya que si fuera falsa no lo des-cubriría sino que más bien lo encubriría. En otras palabras: del des-cubrir como tal se puede decir que sea verdadero cuando es realmente des-cubrir.

Esta argumentación, no obstante, tiene su lado flaco, a saber: la ambigüedad con que Heidegger emplea el término ‘des-cubrir’.

A primera vista des-cubrir equivale a mostrar (*apophainesthai*). En este sentido toda proposición sería ‘des-cubriente’ —tanto las falsas como las verdaderas. Heidegger, sin embargo, emplea el término en un sentido más estricto y pleno, según el cual la proposición falsa no es un des-cubrir sino un encubrir. Se sobrentiende pues que la verdad radique en su ser des-cubriente. Mas ¿qué podrá decir des-cubrir a partir del momento en que ya no significa mostrar? ¿En qué se diferencian *aletheyein* y *apophainesthai*?

Heidegger no responde a esta pregunta. Y por no establecer una diferencia entre el sentido lato y el sentido restringido del concepto de des-cubrir es por lo que, después de concluir que la verdad consiste en ser des-cubriendo, volver él a hablar de un “‘estado de descubierto’ en el modo del ‘parecer’” /9/. Con esto implica que el encubrir propio de la proposición falsa no excluye un cierto des-cubrir. Lo cual equivaldría a afirmar —aunque Heidegger no se lo proponga— que lo falso se compone de una parte de verdad y de una parte de desconocimiento. De todo esto se sigue que si uno se limita a los dos conceptos de des-cubrir y de encubrir no quedará posibilidad alguna de determinar el sentido específico de lo falso —y por tanto de lo verdadero.

Parece entonces que no se puede prescindir de la cualificación “tal como es en sí mismo”. La proposición falsa encubre. Pero ¿qué y cómo? Habrá que decir que ella encubre al ente “tal como él mismo es”, es decir, que no lo des-cubre como tal. Sin recurrir a la cualificación no habría igualmente posibilidad alguna de diferenciar el des-cubrir en sentido estricto (el de la verdad proposicional) del des-cubrir en sentido lato (*apophansis*).

En sus escritos posteriores a *Ser y Tiempo* Heidegger descuida tan decisivo aspecto en su afán de reducir la verdad proposicional al des-cubrir. Para que la proposición pueda guiarse por el ente tiene éste que ser des-cubierto: tal la posición de *De la esencia de la verdad*, *De la esencia del fundamento* y de *El origen de la obra de arte*. Pero lo que no se vé en el ser des-cubierto es aquello por lo cual se pueda guiar la proposición verdadera. Pues no hay que olvidar que también la proposición falsa se guía por algo que se muestra, y que la apariencia también tiene carácter de des-cubierta.

La proposición verdadera, concluye Tugendhat, no se guía por el ente tal como él se muestra inmediatamente sino por el ente tal como él mismo es. Y por no tomar en cuenta Heidegger esta diferencia es por lo que, a pesar de haber puesto de relieve el fundamento ontológico de la intencionalidad husseriana, se le escapa la diferencia entre ser dado en general y darse a sí mismo. En el fondo Heidegger no repara en el hecho de que la verdad para Husserl y para los filósofos griegos no radicaba en el ser dado como tal sino en la posibilidad de un ser dado de índole muy especial.

9. *Ib.*, p. 243.

Si el des-cubrir se reduce a sacar a luz al ente de su ser encubierto no tendríamos razón para hablar de verdad o de no verdad. Si se descarta el “tal como es en sí mismo” (el ‘darse en persona’ de Husserl) el des-cubrir sería totalmente arbitrario al no poderse guiar por el ser mismo del ente —y si tenerse que guiar por lo dado, por el ente tal como se muestra. El “ser mismo” y sólo él puede ser la instancia crítica del des-cubrir.

