

**La *Resolución* como modalidad regulativa: una defensa a la verdad en Heidegger**

Élmer Dayán Hernández León

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Director

Jorge Enrique Pulido Blanco

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Filosofía

Bucaramanga, Santander

2026

### **Dedicatoria**

*A mi abuela Felicidad Velasco, por ser el amor de mi vida.*

*A mi padre Élmer J. Hernández, por todo el apoyo incondicional.*

*A mi prometida Stefanny Soto, por un futuro juntos.*

*A Héctor y Ómar, por las risas.*

## Tabla de contenidos

	Pág.
<b>Introducción</b> .....	5
<b>1. El concepto de verdad en Heidegger</b> .....	7
1.1. La verdad como ser-descubridor .....	9
1.2. La verdad como estar-al-descubierto .....	11
<b>2. La crítica de Tugendhat</b> .....	13
2.1. Entre la <i>ἀληθεύειν</i> y la <i>ἀποφαίνεσθαι</i> .....	13
2.2. La verdad de una verdad .....	14
2.3. El campo abierto de juego .....	16
<b>3. Una respuesta heideggeriana</b> .....	17
3.1. La reapropiación de la verdad proposicional .....	17
3.1.1. <i>El origen de la ambigüedad</i> .....	18
3.1.2. <i>El problema crítico de la verdad como ser-descubridor</i> .....	23
3.2. La legitimidad de la aperturidad de ser la verdad .....	27
3.2.1. <i>La resignación de Heidegger</i> .....	28
3.2.2. <i>Entre el dogmatismo y la inmediatez de la verdad</i> .....	31
<b>4. La forma de avanzar</b> .....	37
4.1. La resolución como la verdad “más” originaria .....	38
4.2. La autenticidad como instancia normativa .....	39
4.3. La temporeidad de la verdad .....	42
4.4. El concepto existencial de ciencia y el compromiso hermeneúatico .....	44
4.5. La apropiación originaria de las ideas regulativas .....	46
4.6. Falsedad, verdad y aperturidad .....	47
<b>Conclusión</b> .....	50
<b>Referencias</b> .....	52

## Resumen

**Título:** La *Resolución* como modalidad regulativa: una defensa a la verdad en Heidegger\*

**Autor:** Élmer Dayán Hernández León\*\*

**Palabras clave:** Heidegger, Tugendhat, verdad, autenticidad, resolución

**Descripción:** ¿Con qué derecho y en qué sentido Heidegger emplea el término “verdad” para caracterizar la aperturidad del *Dasein*? Esta es la pregunta que se encuentra en el núcleo de la crítica de Tugendhat a la concepción heideggeriana de la verdad en *Ser y Tiempo*. Según este autor, Heidegger carece de fundamentos para denominar “verdad” a la aperturidad sin eliminar su dimensión normativa y crítica, donde no sería posible diferenciar los enunciados verdaderos de los falsos. La presente tesis sostiene que esta objeción se apoya en una lectura incompleta de *Ser y Tiempo*, centrada casi exclusivamente en el §44 y desatenta al desarrollo ontológico-existencial de toda la obra. Así, al reubicar la problemática de la verdad en el marco del análisis del mundo, la cotidianidad, la temporeidad y la historicidad del *Dasein*, se argumenta que los recursos normativos pueden encontrarse en el fenómeno de la *resolución*. Entendida como el modo más propio y originario de la aperturidad, esta opera como una modalidad regulativa que fundamenta la posibilidad de la verdad proposicional, la crítica y el progreso del conocimiento dentro de la estructura del proyecto. En este sentido, las denominadas “ideas regulativas” aparecen como formas derivadas y no originarias de la resolución misma.

---

\* Trabajo de grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Jorge Enrique Pulido Blanco, Doctor en Filosofía

## Introducción

El concepto de verdad como *αλήθεια* (desocultación) en Heidegger es un problema filosófico que sigue vivo en la actualidad, gracias a la crítica que hace principalmente el filósofo contemporáneo Ernst Tugendhat. Sin mencionar que, en la literatura secundaria, se pueden encontrar diversos puntos de vista de los académicos en defensa o en contra de esta crítica sin todavía una respuesta clara. El punto de la discusión gira fundamentalmente en torno al siguiente cuestionamiento: ¿con qué derecho y con qué significado utiliza Heidegger el término *αλήθεια* para caracterizar la condición de posibilidad de la verdad de las afirmaciones?

Tal parece, según Lafont (1997), que el mismo Heidegger se cuestiona esto en sus últimos trabajos y que, incluso, llega a retractarse por la crítica de Tugendhat. Por tanto, cabe preguntarse si se debe aceptar que Heidegger nunca tuvo que haber llamado verdad a la desocultación. Sin embargo, el objetivo de este trabajo investigativo es defender no solo que Tugendhat y sus defensores no logran entender con claridad la estructura ontológica de la verdad, sino también que Heidegger nunca llegó a retractarse de su teoría bajo los términos de tal crítica.

Este punto es fundamental dentro del corpus heideggeriano, dado que, como insiste Duits (2007), la indagación de Heidegger sobre la verdad no es en absoluto una preocupación periférica de su pensamiento, sino que es la *Vorfrage*, es decir, la cuestión preliminar a través de la cual se tiene acceso a la problemática ontológica fundamental. Todo el análisis existencial, la interpretación del ser-en-el-mundo como apertura y su posición metatranscendental, solo pueden entenderse adecuadamente como un análisis del fenómeno de la verdad.

Ahora bien, cualquier interpretación de Heidegger enfrenta el problema de la especificidad, en tanto que este autor produjo numerosos análisis a lo largo de su carrera filosófica, en distintos lenguajes, intenciones y fundamentos distintos. Por un lado, es preciso aclarar que se partirá de *Ser*

y *Tiempo* (1997), en el §44 titulado “Dasein, aperturidad y verdad”, dado que la crítica de Tugendhat se basa exclusivamente en esta obra y, en consecuencia, la literatura secundaria sigue la misma pauta en sus discusiones.

Asimismo, esto permite mantener la interpretación dentro de un marco controlable, puesto que, según los críticos, es aquí donde Heidegger sienta por primera vez las bases insostenibles de su comprensión de la verdad, las cuales se mantienen en sus obras posteriores. Es cierto que todos los diversos aspectos de su posición aún no han sido completamente desarrollados y la concepción en su conjunto experimenta lo que se conoce como *Kehre* (viraje). Empero, las decisiones esenciales, aquellas que permanecen fundamentales para todo lo que sigue, ya se toman en este texto y, por lo tanto, pueden entenderse de mejor manera si se parte de aquí.

Por otro lado, el estudio más exhaustivo de Tugendhat sobre Heidegger se encuentra en su tesis de habilitación, titulada *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970). No obstante, este texto plantea ciertas limitaciones por su accesibilidad, en tanto que no ha sido traducido al español o al inglés, además de que su circulación en alemán ha sido restringida y, en consecuencia, la literatura secundaria no se basa principalmente en este texto. De esta forma, es necesario recurrir a su artículo *Heidegger's Idea of Truth* (1992), un ensayo donde el filósofo vuelve sobre la cuestión y expone con el mismo rigor los puntos principales de su crítica.

Ya planteados estos aspectos metodológicos, la pretensión de esta tesis queda desglosada de la siguiente forma: en primer lugar, un buen punto de partida será recordar brevemente cuál es concepto de verdad que Heidegger quiere apropiarse en su sentido originario. A su vez, esto se dividirá en dos tesis fundamentales de las secciones a) y b) del §44. La primera afirmación dice que “el ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor” (Heidegger, 1997, p. 239); y, la segunda, que “la verdad en el sentido originario es la aperturidad del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 243). Lo anterior permitirá, en segundo lugar, comprender la

crítica de Tugendhat, la cual se dirige a estas dos tesis en específico. En tercer lugar, se dará una respuesta heideggeriana tanto a Tugendhat como a los debates fundamentales que se han dado como eco de su crítica en los últimos años.

Finalmente, todo lo anterior sentará las bases para proponer una nueva forma de avanzar en la discusión: la resolución (*Entschlossenheit*) como una modalidad que funda toda pretensión regulativa, a través de una profundización de la caída, la propiedad o autenticidad y el llamado de la conciencia, en el marco de la temporeidad de la verdad. Así, se espera que este último paso dé solución a los *impasses* de la discusión, desde una comprensión clara de la aperturidad y la analítica existencial del *Dasein*.

### 1. El concepto de verdad en Heidegger

En el §44 de *Ser y Tiempo* se desarrolla una noción de verdad a partir de una crítica al concepto tradicional, el cual se caracteriza por dos afirmaciones esenciales: primero, la verdad está en el enunciado; segundo, la esencia de la verdad consiste en que *veritas est adaequatio intellectus et rei*, es decir, “la verdad es la adecuación del intelecto y la cosa”. De esta manera, el objetivo de Heidegger es fundamentar la verdad, no desde una teoría del conocimiento o de la lógica, áreas que presuponen una dualidad sujeto-objeto y que tratan la verdad como una cosa; sino desde una ontología metatranscendental o, en otras palabras, desde el análisis existencial del *Dasein* y su modo de ser-en-el mundo.

Hay que tener precisión en dos cosas para posteriores argumentaciones, en primer lugar, Heidegger (1997) enfatiza: “la definición de verdad que hemos propuesto no es un repudio de la tradición, sino su apropiación originaria” (p. 240). Así, su propósito no está en rechazar la verdad

proposicional, sino en recuperar su sentido ontológico, que, al igual que la pregunta por el ser, ha sido ocultado y olvidado. Esto lleva al segundo punto, el “Ser” va necesariamente junto con la “verdad”, incluso, se llega a equiparar estos dos conceptos cuando se menciona: “el fenómeno de la verdad ya sido tratado en los análisis precedentes, aunque no en forma explícita ni bajo este nombre” (Heidegger, 1997, p. 234).

Efectivamente, Heidegger subraya la importancia de esta relación en diversos apartados. En §39 y §43 se deja ver que el Ser solo “es” en su comprensión y, por tanto, la pregunta por el Ser es inseparable de la verdad. Asimismo, en §68 se afirma que la comprensión profunda de cómo el discurso (*Rede*) y, en consecuencia, los enunciados, se articulan temporalmente no puede separarse de la cuestión más fundamental del Ser y la verdad.

En este sentido, se hace hincapié en que §44 está ubicado justo en la mitad del libro, por lo que las bases primordiales de la exposición de *Ser y Tiempo* ya han sido expuestas; y, del mismo modo, el análisis sobre el tiempo, que se hace justo después de la exposición sobre la verdad, no podrá ser entendido profundamente sin tener una correcta comprensión de esta. En pocas palabras, una falta de consideración de los apartados anteriores y posteriores al §44 sería un proceder equívoco, que, tal como se demostrará, los intérpretes han acometido.

Ahora bien, Heidegger, en vez de basarse en el uso cotidiano del término, reinterpreta la comprensión griega de la verdad de un modo etimológico. Esta interpretación terminológica se ha puesto en duda por diversos autores, entre los que se destaca Friedlander (1958), con quien el mismo Heidegger mantuvo un prolongado debate. Sin embargo, esta discusión ha generado por sí misma una amplia literatura (Carreño, 2012; Debatin, 2018; Gonzalez, 2009) y supera los límites de esta investigación. En todo caso, por el momento tan solo interesa saber que *ἀλήθεια* se forma con un prefijo privativo “a-” unido a la raíz “-lethe”, que significa “olvido”; así, *ἀλήθεια* significa literalmente “des-olvido”, “sacar algo de su ocultamiento” o “desocultación”.

Para entender este nuevo sentido, Heidegger parte del análisis de la verdad proposicional como ser-descubridor, por lo que es preciso comenzar con su exposición. No sin antes dejar en claro que aquí tan solo se mostrará un esbozo de este análisis con el fin de comprender la problemática y el origen de las ambigüedades.

### **1.1. La verdad como ser-descubridor**

A fin de interpretar esta primera sentencia, hay que tener en cuenta que Husserl (1999) estableció una crítica a la teoría de las ideas mediante su distinción entre diferentes modos de darse de un mismo objeto, esto llevó al reconocimiento de que la cosa no debe corresponder ni con el sujeto ni con el enunciado como representación, sino precisamente con la cosa misma, solo que en otro modo de darse. Por un lado, se encuentra el estado de cosas *tal como* un objeto se da en el pensamiento o en el lenguaje, es decir, la manera como se capta “intencionalmente” en la conciencia mediante significados. Y, por otro, el estado de cosas *tal como* es en sí mismo, con énfasis en el *tal como*. Sobre esto último hay que aclarar que este estado de cosas no es algo trascendente a la experiencia o una realidad independiente, sino que es solo el correlato de un modo distintivo de darse.

