

**LA CRÍTICA DE HEIDEGGER AL CONCEPTO TRADICIONAL DE
VERDAD:**

**UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE VERDAD PROPUESTO
EN *SER Y TIEMPO***

JAIRO FERNANDO NAURE RUALES

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2008

**LA CRÍTICA DE HEIDEGGER AL CONCEPTO TRADICIONAL DE
VERDAD:**

**UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE VERDAD PROPUESTO
EN *SER Y TIEMPO***

JAIRO FERNANDO NAURE RUALES

Proyecto de grado para optar al título de Filósofo

Director

FRANCISCO DE LARA LOPEZ

**Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg y la Universidad
Autónoma de Madrid**

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2008

A mi pequeña Sofía, quien ha transformado enormemente mi vida.

A mi madre y a mi hermano, que a pesar de las dificultades nos estamos uniendo cada vez más como familia.

A Cristina, quien me ha contagiado algo de su gran carácter.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

Al profesor Francisco De Lara López, por haber aceptado ser el director de este trabajo de grado. Asimismo, le expreso mis agradecimientos por haberme brindado sus conocimientos y sus consejos, los cuales me fueron de gran utilidad en la elaboración de mi monografía.

A los demás profesores de la escuela de filosofía, pues he aprendido cosas muy valiosas de cada uno de ellos.

A mis compañeros de carrera, con los que tuve el privilegio de tener una relación amistosa.

A mis amigos, con los que desde muy temprano nos vimos motivados hacia la crítica de nuestra sociedad, nuestra vida, nuestro mundo y nuestro ser.

RESUMEN

TÍTULO: La crítica de Heidegger al concepto tradicional de verdad: Un acercamiento al concepto de verdad propuesto en *Ser y Tiempo**.

AUTOR: Jairo Fernando Naure Ruales**.

PALABRAS CLAVE: Verdad, tradición, crítica, descubrir, originario, trato inmediato, útil, comprensión, interpretación.

El presente trabajo de grado tiene como objetivo mostrar la crítica de Heidegger al concepto tradicional de verdad. Sin embargo, cuestionar, investigar y criticar suponen de antemano un terreno desde el cual se encauzan los quehaceres indicados. De ahí que, la presentación de la crítica en mención se vea acompañada y complementada con la exposición del significado de la verdad en Heidegger, pues es a partir de ésta consideración, desde donde se encamina la crítica al modo como tradicionalmente se concibe la verdad.

Así pues, en el presente trabajo se toman los puntos cruciales en los que se desarrolla la crítica a la tradición, con el fin de ver las falencias que, según Heidegger, presenta el concepto usual de la verdad. Asimismo, a partir de la detección de tales falencias, se introduce progresivamente el concepto heideggeriano de verdad, cuya propuesta se va a presentar como una superación de los problemas en los que inevitablemente cae la tradición al tomar en consideración dicho fenómeno.

Cabe señalar que, la intención de esta tesis monográfica es la de presentar los temas mencionados, de una manera clara y fácil de entender, incluso para aquellos que nunca se han enfrentado a la filosofía de Heidegger. De ahí que, durante el desarrollo de este trabajo, las ideas heideggerianas sean analizadas y explicadas a través de un lenguaje sencillo, evitando siempre caer en un manejo descuidado de los tecnicismos utilizados por Heidegger en su exposición del tema de la verdad.

* Trabajo de Grado.

** Facultad de ciencias humanas, escuela de filosofía. Director: Ph.D. Francisco de Lara López.

SUMMARY

TITLE: Heidegger's critic to the traditional concept of truth: An approach to the concept of truth proposed in *Being and Time* *.

AUTHOR: Jairo Fernando Naure Ruales **.

KEYWORDS: Truth, tradition, critic, unveil, original, seek, stuff, comprehension, interpretation.

This work's objective is to show Heidegger's critic to the traditional concept of truth. However, ask, investigate and criticize supposes a previous point of view from which the tasks started. Hence, this mentioned critic's presentation is accompanied and complemented by the exposure of the truth's meaning in Heidegger, because it is through this consideration, from where the critic is headed towards the way of the traditional conception of truth.

So, in the present work the crucial aspects in which it develops the critic to tradition are taken, in order to detect mistakes that, according to Heidegger, present the usual concept of truth. Also, from the detection of those mistakes, Heidegger's concept of truth is introduced progressively, whose proposal is going to be presented as an overcoming of the troubles in where the tradition fails unavoidably by taking this phenomenon in consideration.

It should be noted that the purpose of this monographic thesis is to show the mentioned themes in an easy and understandable way, even for those who has never faced Heidegger's philosophy. Hence, during the course of this work, Heidegger's ideas are analyzed and explained trough a simple language, avoiding the wrong use of the technical words used by Heidegger in his exposure of the theme of truth.

* Thesis.