Así hay que entender la tesis de Tugendhat según la cual la concepción heideggeriana dinámico-apofántica de la verdad (aunque susceptible de ser complementada) pasa por alto el sentido específico de la verdad. Sólo que al valerse siempre de la palabra ‘verdad’ (en un sentido modificado) encubre el hecho de que ese sentido específico se haya pasado por alto. Y es sólo con base en la teoría de que la verdad proposicional no radica en la manera cómo ella des-cubre sino en el hecho de que simplemente des-cubra como Heidegger puede pasar en el ordinal b) del parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* a una total ampliación del concepto de verdad. En *Ser y Tiempo* sostiene que el término des-cubrir significa no sólo el ser abierto mostrativo de la proposición sino todo ser abierto del ente intramundano. Ahora se afirma que el ‘curarse de’ simplemente por ser des-cubriendo es una manera de verdad, con lo cual se vuelve a entorpecer el establecimiento de criterios de verdad y de no verdad en el ámbito práctico del ‘ser-ahí’ ”. Una vez más se echa de ver que la ampliación del concepto de verdad que llega a identificar ese concepto con el ser abierto constituye al mismo tiempo una ganancia y una pérdida para la reflexión filosófica.

La pérdida del elemento crítico específico del concepto de verdad

las últimas consecuencias de lo hasta aquí tratado salen a relucir en el nuevo paso argumentativo en el ordinal b) del parágrafo 44. Todo des-cubrir de un ente intramundano se funda en el ser abierto del mundo. El ‘fenómeno más originario de la verdad’ es el ser abierto del ‘ser-ahí’ mismo en su ser-en-el-mundo. Heidegger designa como “verdad más originaria” a lo que según él se da de manera más originaria a pesar de no ser ‘evidente’. Nuevamente se puede constatar que lo que Heidegger llama verdad no es el fenómeno específico de la verdad. En realidad el ser abierto originario o luminidad es para Heidegger el acaecer de un ámbito abierto temporal que posibilita todo mostrarse (no sólo el verdadero mostrarse). El que Heidegger siga hablando de verdad se debe a que ‘verdad’ es para él el sinónimo de mostrarse en general.

El ámbito libre temporal señala los horizontes históricos de nuestra comprensión. ¿Será acaso que el problema de la verdad sea el de estos

horizontes? ¿Es posible o no preguntar por la verdad de ellos? Esta pregunta, según Tugendhat, resulta superflúa para Heidegger dado que éste llama verdad a todo comprender en su ser abierto: preguntar por la verdad de los horizontes equivaldría a preguntar por la verdad de la verdad.

La pregunta concreta por la verdad pone de relieve lo decepcionante de que en la región en que Heidegger fundamenta la verdad jamás se puede llegar a tener evidencia o certeza, es decir, una relación positiva de verdad, ya que el sentido de la relación siempre será para Heidegger tan solo negativamente crítico. De ahí que resulte tentador cortar aquí simplemente el nudo del problema y abordar la verdad como ser abierto sin más. En nombre de la verdad podrían rechazarse las exigencias y pretensiones de la crítica por considerar que ésta resulte de una limitación histórica no contenida en el sentido original de verdad. Si verdad quiere decir ser descubierto, como afirma Heidegger, de lo que se trataría es de que se abra una comprensión del mundo y no del examen crítico de dicho ser abierto. El aspecto liberador de la concepción heideggeriana consistiría en que sin negar la relatividad y obscuridad de nuestro mundo histórico permita de nuevo una relación inmediata de verdad, que no pretende ni dar certeza ni perturbar la falta de ella. La tesis final de Tugendhat es la de que al hacer de la verdad el concepto fundamental de su filosofía Heidegger pasa por alto el problema específico de la verdad; el llamar verdad al ser abierto le lleva en último análisis a aislar e inmunizar a éste frente a la problemática de la verdad.

Bien podría ser que al rechazar Heidegger a la conciencia crítica le estuviera dando a su filosofía un rumbo que no necesariamente le correspondía y que por tanto deja abiertas nuevas posibilidades. El pensamiento de Heidegger no es tan homogéneo como él mismo lo pretende. En la distancia crítica que hoy tenemos frente a él es posible separar aquello que parece no llevar a ninguna parte de los atisbos que es preciso conservar. Esto vale para el tema de la verdad en Heidegger y la superación de la posición transcendental de Husserl que él envuelve.