Teniendo esto en cuenta, Heidegger parte del famoso ejemplo del cuadro<sup>1</sup>, el cual se resume en la siguiente pregunta: ¿qué es lo evidenciado cuando un hombre que hizo un juicio de espaldas a un cuadro da la vuelta y lo confirma? ¿Cuál es el sentido de la confirmación de este enunciado? Ante esto, las teorías tradicionales de la verdad afirmarían que lo que se evidencia es la adecuación entre el cuadro y el juicio del hombre. Sin embargo, hasta este punto, pareciera que Heidegger (1997) se supedita a la visión fenomenológica de Husserl, lo que se deja ver cuando se cuestiona:

---

<sup>1</sup> Heidegger profundiza más sobre este ejemplo en *Lógica: la pregunta por la verdad* (2004).

“¿No se encontrará la tergiversación del problema ya en su planteamiento inicial, en la separación, no aclarada ontológicamente, de lo real y lo ideal?” (p. 237). Es decir, se establece que la verdad de una afirmación no se trata de una correspondencia entre una representación inmanente y un ser trascendente. Por el contrario, el enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es.

No obstante, Heidegger se va a distanciar fundamentalmente de Husserl<sup>2</sup> en la formulación específica de la verdad proposicional. Según la interpretación de Tugendhat (1992), en el texto se pueden constatar tres formas en las que se formula el enunciado como ser-descubridor, las cuales se establecen del siguiente modo:

- i) La afirmación es verdadera cuando *descubre* al ente *tal como* es en sí mismo;
- ii) La afirmación es verdadera cuando *descubre* al ente *en sí mismo*;
- iii) La afirmación es verdadera cuando *descubre* al ente.

Respecto a la formulación i), efectivamente, lo que se evidencia cuando el hombre del ejemplo se gira hacia al cuadro no es una correspondencia entre sujeto y objeto; sino el hecho de que el enunciado *descubre* al ente hacia el que está vuelto *tal como* es en sí mismo. Así, se presenta el *estar vuelto* hacia la cosa misma, ya enfatizado por Husserl, pero se añade un elemento clave: el *descubrir*. A esto se le concede ser un avance respecto a la concepción intencional-estática de Husserl, donde la verdad proposicional ya no es la comparación descolorida y estática de dos entes, sino que se añade el dinámico, en su sentido histórico, descubrir y encubrir de las cosas.

Si bien Heidegger hace hincapié en que la verdad de lo evidenciado está en el *cómo* del descubrir, puede ser desconcertante que se elimine el "tal como" en ii). A pesar de esto, tal afirmación sigue alineada con la formulación en i), dado que el "tal como" queda implícito en la

---

<sup>2</sup> Aun así, no hay que olvidar que el trabajo de Husserl sobre su concepción de la verdad no se terminó en las *Investigaciones Lógicas*. La relación entre Heidegger y Husserl no es una relación de total ruptura. Incluso, Merleau-Ponty (1994) no teme en declarar que todo *Ser y Tiempo* no es otra cosa que una explicación de la noción del “mundo de la vida (*Lebenswelt*)” de Husserl.

identidad, en el "en sí mismo". De esta manera, el punto de toda la problemática será la supuesta reformulación expuesta en iii), en la cual se haría un paso más radical en relación con Husserl y se suprimiría totalmente el "tal como", lo que implicaría que, según los intérpretes, la verdad de una afirmación consistiría llanamente en que *descubre* el estado de cosas. Por consiguiente, se llega a la tesis de que "el ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor" (Heidegger, 1997, p. 239).

Bajo la perspectiva de Tugendhat (1992), para salvaguardar una supuesta coherencia con el concepto tradicional de la verdad y mantener el avance positivo del desocultar, lo único que se debería interpretar aquí es lo siguiente: si la afirmación se entiende dinámicamente como un acto de desocultar, resultaría suficiente afirmar que esta es verdadera si descubre al ente. Esto se debe a que si es falsa no lo descubriría en absoluto, sino que lo cubriría o lo ocultaría. De este modo, en la propia naturaleza de la desocultación residiría la verdad y se mantendría un "tal como" de forma implícita. Teniendo en cuenta que, si realmente es una desocultación, entonces necesariamente debería ser verdadero.

Sin embargo, la concepción de Heidegger está lejos de entender lo falso como un total encubrimiento o de considerar que la desocultación se oponga a lo "falso". El salto a este tercer punto y la diferencia aparente entre las tres formulaciones no es algo que se debe pasar por la visión más exegética del párrafo; sino que, precisamente, la forma en que se entienda la relación entre estas será el *quid* del asunto. Hasta aquí, solo hay que quedarse con el paso decisivo que se hace desde una teoría estática hacia el carácter descubridor del enunciado.

## **1.2. La verdad como estar-al-descubierto**

En lo referente a esta segunda tesis, esta tan solo es una consecuencia de la primera, en la que Heidegger hace un recuento de los fundamentos ontológicos que hacen posible la verdad

proposicional como ser-descubridor. En este orden ideas, en tanto que el descubrir del enunciado es una forma de relacionarse del *Dasein* con el mundo, el ser-descubridor del enunciado solo es posible por el carácter descubridor del *Dasein*. A su vez, el ser-descubridor del *Dasein* solo es posible por el estar-dispuesto-a-ser-descubierto de los entes del mundo, es decir, por la aperturidad, también llamada “acontecer histórico” u “horizonte de posibilidades”. Por ahora, de manera simplificada, esto se resume en el hecho de que para realizar un enunciado sobre un ente, es preciso que primero este se muestre o se dé como posibilidad y, por supuesto, nunca de manera aislada o abstracta, sino en una red significaciones históricas.

Con todo, el *Dasein* es esencialmente aperturidad, por medio de la disposición afectiva, el comprender o el discurso y, en consecuencia, por su estar-abierto, abre y descubre. Por tanto, se llega necesariamente a que la aperturidad del *Dasein* es la verdad en el sentido más originario. A partir de esto, Heidegger (1997) afirma que: “El *Dasein* es en la verdad” (p. 241), lo que no significa que aquel siempre esté en lo correcto, como algunos autores siguen malinterpretándolo, o que se descubra siempre al ente tal como es, sino que el *Dasein* está abierto y el mundo se le muestra.

Ahora bien, la exposición de Heidegger sobre la reformulación del concepto de verdad continúa en los modos de la aperturidad: el fenómeno del cuidado, la condición de proyecto arrojado y la caída. Por tanto, un análisis meticuloso de estas formas revelaría la verdad originaria en un sentido pleno. Aunque, tal como se verá en posteriores apartados, se ha caído en distorsiones por ignorar la importancia de cada uno de estos elementos e, incluso, del modo en que se entiende la aperturidad misma.

De esta manera, la discusión en la literatura secundaria no hace el suficiente énfasis en que, por su condición de caída, “el *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad” (Heidegger, 1997, p. 243). Esta condición existencial hace que la verdad entendida como aperturidad no se contraponga a la falsedad, sino al engaño, al disimulo o la apariencia. Es más, la

condición de posibilidad de esta apariencia es la verdad misma o, entendido de otra forma, toda apariencia es un mostrar. Esto ya se había establecido como premisa estructural en el §7 y en todo el análisis del ser-en-el-mundo, al entender que no hay un “en sí” incognoscible detrás del fenómeno. Por el contrario, la apariencia también es un mostrar y, en últimas, los fenómenos son el modo en que el Ser se manifiesta. De ahí que Heidegger (1997) exprese respecto a la no-verdad: “el ente no queda enteramente oculto, sino que está justamente descubierto, pero a la vez disimulado; se muestra, pero en el modo de la apariencia” (p. 242).

Las implicaciones de este hecho darán respuesta a las objeciones que se le hacen a esta teoría, por lo que volverán a ser retomadas y profundizadas luego de que se analice la revisión de Tugendhat y los ecos de su crítica, lo que demostrará su falta de comprensión hacia esta cara del asunto.

## 2. La crítica de Tugendhat

### 2.1. Entre la *ἀληθεύειν* y la *ἀποφαίνεσθαι*

Respecto a la verdad proposicional, Tugendhat (1992) hace la siguiente afirmación: “There remains absolutely no possibility of determining the specific sense of falsehood, and therefore also of truth” [No queda absolutamente ninguna posibilidad de determinar el sentido específico de la falsedad y, por lo tanto, tampoco de la verdad] (p. 85). En virtud de entender esta sentencia, hay que partir del significado de dos términos de verdad: *ἀληθεύειν* y *ἀποφαίνεσθαι*. Por un lado, la verdad en sentido estricto o *ἀληθεύειν*, la cual se puede identificar fácilmente a través de la partícula “tal como”, así como se expresa en la formulación i). Por otro lado, la verdad en un sentido amplio

o *ἀποφαίνεσθαι*, esta quiere decir llanamente “mostrar”, así como supuestamente se expresa en la formulación iii).

En este orden de ideas, Heidegger no distingue explícitamente entre estos dos sentidos, ni tampoco justifica el desplazamiento conceptual entre las formulaciones. En lugar de esto, admite que el encubrimiento de la afirmación falsa no excluye una cierta desocultación. De manera que cualquier explicación se vuelve inmune a cualquier cuestionamiento, dado que se puede afirmar que toda desocultación es verdadera. En otras palabras, no guarda ningún sentido entender la verdad como desocultación, teniendo en cuenta que la verdad siempre debe permitir un aspecto crítico, la capacidad de diferenciar la verdad de la falsedad. Por tanto, la única manera de distinguir entre el sentido amplio y estrecho de la verdad es manteniendo el *cómo* de la desocultación.

En un inicio, para Tugendhat, se podría pensar que esta concepción hacía posible entender no solo la afirmación verdadera concluyente, sino también la afirmación en el camino, en la dinámica lucha hacia la verdad como un desocultamiento de la cosa misma. No obstante, Tugendhat (1992) afirma que este sentido se pierde ante la pretensión de prescindir del “tal como” y, en consecuencia, más que un camino, se plantea una simple inmediatez con la verdad. Por lo que no se puede ver hacia qué está dirigida la afirmación verdadera como meramente consistiendo en el mostrarse, en la desocultación como tal.

## **2.2. La verdad de una verdad**

Según Tugendhat (1992), solo y exclusivamente debido al sentido amplio del desocultar es que finalmente se da paso a entender la verdad como la aperturidad del *Dasein* en su sentido originario. Es decir, es sobre la base de la *ἀποφαίνεσθαι* que Heidegger extiende el concepto de verdad más allá del dominio de la aserción a cualquier y todo descubrimiento de cosas, hasta entenderla como la apertura del mundo. Esto se da en dos pasos.

El primero tiene que ver con la coherencia que guarda el “desocultar” en la obra. Esta se refiere terminológicamente a cualquier forma de apertura de los entes intramundanos y no solo para la afirmación. De este modo, esta también se utiliza en la desocultación circunspectiva del cuidado. Es de aquí de donde Heidegger parte para afirmar que si la verdad de la afirmación radica en desocultar, entonces todo mostrarse de los entes intramundanos es “verdadero”. Por tanto, para este autor, se confirma que Heidegger no había entendido la verdad del enunciado desde su sentido estricto, de lo contrario, no hubiese podido llegar a esto. En otras palabras, solo porque la verdad de una afirmación no radica en el *cómo* desoculta, sino simplemente en el hecho de que desoculta, es que puede trasladar la verdad a toda desocultación en general sin más justificación.

Sin embargo, Tugendhat respalda la posición de Heidegger sobre la aperturidad como una especie de horizonte histórico, en la cual los significados y el mundo se muestran, pero no está de acuerdo con llamar “verdad” a la aperturidad. Dado que esto no se reduce a una simple cuestión terminológica, sino que si cualquier afirmación de verdad es relativa a este horizonte histórico, entonces ahora todo el problema de la verdad se concentra respecto a este. No obstante, indagar la verdad del horizonte es una aporía, puesto que no tiene sentido preguntarse por la verdad de una verdad. En consecuencia, no hay ningún sentido ni derecho en decir que el desocultar en sí sea considerado bajo el término “verdad”. Por lo que Heidegger, en vez de ampliar el concepto específico de verdad, simplemente le da otro significado a la palabra “verdad”.

Estas indicaciones llevan directamente al segundo paso. Desde la visión de Tugendhat, la superación que pretendía Heidegger de la concepción intencional-estática de la verdad trajo consigo una dificultad principal, que resultara insatisfactoria y negativa, en tanto que la evidencia y la certeza se vuelven inalcanzables ante el dinamismo de la desocultación, por su sentido histórico. De ahí que se intentara resolver el problema entendiendo simplemente la verdad como la desocultación en sí misma. De modo que sin negar la relatividad y la opacidad del mundo histórico,

se hizo posible una relación inmediata y positiva con la verdad, una relación explícita con la verdad que ya no reclamaba certeza y, por tanto, tampoco podía ser perturbada por la incertidumbre. En pocas palabras, se pretende afirmar que Heidegger sucumbió a una especie de dogmatismo relativista<sup>3</sup>.

### 2.3. El campo abierto de juego

A partir de lo anterior, Tugendhat (1992) expone su posición respecto a cómo habría que considerar el concepto de verdad y su relación con lo que es originalmente dado, la aperturidad. La exposición de su postura tiene suma importancia, en tanto que muestra los supuestos que lo separan de Heidegger.

Según Beck (2018), Tugendhat sostiene que la interpretación de Heidegger de la verdad como aperturidad asume que el verdadero significado de las cosas es algo dado de manera inmediata, es decir, algo a lo que se tiene acceso directo. Por el contrario, en lo que respecta a Tugendhat, tal acceso no es posible. Más bien, afirma que solo se tiene un acceso mediado a las cosas y, por lo tanto, no se comprenden tal como “realmente” son. Aquí surge una diferencia clave entre Heidegger y Tugendhat respecto a su concepción de la relación entre apariencias, fenómenos y las cosas mismas. En oposición a Heidegger, Tugendhat equipara apariencias y fenómenos, por lo que separa los fenómenos de las cosas mismas. Es sobre la base de esta separación que Tugendhat habla de un acceso mediado a través del horizonte histórico.

Ahora bien, para Tugendhat el hecho de que no se tenga acceso al "verdadero significado" no implica una disminución del esfuerzo crítico. En su opinión, la verdad se entiende como una “idea regulativa” y como un fundamento objetivo en términos del cual se hace una lucha por la

---

<sup>3</sup> Este término logra captar la idea de mantener la facticidad del *Dasein* y, a su vez, una relación inmediata y positiva con la verdad.

claridad. Al mismo tiempo, se sostiene que esta concepción de la verdad permite también la posibilidad de un compromiso crítico con diferentes interpretaciones del mundo, donde se abarcan distintas situaciones culturales e históricas. Así, esto permite un compromiso crítico tanto hacia el horizonte histórico como hacia la aseveración de los enunciados.

De este modo, lo más originalmente dado, no es el mundo del momento, en el sentido de lo que se contiene dentro del horizonte, sino más bien el campo abierto de juego, no solo de los entes, sino de este mismo horizonte. En este sentido, se podría decir que la desocultación está esencialmente dirigida hacia la verdad (y no es la verdad) y que la aperturidad es un campo de juego cuya dimensión de profundidad se refiere a la verdad y que, por tanto, quien se preocupa por esta última está llamado a plantear preguntas sobre la verdad, y no solo sobre la verdad de los entes, sino también sobre el horizonte. En esencia, Tugendhat intenta recuperar el progreso positivo del concepto de desocultación, pero sin renunciar a la idea regulativa de certeza y al postulado de una fundamentación crítica.

### **3. Una respuesta heideggeriana**

#### **3.1. La reapropiación de la verdad proposicional**

Tal como se expuso anteriormente, la pretensión de Heidegger no es terminar con la concepción tradicional de la verdad como concordancia, sino darle su apropiación originaria; sin embargo, pese a que esta pretensión resulte clara, parece que no es el de todo evidente. Autores como Apel (1998), Habermas (1989), Okrent (1988) y Sallis (1994), en línea con lo argumentado por Tugendhat, convergen una y otra vez en la idea de que Heidegger desestima la teoría de la verdad como correspondencia y, en consecuencia, de un progreso positivo del conocimiento. En

este sentido, la primera tarea de esta investigación es re-apropiar el concepto tradicional de verdad, pese a que este nunca se haya abandonado inicialmente.

### **3.1.1. El origen de la ambigüedad**

Hay que precisar el momento específico en que comienza toda la malinterpretación: el presupuesto de que existe una ambigüedad entre *ἀληθεύειν* y *ἀποφαίνεσθαι* y, en última instancia, afirmar que la verdad proposicional se establece a partir de tres formulaciones o tesis separadas, a través de lo cual se elimina el *cómo* de la desocultación.

En realidad, la íntima relación entre *ἀληθεύειν* y *ἀποφαίνεσθαι* es bien tenida en cuenta por Heidegger en *Ser y tiempo*, tanto en §7 como en §33. Por un lado, el enunciado o, con mayor precisión ontológica, el *λόγος* (*Rede*), se entiende como *ἀποφαίνεσθαι*, es decir, es un hacer-ver algo o un mostrar. Y gracias a esta estructura del hacer-ver es que lo hablado puede ser verdadero o falso, lo cual se denota en las siguientes palabras de Heidegger (1997): “*ἀλήθεια*, el ser verdadero del *λόγος*, es decir, el *ἀληθεύειν*, significa: en el *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (*ἀληθές*), es decir, descubrirlo” (p. 56).

Hasta este punto, la última cita puede confundir más que aclarar, debido al uso de los términos, su trasfondo ontológico y a la traducción usada. Incluso, si se lee apresuradamente, parece confirmar que Heidegger está abandonando la verdad como correspondencia y reafirmando que el enunciado verdadero tan solo se basa en el descubrir. Es más, justo antes de dar la anterior explicación, Heidegger (1997) enfatiza que hay que “liberarse de un concepto constructivo de la verdad que la entiende como concordancia” (p. 56). Sin embargo, ¿esta afirmación no contradice inmediatamente la pretensión de Heidegger en §44 de no repudiar la tradición? ¿Acaso Heidegger, por descuido, se contradice abiertamente?

Por el contrario, aquí se debe entender correctamente el término que se traduce por “constructivo” (*konstruiert*), el cual también se puede entender como “artificial”, según traducciones como la de Gaos de *Ser y Tiempo* (1986). Este término es usado por Heidegger en varias ocasiones<sup>4</sup> para referirse a planteamientos que son producto de una elaboración intelectual abstracta o meramente teórica, en contraste a lo originario (*ursprünglich*). Es claro que gran parte del trabajo de Heidegger en *Ser y Tiempo*, en su análisis del *ser-en-el-mundo*, es rechazar una concepción teórica que conciba la dualidad sujeto-objeto. En este sentido, lo que Heidegger no puede aceptar de la verdad en su sentido tradicional es que se base en un modelo representacional, en tanto que deja de manera indeterminada cómo llegan a relacionarse sus términos.

No hay que pensar que Heidegger quiere “liberarse” de un modo absoluto de la teoría de la correspondencia, sino de su concepto “constructivo”. Aclarado esto, salta inmediatamente a la vista la falta de apreciación de la estructura del *λόγος* por parte de Tugendhat, que se remite a definir la *ἀληθεύειν* y *ἀποφαίνεσθαι* como si fuesen conceptos independientes y sin establecer correctamente su relación, con lo cual el asunto se convierte en un nudo difícil de resolver.

El agudo ojo de Wrathall (1999) puede ayudar a desatarlo sin necesidad de cortarlo como si fuese el nudo gordiano, de manera que no se lleguen a soluciones simplificadas. Desde este autor, se puede afirmar que, efectivamente, la confusión parte de que el término “verdad” es utilizado para referirse a dos cosas distintas: (1) la verdad proposicional, es decir, la verdad como correspondencia; y (2) el desocultamiento. A su vez, este segundo sentido debe comprenderse de dos maneras diferentes. Por un lado, (a) la verdad óptica<sup>5</sup>, la cual se refiere la manera en que los entes se presentan en el conocimiento bajo la estructura existencial del *Dasein*, lo cual remplaza

---

<sup>4</sup> Este sentido se puede encontrar en §5, §13 y §23.

<sup>55</sup> La verdad óptica nunca se reduce a los enunciados, ocurre primariamente en el trato práctico y previo del *Dasein* con el mundo. El *Dasein* *descubre* el martillo como útil a la mano y su red de remisiones sin que medie ningún enunciado explícito.

los parámetros de evidencia y claridad de la verdad como certeza establecida en la modernidad. Por otro lado, (b) la verdad ontológica u originaria, la cual se establece como el “desocultamiento en el sentido de la apertura”. Hay que volver a enfatizar que ambas, (2a) y (2b), son entendidas por Heidegger como dimensiones del desocultamiento.

Gracias a este desglose de términos, si se asume lo interpretado por Tugendhat, se termina por equiparar el *λόγος* y el enunciado, de modo que se confunden los planos de la verdad proposicional y la verdad como desocultación. Ciertamente, para Heidegger, la *Rede* (discurso) es uno de los modos de aperturidad del *Dasein*, el cual está más allá de las meras afirmaciones proposicionales<sup>6</sup>. Todo lo anterior queda claro cuando la *Rede* se define como un mostrar, un estar-al-descubierto, es decir, como *ἀποφαίνεσθαι*; el cual hace posible lo verdadero en el sentido del llano descubrir, como *ἀληθεύειν*, es decir, la verdad óptica. Por consiguiente, tanto el *ἀποφαίνεσθαι* como el *ἀληθεύειν* se refieren a dimensiones del desocultamiento, los cuales fundan la verdad proposicional. En otras palabras, la verdad proposicional no es, en ninguna instancia, meramente un descubrir, sino que este último es su fundamento ontológico.

Tampoco hay que dejarse confundir por el uso del griego, pese a los términos con raíces distintas, tanto *ἀποφαίνεσθαι* como *ἀληθεύειν* hacen parte del fenómeno de la *αλήθεια*. Respecto a *ἀποφαίνεσθαι*, este es un verbo que se traduce como “mostrar” o “dejar ver”, por lo que se hace un juego del lenguaje, dado que decir que las cosas se muestran implica que están al descubierto. En cambio, *ἀληθεύειν* es un verbo que se traduce como “descubrir” o “decir la verdad”, es un verbo infinitivo presente en voz activa, de manera que implícitamente un “sujeto”, en su sentido gramatical y no fenomenológico, realiza la acción de descubrir, al que se da el nombre de “ser-descubridor”, el *Dasein*.

---

<sup>6</sup> Efectivamente, en §34 y §68 se define que la *Rede* es la articulación del sentido, la estructura que hace posible incluso el escuchar y el callar.

Esta confusión se torna aún más visible si ahora se retorna al §44, en tanto que, en realidad, la *ἀποφαίνεσθαι* no aparece en ninguna de las tres formulaciones que se analizaron en el primer apartado, más que de manera implícita. Por el contrario, la formulación i) y ii) corresponden a la verdad proposicional y la formulación iii) a la *ἀληθεύειν* como fundamento de la verdad proposicional. Para comprender lo anterior, hay que fijarse en algunos pasajes en donde Heidegger caracteriza la verdad como correspondencia. Por ejemplo, en el mismo parágrafo, al preguntarse por la naturaleza relacional de la proposición, establece que “la ‘concordancia’ tiene el carácter relacional de un ‘tal como’” (p. 237), para luego comenzar a exponer sus fundamentos ontológicos.

De manera que concluye posteriormente que la correspondencia no está entre representaciones, sino que “el ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre” (p. 238). En otras palabras, la adecuación se da en el ente mismo, pero en sus distintas maneras de darse. Incluso, en esta misma última frase se denota toda la estructura ontológica: el hecho de que el enunciado, al estar en la estructura de la *Rede*, muestra (*ἀποφαίνεσθαι*) y descubre (*ἀληθεύειν*), a su vez que se conservan términos como el “tal como” o la “mismidad”. Así, no hay manera de afirmar que la adecuación y la desocultación se excluyan de manera absoluta. Por el contrario, la manera originaria en que se relacionan los términos de esta adecuación es una relación de descubrimiento

En otras palabras, rechazar la verdad como correspondencia entre representaciones, no implica rechazar la verdad en el sentido de un tipo de acuerdo con la realidad. De hecho, no es ninguna coincidencia que el análisis de la realidad sea inmediato al de la verdad. Efectivamente, en §43 se logra dilucidar, en una postura cuasi-realista, que Heidegger afirma que lo que está condicionado por la estructura del *Dasein* no es la existencia de las cosas, sino la comprensión del ser, la posibilidad de que algo pueda aparecer como ente. De ahí que en el apartado c) de §44 se mencione que al expresar una verdad la cosas se muestran precisamente como ya “eran”, aunque

este “eran” solo sea comprensible para el *Dasein*. Si bien la verdad y el Ser solo tienen sentido desde el *Dasein*, Heidegger en absoluto defiende un idealismo subjetivista.