Dado que Heidegger llama verdad a lo que él considera lo dado más originario pero, al mismo tiempo, no entiende por verdad lo que en sentido específico llamamos verdad, podría pensarse en relacionar lo dado más originariamente con la noción específica de verdad. Lo dado más originariamente, el mundo en el sentido de la luminidad del ser, no es desde luego el mundo de nuestros horizontes concretos sino el ámbito libre abierto de los horizontes mismos. El ser abierto, por lo tanto, no se agota en el proyecto de mundo que cada uno de nosotros tenga. No

obstante, y aunque no se pueda llamar verdad al ser abierto mismo, sí se podría decir que el ser abierto se oriente hacia la verdad y que a pesar de ello pueda cerrarse frente a la cuestión específica de la verdad. La luminidad sería un ámbito libre cuya dimensión profunda apunta hacia la verdad y obliga a quien esté dentro de él a preguntar por la verdad no sólo del ente sino también de los horizontes.

De este modo se mantendría la radicalización de la posición transcendental de Husserl, superando el partir de una subjetividad cierta de sí misma y que detenta una evidencia a-histórica, pero sin renunciar al concepto husserliano de evidencia como un específico ser dado de la verdad. Dentro de la filosofía de Heidegger la evidencia tendría que ser entendida como idea regulativa, posibilitando así que en vez de aceptar una nueva inmediatez pre-crítica de la verdad se pueda conservar la conciencia crítica, si bien en un estado de suspenso que le sería esencial. Precisamente a partir de la posición meta-transcendental de Heidegger, según la cual lo dado originariamente no es ni substancia ni objeto sino un ámbito libre abierto, podría la conciencia crítica re-encontrar el ser en suspenso que le es inherente. Aquí donde la filosofía transcendental se abre a la historia y renuncia al apoyo de un fundamento último está dada la posibilidad de radicalizar y re-estructurar la idea de una conciencia crítica.

Tendríamos eso sí que estar siempre alerta ante el peligro de desechar la conciencia crítica y de recaer en la inmediatez. Para mantener en suspeso al ámbito libre abierto se necesita la dimensión específica de la verdad ya que sin ella se tendría que pensar a ese ámbito como ámbito inmediato ya sea del proyecto existencial o de la de-velación como destino. El recaer en la inmediatez relativizaría totalmente el paso en la filosofía de Heidegger del desolado abandono del 'ser-ahí' en *Ser y Tiempo* al encuentro de la morada del hombre en la *Carta sobre el Humanismo* ya que se estaría dejando de lado el momento de la reflexión constitutivo de la cuestión de la verdad.

Heidegger plantea su posición como superación de la filosofía moderna siendo así que él la hubiera podido convertir en la radicalización de dicha filosofía. Heidegger reduce la filosofía moderna de la subjetividad al dogma de la certeza de sí mismo, pero se olvida de que con la idea de certeza —como idea regulativa— la filosofía moderna radicalizó exigencia socrática de justificación crítica y responsabilidad teórica. La tarea, según Tugendhat, consistiría en desarrollar en su totalidad el concepto de verdad que Heidegger esboza con el ser abierto sin renunciar a la idea regulativa de la certeza y al postulado de la fundamentación crítica.

II. *Respuesta a Tugendhat.*

Ser abierto y ‘ser-ahí’

Lo radicalmente nuevo de la filosofía de Heidegger consiste en mostrar que la metafísica de la subjetividad al poner al sujeto representacional como fundamento de toda determinación del ser y al pretender asegurar la verdad como certeza desfigura el fenómeno de la existencia humana misma.

El ‘ser-ahí’ no es una nueva versión de la subjetividad de la filosofía moderna. El ‘ser-ahí’ no designa una constitución humana que descansa en sí misma sino la co-pertenencia del ser humano con el ser como tal de la totalidad de lo que es. Esa correlación es el ‘ahí’ del existir: el estado de abierto del ser del hombre en la apertura del ser como tal.

Decir que el ser del hombre no gire en torno de sí mismo equivale a decir que su sentido pleno se funda en el mantener abierta en su experiencia la apertura del ser de lo que es. Esta relación fundamental entre el estado de abierto del ser y el existir humano significa que la comprensión del ser propia del hombre es un modo de ser, que la existencia es una relación de ser.