Es más, en distintos párrafos, sobre todo el §52 y el §62, se reafirma que Heidegger (1997) nunca abandona un concepto de “certeza”, sino que se funda o es cooriginario a la verdad. Así, la certeza se define, en su modalidad de convicción (*Überzeugung*), como un mantenerse-en-la-verdad, el cual “sólo es suficiente si se funda en el ente descubierto mismo y si, en su mismo estar vuelto hacia el ente así descubierto, se ha hecho transparente respecto de su adecuación a éste” (p. 276). De modo que esta “adecuación” tiene un sentido originario, en tanto que designa el ajuste entre el modo de apertura del *Dasein* y aquello que se descubre en el *mundo*.

No obstante, sería apresurado decir que esto es algo obvio en §44, puesto que Heidegger (1997) literalmente dice: “El ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor” (p. 239). ¿Pero esto es lo mismo que decir que la verdad del enunciado debe entenderse como un llano descubrir? No, de ningún modo, sino como “ser-descubridor”. ¿Esto es solo un juego de palabras? ¿O caso no se concibe la diferencia entre el descubrir (*entdecken*) y el ser-descubridor (*entdeckend-sein*)? Precisamente, la sustantivación del verbo significa que la verdad del enunciado no debe entenderse llanamente como un descubrir, sino como aquello que en su modo de ser descubre. Así como el ser-pintor no es el pintar en sí. Por consiguiente, la pretensión de Heidegger con tal formulación es conectar inmediatamente con la idea de que el “ser-descubridor” es un modo de “ser” del *Dasein* y, en última instancia, todas las implicaciones que esto conlleva hasta llegar a su último fundamento, su estructura ontológica-existencial y las formas de la aperturidad, entre las que se encuentra la *Rede*.

En definitiva, las tres formulaciones que presupone Tugendhat, de hecho, no se encuentran en *Ser y Tiempo*, sino que son simplificaciones que eliminan su carga semántica, donde no se trata del descubrir sino del ser-descubridor. Así, si se va al texto mismo, se aprecia que no son

formulaciones distintas, como si de i) se pasara a iii) de manera argumentativa y progresiva; sino que se están mostrando las capas del asunto hasta llegar a lo más originario, a los fundamentos ontológicos. Este proceder no es raro en Heidegger, por el contrario, no es nada atrevido decir que es el proceder de gran parte del libro, forzando un lenguaje creado exclusivamente para lo óntico.

### **3.1.2. *El problema crítico de la verdad como ser-descubridor***

Una vez resuelto este nudo, la verdad proposicional todavía conserva otras ambigüedades que, en este punto, ya no deberían ser un problema y caerían bajo su propio peso. De manera que es momento de hablar de la supuesta incapacidad de la verdad heideggeriana para diferenciar juicios falsos y verdaderos. En definitiva, ya con las aclaraciones dadas, se afirma que la proposición falsa no es que sea “verdadera” o que, en cierto sentido, descubra; sino que es posible por la verdad como desocultación<sup>7</sup>. Así, para decir algo falso hace falta que el mundo ya se muestre o, al menos, que las palabras tengan ya un significado o sentido, de lo contrario, no se podría articular ni siquiera la proposición o ser comunicada. Incluso el intento deliberado de enunciar algo alejado de la realidad ya parte de una red de significaciones, así como tampoco nunca se puede soñar algo totalmente irreal.

Sin esta claridad esencial, se llegan a afirmaciones como la de Habermas (1989) que, valiéndose de los argumentos de Tugendhat, expresa que Heidegger realiza un desarraigo de la verdad proposicional y una devaluación del pensamiento discursivo, en tanto que la verdad como *ἀλήθεια* queda sustraída a toda instancia crítica. Y en esto se muestra incisivo e irónico:

La fuerza iluminadora que posee el lenguaje en su función de abrir el mundo queda hipostatizada. Ya no necesita acreditarse en si de hecho es capaz de iluminar o no al ente en el

---

<sup>7</sup> Toda la carga semántica que implica que la proposición falsa se funde en la verdad tendrá su comprensión total en el apartado 4.6 de esta tesis.

mundo. Heidegger parte de que el ente puede abrirse en su Ser sin resistencia alguna, no importa el acceso que escojamos. (p. 188)

No obstante, el único modo de que se entienda que Heidegger abandona toda instancia crítica es si no se comprende correctamente la relación entre la verdad proposicional y la verdad como desocultación. En definitiva, si se reduce la verdad proposicional al mero descubrir, se llega incorrectamente a la idea de que el ser del ente se le muestra al *Dasein* “sin resistencia alguna”. Sin embargo, como ya se ha demostrado suficientemente, Heidegger no repudia totalmente la tradición y, en consecuencia, tampoco una verdad científica o un avance progresivo del conocimiento. Por el contrario, la presente tesis sostiene que la verdad como *ἀλήθεια* no solo mantiene su aspecto crítico, sino que hace posible toda pretensión regulativa.

Para sentar las bases de esta postura que se quiere defender, hay que recordar que, ante este problema crítico, Tugendhat (1992) determina la necesidad de volver a las “ideas regulativas”. De modo que para entender este concepto y sus implicaciones, vale la pena profundizar en el texto de Apel<sup>8</sup> (1998), titulado: *Regulative ideas or truth happening?*

En primera instancia, si bien es cierto que Apel dirige su crítica más que todo a Gadamer, este autor considera tajantemente que es gracias a los supuestos de Heidegger sobre la hermeneútica del *Dasein*, que se hace inconcebible un progreso normativamente controlado del conocimiento. En este sentido, el punto principal de Apel gira en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo sería posible pensar una idea regulativa si se debe presuponer que toda corrección del conocimiento depende de la verdad en cuanto *ἀλήθεια*? Bajo esta idea, se establece una reserva “cuasi-kantiana”, dado que Apel reconoce el aporte fenomenológico y hermenéutico de Heidegger, pero considera

---

<sup>8</sup> No es un secreto que Habermas comparte varios presupuestos de su filosofía con el pensamiento de Apel. Sin mencionar que Habermas, pese a su afirmación incisiva, no volverá a retomar este tema y no dedicará más palabras que profundicen su postura sobre la verdad en *Ser y Tiempo*.

problemático que la verdad quede reducida a la aperturidad, totalmente desprovista de una validez normativa universal. Por consiguiente, no pretende volver a un sujeto trascendental aislado, sino reintroducir un principio regulador de validez racional, discursivo e intersubjetivo que impida que la verdad quede disuelta en la pura facticidad del acontecer histórico.

Además, es importante tener en cuenta que Apel no discute que, como seres finitos e históricos, se interpreten los fenómenos de manera diferente en cada contexto y, por tanto, también de modo distinto a la intención original. Sin embargo, afirma que esta concesión no dice nada acerca de la corrección o la profundidad del entendimiento. A su juicio, se trata de una determinación temporal-ontológica de toda comprensión humana posible, pero no todavía de una condición trascendental que determine la posibilidad de una comprensión válida o inválida. Del mismo modo que el concepto binario de verdad, tales condiciones deben entenderse “contrafáctica” y “atemporalmente”, en referencia a la capacidad universal de consenso de todos los posibles intérpretes.

No obstante, ¿este proseguir no es en sí mismo una contradicción o, al menos, una tensión estructural no resuelta? ¿Cómo una teoría puede aceptar la facticidad del conocimiento y volver a establecer algo así como condiciones intersubjetivas “universales” y “atemporales”? ¿Hasta qué punto esto no sería caer en un verdadero dogmatismo, al presuponer la posibilidad “pragmática”<sup>9</sup> de tales condiciones desde la finitud? Es más, ¿cómo Tugendhat reafirma la aperturidad y el horizonte histórico y, a su vez, algo así como ideas regulativas?<sup>10</sup> Sobre todo teniendo en cuenta que estas últimas parten inevitablemente de una filosofía del sujeto plenamente teórica. Así, una

---

<sup>9</sup> Lo “pragmático” designa el nivel en que la verdad funciona como exigencia normativa del uso del lenguaje en prácticas de justificación intersubjetiva. Sin embargo, Apel (1998) busca una fundamentación trascendental fuerte de la verdad y la normatividad mediante la pragmática del discurso, mientras que Tugendhat (1992) renuncia a toda fundamentación última y entiende la verdad como una exigencia pragmática débil del uso del lenguaje, una normatividad históricamente situada y revisable.

<sup>10</sup> Precisamente, Kant evita esta problemática al presuponer una estructura a priori del sujeto que se abstrae de la historicidad concreta del existir.

vez más, se hace una separación incuestionada de lo ideal y lo real, lo que deja indeterminado el modo en que se relacionan los términos: aquellas “ideas regulativas”, que orientan y que no son alcanzables, y el modo ser fáctico de quien pretende alcanzarlas.

En efecto, si se quiere establecer un principio regulador “discursivo” hay que primero determinar el modo de ser del discurso y sus condiciones de posibilidad, de lo contrario, lo único que se puede apreciar es un intento infundado de reunir a Kant y a Heidegger bajo un mismo techo. Al igual que con la verdad proposicional, el proceder heideggeriano no estaría en rechazar el paradigma de las “ideas regulativas”, sino en buscar una apropiación originaria. En definitiva, Apel y Tugendhat no logran concebir esto dentro de la teoría de la verdad como desocultación, en la medida de que están absolutamente seguros de que Heidegger rechaza la verdad en su sentido tradicional. De ahí que en sus pensamientos quede un vacío, un puente ontológico-existencial entre la finitud del conocimiento y toda pretensión regulativa.

Ahora bien, como el mismo Habermas (1989) lo comenta, el conocimiento científico y el positivismo son “devaluados” en el pensamiento de Heidegger, dado que estos se mueven todavía en el seno de la comprensión del Ser de la modernidad. Sin embargo, en *Ser y Tiempo* (§4 y §13) se plantea que la ciencia no es meramente un conjunto de proposiciones verdaderas que se conectan entre sí, sino un modo de ser del *Dasein* que se funda en su concepto de *mundo* y, en últimas, en la aperturidad. Incluso, Heidegger (1997) llega a prever la crítica de Tugendhat cuando menciona: “Pero si ya suponemos que el conocimiento está en medio del mundo que tiene que alcanzar, entonces el problema del conocimiento desaparece. ¿Qué quedaría por preguntar?” Y a esto responde tajantemente: “esa objeción repite precisamente el error constructivo del pensamiento tradicional” (p. 87). Efectivamente, el problema del conocimiento es el problema de cómo este se manifiesta y el modo de ser del que conoce.

### 3.2. La legitimidad de la aperturidad de ser la verdad

El hecho de que el *Dasein* sea en la verdad, al igual que el giro copernicano, parece contraintuitivo y difícil de comprenderse, si es que se no puede evitar pensar en los términos de la tradición subjetivista. Así, responder a la objeción sobre la incapacidad de diferenciar enunciados verdaderos de los falsos a nivel proposicional todavía requiere una mayor exposición, pero ya en un plano distinto, acerca de cómo debe entenderse que la aperturidad sea llamada verdad.

Dirigir la cuestión hacia esta pregunta no es para nada arbitrario, demuestra la imposibilidad de separarlas como asuntos independientes. Esto se recalca en la medida de que intérpretes, como Lafont (1997) y Smith (2007), repiten continuamente que el problema únicamente se ubica en este plano: en la legitimidad de la aperturidad de ser llamada “verdad” y bajo qué sentido. Es decir, que el trabajo realizado hasta ahora es inesencial. Así, Lafont (1997) menciona que la estrategia habitual de desestimación de Tugendhat se desarrolla en dos pasos: en primer lugar, se atribuye a Tugendhat el supuesto de aceptar dogmáticamente la verdad proposicional como el único sentido legítimo del concepto de verdad, por lo que realmente ignora que Heidegger no apuntaba a la verdad proposicional, sino a otro fenómeno totalmente distinto. En segundo lugar, se ofrece una explicación de lo que es el desocultamiento, sin hacer ya referencia a Tugendhat, puesto que este quedó neutralizado ya en el primer punto.

La presente investigación ha realizado un esfuerzo en no caer en esta estrategia básica. Por el contrario, si bien no se puede negar que Tugendhat es dogmático respecto a la verdad proposicional, se ha establecido que Heidegger sí apunta necesariamente a la verdad proposicional, en tanto que expone sus estructuras y fundamentos originarios. Asimismo, la exposición del primer paso no ha sido suficiente para neutralizar la crítica de Tugendhat, sino que se requiere, en efecto,

una explicación de lo que es la apertura. En este orden de ideas, las dos partes de la discusión son equiprimordiales.

### **3.2.1. La resignación de Heidegger**

Antes de establecer una forma posible de resolver la discusión, esta parte del asunto también cuenta con un problema inesquivable, la supuesta resignación de Heidegger sobre la idea de que la aperturidad sea llamada “verdad”, luego de más de 30 años en su obra *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (2007). ¿Tiene sentido intentar defender, siendo así, la verdad como desocultación? Lafont (1997) es incisiva en este punto, puesto que para ella es irónico que el mismo Heidegger se retracte de su argumento por la crítica de Tugendhat. Empero, en contravía de esta posición, la presente tesis defiende que Heidegger nunca se retractó de su teoría en los términos de Tugendhat, ni mucho menos sin objeción alguna o como aquel que se resigna sin replicar<sup>11</sup>.

¿Hasta qué punto es posible comparar al joven Heidegger con el tardío? En efecto, sería caer en un *ad novitatem* pensar que el último Heidegger supera necesariamente su primera visión. Incluso, tal como lo mencionan Smith (2007) y Dahlstrom (2001), si las declaraciones de Heidegger constituyen una retractación, esto no deja de ser un aspecto periférico respecto a la cuestión de responder a la pregunta crítica de Tugendhat en sí misma. Además, según Wrathall (1999), aunque la aperturidad ya no se llamada “verdad” se mantiene todavía la posibilidad de que las proposiciones se funden en la desocultación. No obstante, en total contraposición a esta última lectura, se afirma que entender la aperturidad como verdad es una consecuencia de todo el sistema

---

<sup>11</sup> El hecho de que Heidegger haya leído la crítica de Tugendhat y respondido en consecuencia, es algo que no se tiene por claro, pese a que Apel haya afirmado que fue una respuesta directa (Pöggeler, 1999). Atribuir a Tugendhat algo así como un vencedor intelectual de Heidegger es solo una especulación y un posible *post hoc ergo propter hoc*.

filosófico heideggeriano en *Ser y Tiempo* y, de ningún modo, una cuestión meramente terminológica que pueda ser desechada.

En este orden de ideas, si Tugendhat y Apel no pueden aceptar el concepto de verdad heideggeriano, entonces ubican su crítica en el lugar equivocado. En efecto, que la aperturidad sea llamada verdad sienta sus bases en el análisis ontológico-existencial y en su concepto de *mundo*, en un desplazamiento de la filosofía del sujeto. Por tanto, estos críticos cometen una *petitio principii*, puesto que no logran demostrar que el concepto heideggeriano de verdad sea incorrecto en sí mismo; sino que lo declaran inválido porque no encaja en sus marcos epistemológicos previos. Sin embargo, ese marco es precisamente lo que Heidegger discute, de manera que asumen como verdadero lo que está en cuestión. De ahí que retomen una idea regulativa de trasfondo kantiano-transcendental y, en consecuencia, de nuevo equiparen fenómenos y apariencias.

En este sentido, la supuesta resignación de Heidegger tomaría más peso, dado que iría contra los mismos fundamentos de *Ser y Tiempo*. Esto hace necesario analizar más detenidamente la supuesta resignación. Más que tomar la palabra del Heidegger tardío como cierta y darle peso *a priori*, habría que tomarlo como una posible crítica, si es que lo es, y revisarla tal como se ha hecho con los otros críticos. El pasaje determinante es el siguiente:

En cualquier caso, está claro que la pregunta por la *αλήθεια*, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado para la “cosa” e inducía a error, el llamar a la *αλήθεια*, en el sentido de *Lichtung*, verdad<sup>12</sup>. (Heidegger, 2007, p. 86)

Lafont (1997) va a expresar que esto significa que el desocultamiento es simplemente una condición necesaria, pero no ya suficiente de la corrección. Por tanto, aquí se desvanece la pretensión de Heidegger de atribuir a la desocultación el sentido originario de la verdad. Por lo que

---

<sup>12</sup> Traducción propia.

ahora existe una gradación entre ambos conceptos y no una equivalencia entre desocultamiento y verdad. Así, es notorio para esta autora que Heidegger ya no argumente que, como se supone podría haber hecho antes, la cuestión del desocultamiento no es la cuestión de la verdad en el sentido de la corrección, sino en el de la verdad originaria.

En todo caso, si se asume como cierta la superación de Heidegger de su propio pensamiento<sup>13</sup>, hay algo que sí se puede afirmar con certeza de estos fragmentos: en ningún momento se retracta bajo los términos de Tugendhat y sus otros críticos. Ciertamente, la nueva posición de Heidegger es una completa radicalización de su pensamiento a partir del concepto de *Lichtung*. Es más, en esta versión nunca se acepta que esta concepción de la verdad implique el rechazo a una instancia crítica y, en consecuencia, se deba dar un paso atrás hacia “ideas regulativas”. Por el contrario, si el problema de Tugendhat es que la apariencia fuese una forma de desocultación, el Heidegger tardío va ahora a dar mayor peso a esta idea. En efecto, aquello que es condición necesaria de la verdad, la *Lichtung*, no solo se define en tal texto como presencia, sino como la “presencia que se oculta” e, incluso, se configura la ocultación como “Herz der ἀλήθεια” [el corazón de la ἀλήθεια] (Heidegger, 2007, p. 88).

En este orden de ideas, ¿en qué modo contribuye esta retractación a la tesis de un progreso normativo del conocimiento? Más allá de que la ἀλήθεια se llame o no por el nombre “verdad”, el llamado de la *tarea del pensar* va totalmente en contravía del pensamiento positivista y cosificador que abunda en la época. Tanto así que, según Perrián (2017), este Heidegger es incapaz de “aceptar una única opción, un camino específico, rector, para organizar la vida” (p. 158). De modo que, para Heidegger, hay que dejarse abrazar por el silencio, el vacío y el misterio en contra del proceder cibernético, tecnológico y racional.

---

<sup>13</sup> Esto queda pendiente para futuras aproximaciones.

Igualmente, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* es una obra que culmina todo un proceso interno que Heidegger lucha desde la *Kehre* (viraje), en el cual se consolida el intento de pensar el Ser sin mediación de ningún rastro del sujeto, como condición epistemológica del saber. En este sentido, el proceder metodológico de Heidegger es algo así como avanzar retrocediendo, volver cada vez más atrás, ahora no solo respecto del sujeto sino de las propias cosas, de los entes mismos. Ya no le basta con describir la articulación entre la verdad y la aperturidad; su intención es rastrear el origen, las condiciones que posibilitan la presencia.

Incluso, se atreve a decir que ya no se debe hablar de *Ser y Tiempo*, sino de *Lichtung y Presencia*. Ante esta reconfiguración de términos, no es raro que si se abandona el “Ser” en el título de su obra magna, se afirme que la pregunta por *ἀλήθεια*, como *Lichtung*, no sea la pregunta por la verdad. A su vez, si se abandona el análisis existencial, no es raro que ya no pueda partir su análisis de la *ἀλήθεια* como uno de los modos de ser del *Dasein*, desde el ser-descubridor de la verdad hasta el estar-al-descubierto.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se afirma de manera absoluta que el contenido de la supuesta retracción es más lejano a Tugendhat que cercano e, incluso, una reafirmación hacia un camino radicalmente opuesto. Así, Heidegger acomete una superación válida y coherente con su proyecto filosófico, en tanto que es una crítica inmanente a su pensamiento, mientras que los críticos de *Ser y Tiempo* presuponen lo que está en cuestión.

### **3.2.2. Entre el dogmatismo y la inmediatez de la verdad**

En este punto, ya es claro en qué medida la aperturidad es la condición de posibilidad de la verdad proposicional. Esto se sustenta, según Wrathall (1999), básicamente bajo la idea de que es imposible realizar un enunciado sobre un ente, si este no se muestra como posible en primera instancia. No obstante, el mismo Wrathall termina por aceptar la tesis de Tugendhat de que no hay

justificación por la cual Heidegger llame verdad a la aperturidad. Ciertamente, del hecho de que el concepto de *ἀλήθεια* funde la proposición verdadera (y la falsa), no se sigue automáticamente que la aperturidad sea “un tipo de verdad”, por lo que debe haber algo más que avale llamarla por el nombre “verdad”.

Un intento de dar respuesta a esto viene por parte de Dahlstrom (2001), el cual afirma que Heidegger caracteriza la aperturidad como la verdad más originaria porque esta “discloses itself and, indeed, as it is in itself” [se abre a sí misma y, de hecho, tal como es en sí misma] (p. 402). Es decir, como el nivel más alto, el horizonte de posibilidades no puede evitar desocultarse a sí mismo tal como es en sí mismo, en tanto que no hay otro horizonte frente al cual pueda “fallar” en desocultarse o cubrirse a sí mismo. En otras palabras, sea como sea que el horizonte del *Dasein* se desoculte, este simplemente es lo que se descubre a sí mismo como ser; por lo tanto, siempre tiene éxito en desocultarse “tal como” es en sí mismo y, por ello, debe ser siempre una “verdad”.

En contraposición, conviene precisar que para Heidegger no hay distancia o una separación ontológica, de modo que si el Ser no es un “objeto a alcanzar”, ni un noúmeno o cosa en-sí que no se muestre; lo que hay, en su lugar, es apertura del mundo, que las cosas se abren y se muestran. Solo por un vicio del lenguaje y por lo normalizado que están los términos teoréticos, se puede caer en el error de pensar que justo después del “se muestran” va el “tal como son” o “en sí mismas”. En Heidegger, tales determinaciones se mantienen a nivel óntico, donde se juega la adecuación desde el estar vuelto hacia al ente, pero nunca a nivel ontológico. En suma, lo que hace Dahlstrom es simplemente una extensión de la estructura de la verdad proposicional a un fenómeno que debía fundarlas. Esto último demuestra la importancia que tenía hacer un correcto desglose del origen de la ambigüedad.

Ahora bien, lo que implica la equiparación del Ser con la verdad, cuando no hay separación ontológica, es que el *Dasein* es en la verdad. Si bien aquí esto es dicho desde un complejo lenguaje

heideggeriano, no hay que pensar, como lo hace Tugendhat<sup>14</sup>, que la verdad como aperturidad es solo una abstracción o un sentido de verdad inconcebible en la cotidianidad o sin ningún tipo de tradición. Ya desde Parménides (1988) Ser y verdad son inseparables, por lo que la verdad no se concibe como una propiedad del enunciado, sino como el desocultamiento mismo del Ser en cuanto tal. Tampoco es extraño pensar que, tal como lo defiende San Agustín (2010): Dios, el Ser divino, es la verdad.

De esta manera, buscar ejemplos dentro del lenguaje común, en los que se comprenda esta intuición que se tiene sobre la verdad, va más allá de ser meramente explicativo o pedagógico, sino que fundamenta este sentido que Heidegger quiere rescatar y no “crear” de la nada injustificadamente, de modo que se demuestre que la palabra “verdad” no solo tiene sentido y lugar en los enunciados.

Si se estuviera en una especie de *Matrix*<sup>15</sup>, en alusión a la famosa pieza cinematográfica (Wachowski & Wachowski, 1999), se diría que se está en la no-verdad o que se “vive” en la falsedad o ignorancia, sin que haya primariamente un tipo de proposición o correspondencia enunciativa. Los objetos que se presentan y sobre los que se actúa son solo apariencias o representaciones de otro mundo, y para encontrar la “verdad” habría que escapar. Por el contrario, si se tiene presente que para Heidegger los fenómenos del mundo no son meras apariencias o representaciones, sino la manifestación del Ser; no debe ser extraño que se afirme que se está en la verdad, pese a que esto no se refiera a ningún ente en particular. Incluso, si se mantiene su apropiación ontológica, el mundo de la *Matrix* se funda en la verdad, puesto que aquellas

---

<sup>14</sup>Tugendhat (1984) literalmente expresa: “Heidegger simply gave the word truth another meaning” [Heidegger simplemente le dio a la palabra verdad otro significado] (p. 88).

<sup>15</sup> Este ejemplo no es muy diferente al que da el mismo Heidegger con su interpretación del mito de la caverna en *De la esencia de la verdad* (2000) y en *La doctrina platónica acerca de la verdad* (2000a), a partir de los cuales se puede hacer un análisis más extenso. No se cita aquí a riesgo de caer en anacronismos, además de que se ha generado una gran discusión en torno a si la interpretación que se hace allí es adecuada filológicamente. De este ejemplo solo se quiere rescatar este sentido de verdad que subyace en el lenguaje común.

apariencias no dejan de ser un mostrar, representaciones de código informático que imitan los fenómenos del exterior. En pocas palabras, lo originario es el mostrarse del *mundo*.