Esa comprensión del ser no es un percibir receptor y sí más bien como modo de ser tiene el carácter de un abrir yecto-proyector del estado de abierto del ser. La apertura del ser cada vez ya acaecida en la que el hombre se encuentra arrojado tiene que ser asumida en el proyecto existencial para que se mantenga fácticamente abierta. Y sólo sobre el fundamento de este yecto-proyectar en el estado de abierto del ser puede el ‘ser-ahí’ encontrar al ente y entenderlo como lo que es.

El ‘ser-ahí’ es el existir en lo abierto de una totalidad referencial indisolublemente unida con el proyecto de cada existencia. Al carácter referencial de esa totalidad que es el ‘ser-en-el-mundo’ Heidegger lo llama “significación”. En ella se insertan el lenguaje y la verdad proposicional que habremos de tratar más adelante.

El estado de abierto del mundo en el que existe el ‘ser-ahí’ yecto-proyectante abarca al ‘ser-ahí’ y al ente que no es ‘ser-ahí’, siendo así el fundamento de que el ‘ser-ahí’ tenga que ver con las cosas, es decir, la posibilidad de cualquier relación ‘intencional’ (como diría Husserl) del sujeto consciente con los objetos dados en los modos de su conciencia.

Nuestro trato con las cosas es primariamente práctico, iluminado por el ver en torno dentro de cuyo ámbito el 'ser-ahí' se subordina a las referencias prácticas del 'para qué'. Y sólo cuando abstraemos estas referencias se convierte el ver en torno en la mirada observadora que convierte al ente en objeto, en cosa dada con tales o cuales propiedades.

La crítica de Heidegger a la teoría de la percepción

La hermenéutica existencial de Heidegger conlleva el rechazo de la teoría husserliana de la percepción que se basa en la concepción de todo comportamiento humano como posición objetivadora /10/.

La percepción, el fenómeno paradigmático del "darse en persona", en el cual intención y realización coinciden en la evidencia, tiene, según Husserl, una estructura de 'fundación'. Fundación es el concepto de relación entre los dos elementos de que se compone la vivencia de la percepción: la 'hylé', el substrato material de la corriente de vivencias, y el acto constitutivo de sentido.

Max Scheler había caracterizado ya a la "percepción pura" como un fenómeno derivado en el que la vida se vuelve contra sí misma y se dedica a percibir 'objetos', es decir, a abolir la realidad de las cosas /11/.

Heidegger, reacio a todo constructivismo, prosigue la crítica de Scheler a los prejuicios de la teoría de la percepción; valiéndose de ejemplos muy simples muestra el carácter abstracto del concepto husserliano de evidencia. Tal el famoso ejemplo de la mesa. Si yo tengo delante de mí una mesa sé muy bien lo que ella es: algo sobre lo que escribo, como, juego, etc. Husserl, por el contrario definiría a la mesa como la forma de interpretación que yo le impongo a un objeto de percepción óptica, táctil, acústica, etc., el cual, tras penosas complementaciones del horizonte intencional de sus múltiples esfuerzos o matices llega finalmente a darse adecuadamente, es decir, 'en persona'.

Heidegger parte de nuestra orientación en el mundo anterior a cualquier fundación de tipo husserliano. El conocimiento judicativo, como actitud observadora y objetivadora, es para él sólo un modo deficiente de nuestro tener que ver con el mundo, una interpretación que

10. Cf. Carlos B. Gutiérrez: "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", *Ideas y Valores*, 48-49, Bogotá, Abril de 1977, p. 58-65.

11. Max Scheler: "Aux dem Nachlass I" (*Ges. Werke*), Berna, 1957.

sólo es posible merced a la distancia teórica. El 'ser a la mano' es un modo de ser que se resiste a toda objetivación y que sólo puede convertirse en objeto si lo arrancamos de su marco de referencia y lo observamos en aislamiento artificial.