Por tanto, que la aperturidad sea llamada “verdad” significa que las cosas se muestran en su ser y sin mediación de un mundo que se supone meramente “apariciencia”. Ahora bien, ¿lo anterior quiere decir, a favor de Habermas, que no existe ninguna resistencia de acceso al Ser? De ninguna manera, esto se debe entender atendiendo a que, si bien el *Dasein* tiene una prioridad óntico-ontológica, el ser le es *lejanísimo*. En otras palabras, si bien siempre juega ya en una comprensión del Ser, desde aquello con lo que se relaciona constante e inmediatamente en su comportamiento, *el mundo*; sin embargo, este horizonte de posibilidades, se le encubre, se le cierra por una de las condiciones de la misma aperturidad, la caída (*Verfallen*). Esto es lo que significa que el *Dasein* sea en la no-verdad cooriginariamente.

En este orden de ideas, lo que queda claro es que el riesgo de “dogmatismo” de la verdad como desocultación, no proviene del hecho de afirmar que el *Dasein es* en la verdad, sino de oscurecer la complejidad estructural de esta relación. Ciertamente, Tugendhat reconoce esta “inmediatez” de la verdad en *Ser y Tiempo* como el significado de la aperturidad; pero la única razón por la que no es capaz de aceptar esta idea es porque piensa que esto implica una relación positiva con la verdad, libre de incertidumbre.

Por el contrario, Heidegger es claro en que la forma inmediata, cotidiana y regular del *Dasein* es la no-verdad, dado que la mayor parte del tiempo está en la habladuría, la novedad y la ambigüedad; que son formas de la apariencia que ya no se dan en oposición al Ser, sino desde la aperturidad impropia. En efecto, si se tiene en cuenta el §43, el Ser *es* en la comprensión del ser, por lo que las formas de la apariencia surgen desde las formas impropias del comprender como modo de aperturidad. Por tanto, no hay manera que el Ser *sea* algo así como “resistente”, si primariamente este ya no se ha mostrado, si ya no se tiene una comprensión de él. En definitiva,

en contravía a Dahlstrom, existe un “fracaso ontológico” dentro de la estructura de la aperturidad, la cual no se mide bajo los parámetros del “tal como”, sino del juego entre la desocultación y la ocultación.

Un ejemplo de esta no-verdad que se funda en la aperturidad es la novela *1984* de George Orwell (2013). En efecto, el *doblepensar* no funciona como negación en sí del mostrarse de las cosas, como si se estuviera en un mundo de las apariencias; sino que aquello que se muestra es inmediatamente reinscrito en un horizonte de sentido ya dado por el discurso dominante<sup>16</sup>. De nuevo, pese a que sea evidente decir que los personajes están en la no-verdad, esta no se dirige primariamente a los enunciados; sino que estos impropriamente comprenden, interpretan, actúan y son afectados<sup>17</sup> desde esta estructura previa de sentido que ha sido cerrada. Así, el sentimiento de absurdo que provoca la obra, y la vida en general, es una gran prueba de que se es en la no-verdad.

En este sentido, no se debe pasar por alto lo que significa que se sea en la verdad y la no-verdad “cooriginariamente”. Esto quiere decir que, por un lado, toda apariencia parte necesariamente de un mostrarse, de un darse del mundo, sin lo cual no sería posible; y, por otro, que todo mostrarse proviene también de un ocultarse, de manera que toda comprensión que se haga del mundo ya viene dentro de un horizonte de significado ya dado por la comunidad discursiva, del cual el *Dasein* no se apropió originariamente. Esto es lo que Heidegger llama el “proyecto arrojado”, el juego o la lucha entre la ocultación y la desocultación, lo cual deberá demostrarse desde una instancia temporal-histórica. En efecto, el principio de no-contradicción, que excluye la

---

<sup>16</sup> Estos ejemplos deben ser tomados con cuidado, se podría decir que esto es una radicalización de la no-verdad, pero la caída no es una tergiversación necesariamente deliberada sino estructural al *Dasein*.

<sup>17</sup> Un ejemplo clave de esto es el hecho de que Tom Parsons, siendo torturado en el Ministerio del Amor, relate haber soñado que odiaba al Gran Hermano. La verdad se manifiesta de manera prelingüística en la disposición afectiva, allí donde el neolenguaje ya no puede articularla ni tematizarla reflexivamente.

simultaneidad de la verdad y la no-verdad, es algo que solo aplica a los enunciados, en una lógica formal y estática.

Aun así, el hecho de que la verdad como aperturidad no permita una instancia crítica está fundado en una visión absolutamente historicista de *Ser y Tiempo*, la cual reduce la verdad al acontecer entendiéndolo incorrectamente desde el pasado. Esto se puede ver, por ejemplo, en la interpretación que realiza Carman (2003). Según este autor, la aperturidad, como condición ontológica de los enunciados, se debe entender en los términos del discurso (*Rede*), lo que lo lleva a configurarla en la comprensión cultural e histórica del *Dasein* sobre el mundo, la cual está siempre articulada por una comunidad discursiva. Por tanto, la verdad, concebida como “prominencia hermenéutica” (*hermeneutic salience*), expresa la manera en que las interpretaciones colectivas proporcionan el trasfondo desde el cual los pensamientos y afirmaciones pueden ser entendidos como inteligibles y susceptibles de verdad o falsedad.

Definitivamente, identificar la verdad con la “interpretación dominante” vigente en una comunidad discursiva, implica atar la verdad a un horizonte cultural e histórico determinado. Si bien se podría pensar, como también lo menciona Smith (2007), que la lectura de Carman responde a Tugendhat, en la medida de que el discurso (*Rede*) implica un trasfondo regulativo a nivel de la aperturidad que permite que las cosas sean verdaderas o falsas, este historicismo termina por volver a caer en un dogmatismo relativista, puesto que ahora toda verdad depende de la comunidad discursiva local.

No obstante, este proceder no estaría ubicado necesariamente en Heidegger. Incluso, el mismo Apel reconoce que Gadamer (1999)<sup>18</sup>, basándose en los presupuestos de la verdad como desocultación, es quien termina por reducir la verdad al acontecer histórico. Sin embargo, hay que

---

<sup>18</sup> Lamentablemente, la posición de Gadamer no puede ser profundizada aquí por extensión. Si este cae o no en las aporías del historicismo es algo discutible.

preguntarse, ¿los presupuestos de la teoría de Heidegger llevan necesariamente a esto? Con todo, si la lectura historicista de *Ser y Tiempo* termina por ceder ante la crítica de Tugendhat, ¿existe otra lectura posible en los términos de Heidegger? Hasta ahora esta no se ha entablado de manera suficiente, por lo que se requiere todavía buscar en *Ser y Tiempo* otros elementos o conceptos, los cuales han sido invisibilizados por los intérpretes.

En este recorrido, se han dado algunos elementos que se deben tener cuenta para que esta nueva relectura busque ahora una demostración: primero, no debe hacer una reducción simplista de lo que significa la aperturidad, sobre todo en su aspecto temporal-histórico; segundo, debe profundizar lo suficiente en que el *Dasein* sea en la no-verdad y la verdad cooriginariamente; y, tercero, debe permitir establecer una instancia crítica a nivel de la aperturidad, de manera que exista algo así como un fracaso y un éxito de la desocultación. Por tanto, lo que se busca responder es: ¿existe en los modos de ser de la aperturidad algo así como una dimensión normativa, algún aspecto crítico que es necesario para que se entienda como verdad? Es esta pregunta a la que los esfuerzos de Wrathall, Carman o Dahlstrom no han respondido.

#### **4. La forma de avanzar**

Una vez se ha dado una respuesta a gran parte de la crítica hacia Heidegger, también se ha demostrado que todavía existe un vacío argumentativo por subsanar. En efecto, si bien ya se ha demostrado que el enunciado no es el único lugar de la verdad, se está de acuerdo con Tugendhat que todo sentido de la verdad debe guardar un aspecto crítico. Por tanto, el objetivo en este apartado es realizar una relectura de *Ser y Tiempo* que permita constituir una instancia crítica en la verdad como desocultación. De hecho, los términos de este objetivo ya se han esbozado a lo largo de esta

investigación, por lo que ahora solo basta con hacer un recuento desde una pieza clave, un elemento faltante, que logre reunir todas las premisas esgrimidas y que ha sido ocultada o ignorada por los intérpretes.

#### 4.1. La resolución como la verdad “más” originaria

Esta investigación defiende que la “resolución” (*Entschlossenheit*) constituye, dentro del análisis ontológico-existencial del *Dasein*, el elemento faltante para dar solución a la discusión. Teniendo en cuenta que este concepto tiene la capacidad de dar cuenta de la complejidad ontológica de la aperturidad, en orden a su constitución histórico-temporal y al tratamiento de la no-verdad, lo que la establece como una modalidad que funda originariamente toda pretensión regulativa.

Es el mismo Heidegger (1997) en §44 quien menciona: “la aperturidad propia muestra el fenómeno de la verdad más originario en el modo de la propiedad” (p. 242). Ciertamente, el alcance del argumento de Heidegger sobre la verdad como desocultación encuentra su expresión más completa en los análisis de la División II de *Ser y Tiempo*. No se llega a comprender cómo Tugendhat realiza un análisis de la verdad en Heidegger sin ir más allá del §44 y asumir que el desarrollo de la verdad termina allí. Por el contrario, la verdad como desocultación es un problema transversal a todo el libro. En este sentido, el análisis no está completo sin la siguiente aclaración ontológica sobre la afirmación de que el *Dasein* es en la verdad: “Con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de propia, es la más originaria del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 315).

En virtud de entender correctamente esta sentencia, hay que dejar en claro que la resolución se funda en el querer-tener-conciencia (§54-§60). No obstante, no se debe asumir que esta conciencia sea primariamente de tipo moral o que ofrezca un contenido sobre lo “bueno en sí”, como si fuese una “voz universal”. Por el contrario, el llamado de la conciencia se funda en la angustia ante la finitud, es la desazón que hace parte de la estructura existencial del *Dasein*, de

manera que lo arranca del dominio del Uno y lo conduce hacia sí mismo, hacia su poder-ser más propio y auténtico. En este sentido, la llamada no tiene ningún contenido, no dice nada, ninguna norma, instrucción o proposición sobre el mundo. Sin embargo, ese silencio, es la forma más originaria del discurso como *Rede*, en tanto que obliga a suspender el ruido, la novedad, las habladurías y los modos inauténticos con los que se encubre el mundo.

En la unidad de estos tres momentos: la disposición afectiva de la angustia, el comprender como proyecto hacia el propio poder-ser y el discurso que calla; se constituye el modo más auténtico de apertura, la resolución. Precisamente, esta estructura de la conciencia es donde se encontrará la instancia crítica de la aperturidad. En efecto, su carácter crítico consiste, ante todo, en poner al descubierto la inautenticidad en la que el *Dasein* suele mantenerse. Sin embargo, la llamada no es solo crítica en un sentido negativo, sino también positivo, en tanto que, al mismo tiempo en que deshace las ilusiones de la cotidianidad, abre la posibilidad más originaria del *Dasein*.

#### **4.2. La autenticidad como instancia normativa**

Ahora bien, Smith (2007) es uno de los únicos precursores de la postura defendida, el cual profundiza que la noción de Heidegger sobre la verdad originaria es la verdad entendida como una especie de autorresponsabilidad dada por la estructura de la autenticidad, por el llamado de la conciencia. Por tanto, el parámetro normativo para el éxito y el fracaso de esta desocultación es la autenticidad dentro de la estructura de la resolución, una transparencia comprometida con respecto a las prácticas y las normas que revelan este mundo como significativo. En esencia, la verdad se comprende como un “ser fiel a uno mismo”. En este sentido, el *Dasein* reconoce que debe apropiarse explícitamente de lo que ya ha sido descubierto, defenderlo contra el semblante y el

disfraz, y asegurarse de su desocultación una y otra vez. De ahí que Heidegger mencione en §44 que toda desocultación es una *lucha* o algo así como un *robo*.

No obstante, Beck (2018) critica esta posición en tanto que, para este autor, tal respuesta no hace justicia a la postura de Heidegger y la esencia de la verdad, debido a que sería reducir la verdad de nuevo a los términos de corrección, donde la resolución sería el criterio normativo entre desocultación correcta (auténtica) e incorrecta (inauténtica). Ciertamente, esta tesis afirma que la resolución está lejos de ser una instancia normativa por sí misma, tal como si un *Dasein* auténtico diese los métodos o los pasos para ser de tal modo. Por el contrario, la resolución más que un deber-ser es un poder-ser radical.

Si el *Dasein* afirma tener conciencia de manera calculada, cae en la inautenticidad, dado que convierte la verdad en un objeto manipulable, como si un *gurú* afirmarse conocer la verdadera “autenticidad”. En definitiva: “Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida (...). Comprender la llamada quiere decir: querer-tener-conciencia” (Heidegger, 1997, p. 306). Esto no implica ni siquiera querer tener una “buena conciencia”, sino solo la disponibilidad para ser interpelado por una desazón que irrumpe en la cotidianidad.

A pesar de esto, de ninguna manera la resolución se acerca a una verdad como corrección, puesto que, precisamente, esta es un “callar”, no brinda ninguna verdad particular, norma o proposición sobre algo y mucho menos se opone totalmente a la no-verdad. Tal como lo menciona Duits (2007), el *Dasein* auténtico no dice necesariamente “verdades”; incluso, este puede ser distraído, torpe, equivocarse u olvidar aquello que era fundamental. Más que una oposición radical entre la autenticidad y la inautenticidad, lo que existe es realmente un *juego* entre estas dos estructuras existenciales del *Dasein*. Por lo que la resolución no se suprime la caída, sino que se reconoce el ser-arrojado, se hace propia la no-verdad. En pocas palabras, el *Dasein* siempre ha estado en la irresolución y puede volver siempre a estar en ella.

En definitiva, esta tesis propone que la resolución no es una instancia regulativa en sí misma, la cual ofrezca los “verdaderos” parámetros, principios o leyes. Sin embargo, es la condición de toda pretensión de este tipo o, en últimas, es una modalidad regulativa. Con esto se hace referencia ya no a los parámetros, criterios o “ideas” existentes en una comunidad discursiva y considerados “universales”, los cuales determinan qué es lo verdadero; sino a la condición ontológica de estos como modo de ser del *Dasein*.

Por un lado, Smith no logra concebir esto porque ha desatendido la reapropiación que se ha realizado sobre la verdad proposicional, por lo que ha confundido el plano óntico y el ontológico. En efecto, toda instancia regulativa y normativa está en el nivel de lo óntico, en tanto que implican criterios, principios, métodos o reglas que se establecen discursiva e intersubjetivamente para asegurar la “verdad” sobre el ser de un ente. Sin embargo, para Heidegger la verdad óntica se funda en la ontológica, por lo que toda pretensión regulativa se funda en aquel que en su modo de ser regula y, en consecuencia, en la aperturidad del *Dasein*.

Por otro lado, Beck no ve en la “resolución” una instancia posible para determinar el fracaso o el éxito de la desocultación porque basa su interpretación en textos muy posteriores a *Ser y Tiempo*, por lo que cae inevitablemente en un anacronismo. En efecto, según este autor, en obras como *De la esencia de la verdad* (2000b) o *El origen de la obra de arte* (2012), se puede entender la verdad como el acontecer del Ser<sup>19</sup>, donde se desplaza el análisis existencial. Por el contrario, hay que recordar que en *Ser y Tiempo* la aperturidad en sí misma no es la verdad originaria, el llano mostrarse de las cosas; sino la aperturidad del *Dasein*. De modo que es imprescindible para el análisis de la verdad los modos de esta aperturidad: la disposición afectiva, el comprender, el discurso, la caída o, su forma más propia, la resolución. No obstante, ¿cómo se puede concebir el

---

<sup>19</sup> El análisis que hace Beck sobre estas obras queda pendiente para futuras aproximaciones.

éxito o el fracaso a nivel ontológico? Esto encontrará su comprensión en la temporeidad de la verdad.

### 4.3. La temporeidad de la verdad

En primera instancia, el fracaso ontológico tiene su fundamento en el ser-culpable y la nihilidad, instancias ontológicas propias de la caída (§62). En la cotidianidad, se suele entender la culpa como un “fallar” particular, ya sea por no cumplir con lo esperado, equivocarse, no realizar lo debido, violar una norma o un deber. Por el contrario, este carácter negativo no puede ser tomado como una simple falta óptica, sino que debe entenderse existencialmente. La nihilidad es la expresión ontológica de la finitud y de la nulidad interna del *Dasein*, su ser siempre está constantemente acompañado de la posibilidad de no-ser, de fracasar, de no realizarse, de no haber escogido otra posibilidad.

Pese lo anterior, esto no es de ninguna forma un nihilismo vacío, sino que la resolución consiste en hacerse cargo del ser-culpable con una “serena angustia”, en aceptarlo como constitutivo de la existencia y proyectarse hacia sus posibilidades más propias. Por consiguiente, la resolución es un “dejarse llamar hacia adelante”, de modo que el éxtasis temporal que es originario es el futuro (§65 y §72). Ciertamente, se enfatiza en que las posibilidades fundamentales de la existencia, autenticidad e inautenticidad del *Dasein*, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de la temporeidad, entendida como la estructura ontológico-temporal que hace posible cualquier modo de ser del *Dasein*.

En este sentido, la inautenticidad es posible porque la temporeidad se temporaliza de un modo en el que el presente impropio domina, donde el *Dasein* se dispersa en lo inmediato, se deja absorber por lo *a la mano* y se comprende desde las interpretaciones del Uno. De manera que el futuro propio queda encubierto y el pasado solo se retiene como algo ya acontecido sin ser

reconsiderado. Por el contrario, la autenticidad se funda en una temporalización en la que el futuro propio domina como anticipación de la muerte, por lo que el pasado es recuperado auténticamente como haber-sido del *Dasein* arrojado y culpable, y el presente se abre como *instante* que unifica la situación.

En este orden de ideas, es inconcebible pensar, tal como lo hace Tugendhat, que el horizonte de posibilidades es algo llanamente dado o “el mundo del momento”. Todo lo contrario, el horizonte significa el “hacia qué” que constituye la temporeidad compresora del *Dasein* en su condición de proyecto arrojado (§69). Es decir, cada éxtasis temporal está orientado hacia algo: hacia posibilidades, hacia lo que ya ha sido, hacia lo presente y lo que está por venir. Así, decir que la aperturidad es algo así como un “campo de juego” ya está dentro del mismo análisis ontológico que realiza Heidegger. Efectivamente, quien se preocupa por la verdad está llamado a plantear cuestionamientos sobre la verdad, y no solo sobre la verdad de los entes, sino también sobre el mismo horizonte o, en últimas, sobre la comprensión del Ser.

Igualmente, en contraposición a una visión historicista de *Ser y Tiempo*, la aperturidad, como acontecer histórico, no se refiere originariamente al pasado, sino hacia el porvenir, hacia el futuro (§72-73). Incluso, en su análisis de la historia como fundamento del ser del *Dasein*, Heidegger no teme citar a Nietzsche en sus *Consideraciones Intempestivas* (1998), específicamente, en su análisis de la historia monumental, anticuarial y, con especial énfasis, la crítica (§75). La historia monumental apunta a recuperar posibilidades “clásicas” que pueden reabrirse; la anticuarial preserva lo heredado que sostiene en la tradición; la crítica destruye lo que ha decaído en mera costumbre o en interpretaciones petrificadas. Pero estas tres dimensiones son una unidad que solo pueden articularse realmente si el *Dasein* adopta un modo propio de historicidad, es decir, si asume su haber-sido no como algo estático, sino como un campo de posibilidades. En suma, el análisis de la temporeidad y la historia demuestran que Heidegger nunca

renuncia a una fundamentación crítica ni, dentro de la estructura del proyecto, al progreso histórico del conocimiento.

#### **4.4. El concepto existencial de ciencia y el compromiso hermeneúico**

Tal como se mencionó en el tercer apartado, Heidegger no rechaza la ciencia, sino que establece sus bases ontológicas originarias, es decir, como un modo de ser del *Dasein* en el *mundo*. Esto va a encontrar su mayor profundización, efectivamente, a lo largo de del análisis de la temporeidad, la cotidianidad y la historia. Así, Heidegger (1997) menciona en §69: “Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporeidad de la existencia el sentido del ser y la “conexión” entre ser y verdad” (p. 373).

Esto quiere decir que una ciencia plenaria se funda en condiciones existenciales, donde se comprende y se proyecta hacia posibilidades desde la temporalización del futuro propio. De este modo, los conceptos fundamentales, los métodos, el aparato conceptual, la posibilidad de verdad y certeza, la fundamentación, la validez y el discurso científico se derivan de la aperturidad, de la verdad originaria. Por tanto, la posibilidad de normativizar o regular el acceso a un fenómeno y apropiarse de un conocimiento auténtico sobre este, se basa en la resolución del *Dasein*.

En este sentido, si el ser del *Dasein* es fundamentalmente histórico, resulta evidente que toda ciencia se verá envuelta en este acontecer. En efecto, los entes se comprenden bajo un horizonte heredado, por lo que sin una aproximación crítica e histórica, se corre riesgo de caer en sesgos o en tomar presupuestos como absolutos o “universales descoloridos”. Así, por ejemplo, se

puede considerar que Newton realizó una apropiación auténtica<sup>20</sup> de la verdad, cuando en su investigación científica no se limitó a aplicar de manera acrítica las categorías heredadas de la física aristotélica, sino que las sometió a una transformación radical al replantear el concepto de movimiento, de fuerza y de ley natural desde un nuevo horizonte de comprensión.

Sin embargo, esta autenticidad no debe entenderse como una superación definitiva o como el acceso a una verdad ahistórica, sino como una reapertura del campo de posibilidades de comprensión del ente. Por un lado, si no se repite o se sigue en la *lucha*, se cae en el riesgo de que la teoría de Newton caiga en la ambigüedad y la habladuría, como lo hace constante y regularmente en aquellos que la comprenden superficialmente. Por otro lado, la física newtoniana, si bien se constituyó como un nuevo horizonte, también fue reinterpretada e, incluso, superada por la teoría de la relatividad y la física cuántica. De este modo, la científicidad misma se funda en el acontecer histórico, en la aperturidad del *Dasein*, lo que le exige una autorresponsabilidad crítica sobre los presupuestos y sobre lo que ya ha sido apropiado.

En esencia, este es el compromiso siempre inacabado del comprender que tiene la práctica hermenéutico-fenomenológica. Sin que implique un relativismo, esta incompletud funda una exigencia permanente de crítica y reapropiación. La fenomenología, en tanto que se despliega en el *logos* apofántico, expone los fenómenos a la posibilidad tanto del encubrimiento como del descubrimiento. En la medida en que lo que se muestra solo adquiere sentido dentro de un horizonte histórico y en una cotidianidad que puede cerrarlo u oscurecerlo, toda exposición permanece esencialmente abierta a la revisión y a la repetición de la desocultación. Así, pese a que Beck (2018) utiliza la esencia del método hermenéutico-fenomenológico para argumentar en contra de

---

<sup>20</sup> De nuevo, esto no se trata de decir quién es auténtico y quién no, como si existiese la “verdadera autenticidad”, sino que la propiedad es una condición estructural del *Dasein*. Todo proyecto científico es un proyectarse hacia adelante que puede ser más o menos propio, pero a su vez siempre impropio.

Tugendhat, no logra concebir que esta parte necesariamente de la resolución. Tal como lo argumenta Malpas (2014), la hermenéutica no se contenta con lo que se muestra de manera inmediata e inicialmente, sino que es un ir hacia adelante, se cuestiona el horizonte más amplio en términos del cual las cosas se manifiestan como lo hacen.

#### **4.5. La apropiación originaria de las ideas regulativas**

Tal como lo realizó Heidegger en el apartado b) del §44 con la verdad ontológica y la proposicional, es momento de trazar el camino desde la resolución como la verdad “más” originaria del *Dasein*, hasta su forma derivada, las ideas regulativas.

El *Dasein* resolutivo se proyecta en su poder-ser más propio y, en este modo, determina respecto al horizonte posibles métodos, principios y maneras de comprender el mundo en el que *es*. Esta apertura no lo sustrae del error ni de la no-verdad, que acompañan inevitablemente cada uno de sus actos; por el contrario, se equivoca, se distrae, se ocupa, se olvida, cae o simplemente muere en su pretensión. En este tránsito, las comprensiones originarias que alguna vez abrieron el mundo tienden a sedimentarse y a congelarse en teorías, doctrinas o sistemas que ya no son reapropiados existencialmente. Así, dichas comprensiones pueden fijarse en libros o tradiciones que son repetidas sin un auténtico descubrir.

Tal como es objeto de estudio en la ciencia jurídica, el caso de los comentadores de Napoleón es un botón de muestra, puesto que continuaban defendiendo su Código Civil varias décadas después de esta, pese a que el mundo histórico hubiese cambiado y ya no se ajustara a la realidad. Es precisamente en este punto que la resolución como modalidad regulativa, mediada por los éxtasis temporales del futuro propio, deja de operar originariamente y se transforma en una relación entre entes: entre lo “ideal” que debe perseguirse y lo “real” que se constata. Entre lo “universal” que no se ajusta a lo “particular”.