El 'ver en torno' no es un fenómeno fundado. Con lo que encuentra en el mundo tiene ya el 'ser-ahí' en cada caso una relación abierta en el comprender del mundo, relación que normalmente se mantiene en la reserva de la innotoriedad. Lo 'a la mano' se oculta normalmente en modo específico de ser, modo que se pierde en la objetivación. Aquí tropezamos, de esta manera, con los límites de la conciencia objetivadora, límites que también se hacen patentes en el poder de evocación de la falta de una cosa, en la obra de arte, en el lenguaje, fenómenos todos que alteran su modo de ser al convertirse en objetos.

La interpretación del fenómeno 'mundo' como la suma total de lo dado previamente como posibilidad anónima de percepción pura emana de una ontología que aborda al ser únicamente con respecto a su presentatividad abstracta. De ella proviene también el concepto de evidencia que Heidegger rechaza en su análisis de la facticidad existencial. De ahí que el criterio de 'ser dado en persona' le resulte totalmente inadecuado como patrón o medida específica de verdad, si es que por verdad se entiende la apertura de ser cuyo 'ver en torno' fundamenta nuestro trato con las cosas y cualquier otra relación intencional derivada con ellas.

Verdad proposicional y verdad ontológica

En el parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* la verdad como adecuación se fundamenta en la verdad como estado de abierto. "La proposición como modo de apropiación del estado abierto y como modo del ser-en-el-mundo se fundamenta en el descubrir, o sea en el sentido de abierto del 'ser-ahí'" /12/. La proposición que consiste en "un ser relativamente al ente mismo" /13/ no contiene adecuación alguna.

Esto se ve claramente en lo que respecta a la comprobación o verificación de una proposición. Y si bien Heidegger se remite a la VI Investigación Lógica de Husserl a propósito "de la idea de comprobación como identificación" /14/ esto lo hace para mostrar que

12. Heidegger: *Ser y Tiempo*, p. 247.

13. *Ib.*, p. 238.

14. *Ib.*, p. 239.

la teoría husseriana presupone la distinción previa de intención y realización para luego poder establecer por vía de comparación la identidad de los respectivos entes. Para Heidegger, por el contrario, “la comprobación entraña únicamente el ser descubierto del ente mismo, él en el cómo de su estado de descubierto” /15/. La separación de la proposición de lo que en ella se intiende es un fenómeno secundario. Dado que la proposición es un “ser desencubriendo relativamente al ente real mismo” en ella “no se comparan representaciones ni entre sí ni con relación a la cosa real”. El ser de la proposición relativamente al ente real no es una relación entre dos instancias previamente diferenciadas sino mismidad, mostrarse del ente. Para Husserl la confirmación está siempre supeditada al objetivo final de escalación de la realización de un contenido intencional. La plena identidad a que se llega no está dada originariamente en un ‘ser relativamente’ que liga a la proposición como ser desencubriendo con el ente real; para aproximarse gradualmente a ella se requiere la diferenciación de toda una serie de actos posicionales en cuya realización si bien se puede llegar a una coincidencia de identificación siempre será necesario un acto específico que dirija su mirada a la coincidencia y la eleve a objeto intencional.

La verdad como evidencia que se realiza en una escalación teleológica de complejión tiene para Husserl carácter normativo y vinculante; para Heidegger sólo puede haber normas o patrones allí donde existan relaciones entre entes previamente dados, lo cual no es el caso de la proposición, fundamentada en el estado de abierto del ‘ser-ahí’. La proposición sólo se convierte en objeto cuando a través de la repetición y de la habladuría pierde su carácter de experiencia original.