En este nivel, incluso los intentos de fundamentar una validez intersubjetiva, como los de Apel, Habermas o Tugendhat, no escapan nunca de la temporeidad del *Dasein*. Aunque propongan criterios de corrección basados en el consenso, sus principios son constantemente discutidos, revisados, reinterpretados o malentendidos, lo que se constata entre ellos mismos y sus extensas discusiones. La regulación es una lucha constante por el sentido.

Aun cuando se establezcan por consenso intersubjetivo ciertos mínimos pretendidamente “universales”, como los Derechos Humanos, estos no quedan asegurados de una vez y para siempre. Son objeto de controversia, ponderación y jerarquización, se enfrentan entre sí y, en no pocos casos, pueden incluso ser olvidados. En última instancia, corresponde siempre al *Dasein*, en su poder-ser, reapropiarse de tales principios, no como meras normas dadas, sino como posibilidades que deben ser asumidas, reinterpretadas, repetidas y sostenidas existencialmente.

Es aquí donde toma sentido que el *Dasein*, en su esencia, se caracterice como un ser-con (*Mitsein*), de ahí que Heidegger (1997) exprese en §74 que: “Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*” (p. 400). Así, en respuesta a las filosofías del discurso que van en contra de Heidegger, la resolución no funda la normatividad como un proyecto aislado ni como un ideal abstracto, sino como una posibilidad histórica que solo se actualiza en la coexistencia, en el conflicto interpretativo y en la repetición compartida de sentidos. En esencia, el consenso intersubjetivo y, en general, las ideas regulativas, son una forma derivada de la resolución.

#### **4.6. Falsedad, verdad y aperturidad**

Solo y exclusivamente con todo lo recorrido se vuelve plenamente comprensible la tesis según la cual la proposición falsa se funda en la verdad. Ya se ha mostrado con suficiente claridad

que toda proposición falsa se basa en la aperturidad, puesto que sin el mostrarse del mundo ningún enunciado podría siquiera tener sentido. No obstante, resulta menos intuitivo afirmar que la proposición falsa se funda en la verdad. Podría pensarse que en este contexto la aperturidad opera únicamente como un mero “mostrar” y no como la verdad. Sin embargo, esta distinción sería improcedente, tal determinación semántica no puede ser ignorada a conveniencia.

Este punto adquiere su pleno sentido si se tiene en cuenta que incluso un *Dasein* auténtico puede enunciar proposiciones falsas por equivocación, del mismo modo que un *Dasein* inauténtico, proposiciones verdaderas. Por un lado, aun cuando el *Dasein* sea en la verdad en su modalidad más propia, cuando el mundo se le muestra sin apariencias ni sombras, puede errar al afirmar algo. Ya sea porque no comprende adecuadamente el fenómeno, porque lo interpreta desde un paradigma del que todavía no se ha reapropiado, o porque, al comunicarlo, no encuentra las palabras adecuadas o sencillamente es malinterpretado. En tal caso, la proposición falsa no surge de la ausencia de verdad, sino que se funda precisamente en ella.

De hecho, esto es lo que ocurre en gran parte de la historia de la ciencia. Si Newton descubrió auténticamente ciertos aspectos fundamentales de la realidad física, sus proposiciones pueden considerarse falsas o verdaderas según el criterio o paradigma, si es que se toma el tiempo como un absoluto o si no se tiene en cuenta el mundo cuántico. De ahí que, como se anunció previamente, el principio de no-contradicción tenga validez estrictamente en el ámbito de una lógica formal y abstracta, pero no resulte adecuado para dar cuenta del sentido originario de la verdad como desocultación. Las leyes “universales” de Newton son en la verdad y la no-verdad.

Por otro lado, el *Dasein* inauténtico y cotidiano carece de una relación originaria con los fenómenos. Las verdades le salen al encuentro como entes ya dados y fijados, sedimentados en libros de texto, discursos académicos o medios de comunicación. En este contexto, cuando el *Dasein* afirma una proposición verdadera, lo hace por azar o repetición, pero no desde una auténtica

certeza ni convicción, desde un estar vuelto hacia el ente. Tales proposiciones son, sin duda, significativas, pero su sentido es derivado. En consecuencia, solo el *Dasein* propio, en la medida en que pretende dejar ver auténticamente aquello que se le muestra, mantiene una relación originaria con la verdad, aun cuando lo que enuncie resulte falso.

Incluso, en el caso de las proposiciones falsas formuladas con la intención deliberada de engañar o mentir, se presupone la verdad de aquello que se muestra, pero que se oculta. Así, pese a que anuncie lo contrario a lo que se muestra, el que engaña *es* en la verdad. Es más, puede ocurrir que, de manera accidental, al intentar mentir se diga una verdad. No obstante, el azar nunca constituye una apropiación originaria de la verdad, sino un modo puramente derivado de ella. Ciertamente, si un chimpancé frente a una máquina de escribir durante un tiempo infinito llegara a producir las grandes obras de la literatura o una formulación verdadera sobre Dios, ello no sería en sí mismo verdad ni una obra significativa. Solo adquiere sentido en referencia a la aperturidad del *Dasein*, para el cual esas palabras se muestran como comprensibles y significativas. Solo y siempre el *Dasein* es en la verdad.

Igualmente, toda proposición verdadera se funda en la no-verdad, en la medida en que solo es posible como una determinación finita dentro de un horizonte de ocultamiento. Que algo se muestre como verdadero implica siempre que algún presupuesto se dé por cierto, que otras posibilidades queden veladas y que ciertos aspectos del fenómeno no se digan o no se vean. En este sentido, la no-verdad es un momento estructural del desocultamiento mismo. Toda verdad enunciativa se sostiene sobre un fondo de ocultamiento, del mismo modo que toda falsedad presupone un previo ser-en-la-verdad. Solo desde esta cooriginariedad resulta comprensible que el error, la corrección y el progreso son modos constitutivos del modo finito en que el *Dasein* es en la verdad.

### Conclusión

El principal resultado que arroja esta investigación es una postura original en los estudios heideggerianos: la resolución como una modalidad regulativa. Asimismo, se establecieron nuevos argumentos para una discusión que sigue viva en la actualidad, con su estudio más reciente en Beck (2018). De manera que, por ejemplo, si bien el análisis se ha apoyado en autores como Smith (2007) y Wrathall (1999), se fue más allá de sus conclusiones y se reapropió lo que consideraban cada uno inesencial. Por consiguiente, se ha realizado una defensa satisfactoria ante todos los aspectos de las críticas de Tugendhat.

Por un lado, se demostró, a través de una lectura exegética y detallada, que la verdad proposicional no es eliminada ni devaluada en la concepción heideggeriana de la verdad como *αλήθεια*, sino que encuentra en esta su fundamento ontológico originario. Por otro lado, se argumentó que llamar “verdad” a la aperturidad no es de ningún modo un sentido arbitrario, sin tradición ni uso en el lenguaje común, por lo que queda establecido que el enunciado no es el lugar primario y único de la verdad. Además, esta concepción no implica ni una inmediatez dogmática ni una postura acrítica, en la medida en que la estructura ontológica del *Dasein* constituye una modalidad regulativa.

Así, tanto las pretensiones regulativas de Habermas (1989), Tugendhat (1992) y Apel (1998), como el concepto plenario de ciencia y el compromiso hermeneútico-fenomenológico, encuentran su fundamento ontológico en la resolución, en la medida en que esta se estructura temporalmente desde el futuro propio. Solo desde esta unidad extática de la temporeidad resulta comprensible que la verdad pueda sostener un progreso del conocimiento sin perder su carácter finito e histórico.

Esto último comprobó que la discusión contemporánea en torno al concepto heideggeriano de verdad se ha visto limitada por una lectura fragmentaria de *Ser y Tiempo*, concentrada casi exclusivamente en §44 y desatenta al desarrollo ontológico-temporal posterior. Al reinsertar la problemática de la verdad en el marco de la División II y, en particular, en el análisis de la temporeidad, la cotidianidad y la historia, se ha podido articular una comprensión sistemática de la verdad en Heidegger. En este sentido, la resolución no aparece como un añadido externo, sino como una consecuencia interna y necesaria, capaz de dar cuenta de que el *Dasein* es en la verdad y la no-verdad cooriginariamente.

Ahora bien, este trabajo también presenta límites que deben ser reconocidos. Es claro que esta investigación se ha mantenido deliberadamente dentro del horizonte de *Ser y Tiempo*, con el fin de responder a la crítica de Tugendhat en sus propios términos. Esto ha implicado dejar en un segundo plano el desarrollo posterior del pensamiento heideggeriano, en particular la elaboración de la *Lichtung* o de la *Ereignis*, los cuales deben ser analizados a luz de lo conseguido en esta tesis. Igualmente, se espera con premura, para su revisión y análisis, un mayor acceso al texto titulado *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1970) de Tugendhat.

Finalmente, no sería auténtico, bajo el concepto de verdad como desocultación, expresar que esta problemática ha quedado cerrada. Los conceptos y la lectura de los párrafos deben ser revisados, ajustados a la luz de nuevas interpretaciones y de un examen más detenido de los pasajes aún controvertidos de *Ser y Tiempo*. Muy lejos de clausurar la discusión, los resultados aquí obtenidos pretenden abrir un horizonte que permita seguir interrogando el estatuto ontológico de la verdad como acontecer histórico y su función regulativa, sin recaer en presupuestos trascendentales ni en reducciones relativistas.

### Referencias

- Apel, K. (1998). Regulative ideas or truth happening? An attempt to answer the question of the conditions of the possibility of valid understanding (R. Sommermeier, Trad.). En M. Papastephanou (Ed.), *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press.
- Beck, G. (2018). Heidegger's Concept of Truth Reconsidered in Light of Tugendhat's Critique. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(2), 91-108.  
<https://doi.org/10.1080/00071773.2017.1403750>
- Carman, T. (2003). Discourse, Expression, Truth. En R. Pippin (Ed.), *Heidegger analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press.
- Carreño, A. (2012). Heidegger, lector de Platón: Del tránsito de la aletheia en el mito de la caverna. *Revista Filosofía UIS*, 11(2), 17-44.
- Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press.
- Debatin, G. (2018). Ἀλήθεια como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e conseqüente crítica. *Synesis*, 10(1), 59-74.
- Duits, R. (2007). On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(2), 207-223.  
<https://doi.org/10.1080/09672550701383491>
- Friedlander, P. (1958). Aletheia: A Discussion with Martin Heidegger. En *Plato: An Introduction* (pp. 221-229). Pantheon Books.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y Método* (8.<sup>a</sup> ed., Vol. 1). Ediciones Sígueme.

- Gonzalez, F. (2009). *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Penn State University Press.  
<https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpdxm>
- Gutiérrez, C. (1983). El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat. *Ideas y Valores*, 32(61), 85-103.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad* (M. Jiménez, Trad.). Taurus.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y Tiempo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (J. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000a). De la esencia de la verdad (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). En *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000b). *La doctrina platónica acerca de la verdad*. (A. Francisco & S. Plablo, Trads.). Universidad de Chile.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad* (J. A. Ciria, Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2012). Del origen de la obra de arte. En *Caminos del Bosque*. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas*, 2. Alianza Editorial.
- Isler, C. (2007). *La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación* [Tesis de maestría] Universidad de Chile.
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. (P. Fabra, Trad.). Alianza Editorial.
- Malpas, J. (2014). The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. In B. Babich & D. Ginev (Eds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (pp. 243-266). Springer International Publishing.

- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Editorial Planeta.
- Nietzsche, F. (1998). *Consideraciones Intempestivas*. Alianza editorial.
- Okrent, M. (1988). *Heidegger's Pragmatism*. Cornell University Press.
- Orwell, G. (2013). *1984*. Debolsillo.
- Parménides (1988). *Poema: Fragmentos* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Periñán, J. (2017). Lichtung in The End of Philosophy and The Task of Thinking: What Does the Clear of Being Have to Tell Us? *Tópicos*, (53), 147-174.
- Sallis, J. (1994). *Double Truth*. State University of New York Press.
- San Agustín (2010). *Confesiones* (A. Encuentra, Trad.). Gredos.
- Smith, W. (2007). Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem1. *Inquiry*, 50(2), 156-179. <https://doi.org/10.1080/00201740701239749>
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter & Co.
- Tugendhat, E. (1992). Heidegger's Idea of Truth. In C. Macann (Ed.), *MARTIN HEIDEGGER Critical Assessments*. Routledge.
- Wachowski, L., & Wachowski, L. (Directores). (1999). *The Matrix* [Película]. Warner Bros.
- Wrathall, M. (1999). Heidegger and Truth as Correspondence. *International Journal of Philosophical Studies*, 7(1), 69-88. <https://doi.org/10.1080/096725599341974>