El modelo de Husserl fue siempre el de la cosa que se muestra en los innumerables esfuerzos de la percepción. Heidegger, como se sabe, vé en ésta un fenómeno secundario que se basa en una estructura primaria en la cual la proposición como ser desencubriendo puede ser de manera inmediata ‘relativamente’ al ente real. Así, en tanto que para Husserl la verdad —por lo menos en su génesis— es una relación que se da entre entes previamente dados (verdad ‘óntica’) para Heidegger la verdad, como también la proposición, es un ser y no un ente. “El ser verdadero como des-encubrir acacece como una manera de ser del ‘ser-ahí’ mismo” /16/. Esta verdad ontológica fundamenta a la verdad óntica pero no se agota en semejante fundamentación de manera que no es simplemente

15. Ib., p. 239.

16. Heidegger: “Die Grundprobleme der Phänomenologie”. *Ges. Werke*, Bd. 24. Frankfurt, 1975. p. 308.

‘el’ presupuesto de la verdad óntica ni mucho menos su posibilitación transcendental. De la verdad como modo de ser del ‘ser-ahí’ hay que hablar análogamente a como lo hacemos del ‘ser-ahí’ mismo. La verdad en su sentido originario es siempre en sí misma ontológica. Y si bien no es posible ni se puede exigir que el ‘ser-ahí’ se mantenga en esta relación original con la verdad como estado de abierto, el sentido de lo que pueda llamarse “confirmación” sí tendrá siempre que orientarse por semejante relación originaria.

En el ensayo *De la esencia de la verdad* va Heidegger un paso más allá al vincular de manera mucho más inmediata que en *Ser y Tiempo* el “enunciar representacional” con la verdad ontológica. Es cierto que el enunciar representacional se ciñe “como correcto” a lo des-encubierto; pero lo des-encubierto se define ahora como “el ente abierto siempre y en cada caso en un comportamiento que se mantiene abierto”. La “adecuación representativa” es un dejar ser que “se expone a lo ente como tal y sitúa todo comportamiento en lo abierto” /17/. Esta apertura no es producida por el enunciado representacional; este sólo asume como ámbito de relación.

Aquí ya no se considera al representar como un modo derivado o secundario de una relación originaria con el ser; la relación del enunciado representacional con la cosa dada misma se determina más bien como el consumarse de la relación de ser en la que el ente se abre al “comportamiento que se mantiene abierto”. La conformidad necesita ahora de aquel espacio abierto que es la verdad ontológica misma. No es solamente que la conformidad representacional se fundamente en la relación ontológica del ‘ser-ahí’ con el ser abierto de la verdad sino que la conformidad misma es una modificación de la consumación de esa relación.

Ernest Tugendhat afirma que Heidegger escamotea el concepto específico de verdad, es decir, el concepto normativo de corrección, argumentando que la verdad ontológica en lugar de fundamentar a la verdad óntica simplemente la sustituye. Tugendhat insiste en mantener la diferencia entre intención vacía y realización correctiva al interior de la verdad ya que si se nivela esta diferencia lo verdadero deja de ser demostrable y legitimable al quedar reducido a la arbitrariedad.

Tugendhat centra su crítica en torno a la parte final del ordinal a) del famoso párrafo 44 de *Ser y Tiempo* que contiene tan sólo la mitad de

17. Heidegger: *De la esencia de la verdad*. Caracas, 1968, p. 67.

la teoría heideggeriana de la verdad, pero ignora la otra mitad cuando al final del ordinal b) se habla de la manera fundada de ser de la verdad proposicional. Tugendhat, interesado en buscar en la filosofía de Heidegger patrones de normatividad, no se da cuenta de que la verdad como ser abierto no se puede seguir entendiendo como el presupuesto que hace posible agrupar indiferenciadamente un número caprichoso de verdades ónticas y legitimar su corrección. Esto equivaldría en el fondo a seguir buscando el fundamento trascendental de la verdad. La verdad óntica se tiene por el contrario que transformar a la luz de la fundamentación que le aporta la verdad ontológica. Esta verdad no fundamenta cualquier cosa y sí más bien hace patente la alternativa entre 'ser-ahí' propio y 'ser-ahí' impropio, a cuyo efecto el 'ser-ahí' propio es aquel que no se encubre su carácter ontológico sino que lo asume transformándose. Cuando el 'ser-ahí' se expresa, lo que dice puede ser ónticamente correcto y, sin embargo, el significado puede ser diferente de acuerdo con la apertura o el encubrimiento ontológico; el lenguaje natural ofrece suficientes ejemplos de enunciados que sin menoscabo de su corrección óntica afirman algo correcto pero arbitrario y sustituible, y otras, por el contrario, abren o des-encubren al ser —como sucede en el caso de proposiciones de apelación ética o de valencia estética—, es decir, dicen más de lo que contiene el simple sentido proposicional del enunciado sin que éste 'simbólicamente' señale más allá de sí mismo. Heidegger quiere superar un pensamiento que agrupa y clasifica toda una serie potencialmente infinita de verdades neutrales a favor de un pensamiento esencial que entiende la verdad óntica como materialización de la verdad ontológica. Quizá sea por eso que Heidegger siempre se interesa y esfuerza por la interpretación de poesías y no se interesa por una fundamentación trascendental que desemboque en una neutralización del ámbito de lo objetivo en el sentido de una ontología de lo previamente dado "ante los ojos".

La exigencia de patrones normativos

Lo fundamentador no se puede seguir entendiendo por analogía de lo que se pone como base; la fundamentación se consuma a partir de un círculo original del presuponer-se, es decir, de un proyectarse comprensivo para el cual lo que se va a interpretar no está previamente dado como tal sino que más bien sólo en la interpretación habla "a fin de que ello decida por sí mismo si, en cuanto al ente que es, manifiesta aquella constitución de su ser sobre el fondo de la cual se lo abrió en el esbozo formal de la proyección" /18/.

18. Heidegger: *Ser y Tiempo*. p. 342..

Cuando esta decisión se produce de tal manera que se encubra a sí misma su estructura circular, es decir, cuando el 'ser-ahí' se encubra a sí mismo su propia estructura, queda absorbido en su ser "curándose de" por el mundo, caso en el cual el ente intramundano le determina previamente el modelo para entenderse así mismo, quedando con ello subordinado a un patrón totalmente inadecuado. Por el contrario el 'ser-ahí' no cadente, que se asume en su estructura circular, es al mismo tiempo histórico y transparente en su verdad a sí mismo.

De esto se sigue que el exigir patrones y el tratar de reivindicar vincularidad para las máximas del actuar humano se entienden erróneamente si tan sólo se trata de fijar patrones objetivables y disponibles para anteponerlos al actuar humano. El actuar original no es para Heidegger una esfera delimitada, reservada a la Ética o a la Lógica como disciplinas filosóficas, sino que, por el contrario, es idéntico con el ámbito del acaecer originario de verdad. La vincularidad u obligatoriedad se da en el actuar como consumación; pero un resultado obligatorio jamás se puede garantizar, es decir, nunca se puede presuponer como objetivamente realizable; se da simplemente como resultado de un acaecer histórico que tanto más se sustrae a la intervención del hombre cuanto éste más cree poder dominarlo. La ilusión de que el hombre pueda dominar las circunstancias de su obrar surge allí donde hay que tomar decisiones arbitrarias, donde se puede actuar de una u otra manera. Esto vale no sólo de las condiciones externas del actuar práctico sino también de los criterios morales con base en los cuales dicho actuar se entiende a sí mismo como obligatorio. Los criterios que puedan llegar a serlo en el verdadero sentido de la palabra no son el resultado fatal de la determinación histórica sino un efecto del ser que en el decurso de su historia y en el actuar humano se devela y se encubre al mismo tiempo.

Si esto es así el acceso metódico al ser deja de ser garantizable. Dado que el 'ser-ahí' es fundamentalmente histórico sólo puede reconocer un patrón 'externo' si malinterpreta su propio ser, lo cual, a pesar de todo es una de sus genuinas posibilidades.

Heidegger tiene razón al afirmar que el pensamiento ontológico-histórico tiene que ser más crítico que la filosofía. Esta crítica no se puede codificar como un pensamiento siempre aplicable. Esto se echa de ver en el hecho de que el hombre malinterpreta al ser y su historia tanto cuando trata de extraer de ella los patrones para su actuar como cuando reduce la verdad a corrección óntica.

Por más que el hombre viva a partir de la verdad su existir no se puede subsumir bajo reglas previas. Las reglas las fija él mismo pero no a partir de la nada sino a partir de una verdad que es al mismo tiempo no verdad y que por lo tanto le procura tanto su posibilidad más genuina como la tentación de caer.