** Human sciences faculty, philosophy school. Director: Ph.D. Francisco de Lara López.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO 1	
LA CRÍTICA A LA VERDAD	
ENTENDIDA COMO <i>ADAEQUATIO</i>	14
1.1 Significado y alcance de la idea heideggeriana de una	
“destrucción de la tradición”	14
<i>1.1.1. El significado de una “destrucción de la tradición”</i>	14
<i>1.1.2. Alcance de la crítica heideggeriana al concepto de verdad</i>	18
1.2 La interpretación tradicional de la verdad	19
<i>1.2.1. Las tres tesis sobre la verdad y su permanencia en la tradición</i>	19
<i>1.2.2. La crítica de Heidegger a la idea tradicional de verdad</i>	22
<i>1.2.3. La verdad como <i>ἀλήθεια</i></i>	26
CAPÍTULO 2	
LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LOS DOS SUPUESTOS	
DE LA FILOSOFÍA TRADICIONAL QUE CONDUCEN	
A PENSAR LA VERDAD COMO CONCORDANCIA	29
2.1 El paradigma cognoscitivo del sujeto y el objeto	30
2.2 El segundo supuesto de la filosofía tradicional: que el conocer aprehensor	
es el modo primario en que se descubre el ser de las cosas	33

CAPÍTULO 3

EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA VERDAD.....	36
--	-----------

3.1 El trato originario con las cosas.....	36
---	-----------

3.2 La interpretación.....	45
-----------------------------------	-----------

3.3 Los momentos estructurales de la interpretación.....	52
---	-----------

CAPÍTULO 4

LA VERDAD EN SU SENTIDO DERIVADO O SECUNDARIO.....	57
---	-----------

4.1 El enunciado como modo derivado de la interpretación.....	59
--	-----------

4.2 El carácter derivado del concepto tradicional de verdad.....	65
---	-----------

CONCLUSIÓN.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS.....	69
--------------------------------------	-----------

BIBLIOGRAFÍA.....	73
--------------------------	-----------

“La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa de si la verdad es en cada caso la verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, si es la verdad de una reflexión técnica o de la inteligencia política, ni sobre todo si es la verdad de la investigación científica o de una forma artística o incluso la verdad de una meditación pensante o de una fe del culto. La pregunta por la esencia deja todo esto de lado y trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda «verdad» en general como verdad”¹

INTRODUCCIÓN

El tema que nos ocupa en el presente trabajo de grado es el de la crítica hecha por Heidegger a la tesis tradicional que concibe la verdad como adecuación o correspondencia. De modo que, es el objeto de nuestro trabajo identificar y desarrollar los puntos más importantes sobre los que el filósofo alemán lleva a cabo la desarticulación del concepto usual de la verdad.

De igual forma, debemos informar que esta investigación está centrada en los resultados de la obra cumbre de Heidegger titulada *Ser y Tiempo*, de 1927, y también cuenta con el apoyo de otros trabajos suyos, como *Lógica: La pregunta por la verdad* (correspondiente al curso dictado por él en Marburgo en el semestre de invierno de 1925-1926); *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*, (curso dictado de 1923) y, por último, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (concerniente a un curso dictado por el filósofo en el año 1927).

Cabe clarificar que, el motivo por el cual he incluido estos tres textos para la elaboración del presente trabajo de grado, consiste en la relevancia de la cercanía temporal y temática de tales obras con *Ser y Tiempo*, de ahí que se haga posible una lectura conjunta de la crítica del filósofo alemán y con ésta una revisión del concepto

¹ Heidegger, M. *Ser, verdad y fundamento*, Monte Avila Editores: Caracas. 1968. p. 61.

tradicional de la verdad, en lo que ha sido denominado comúnmente como primer Heidegger.

Ahora bien, como toda crítica supone una perspectiva desde la cual se está poniendo en tela de juicio algo, se hace necesario mostrar también cómo es que Heidegger considera la verdad, pues es a partir de esta meditación desde donde se emprende la crítica al concepto tradicional de la verdad.

Sin embargo, como es *Ser y Tiempo* el pilar sobre el que se va a realizar nuestro trabajo, hay que indicar ya en este momento que, si bien Heidegger sólo se refiere al concepto de verdad de un modo expreso en el párrafo 44 de esta obra, dicho concepto está implícito en la totalidad de los resultados de la denominada “analítica existencial” que Heidegger lleva a cabo en ella. Esto hace que el tema de la verdad en Heidegger sea muy amplio y muy difícil de exponer en todas sus implicaciones.

Por ese motivo, para la realización de la presente empresa hemos decidido exponer solamente lo que concierne al señalamiento de las incoherencias y la falta de fundamento en las que, según Heidegger, incurre el concepto tradicional de la verdad. De este modo, nos evitamos una exposición de la analítica existencial como punto de partida para entender la crítica en mención.

Asimismo, la concepción heideggeriana de la verdad será abordada a modo de acercamiento a tal concepto, es decir, la vamos a mostrar en el modo de una indicación de lo que significa la verdad para el filósofo alemán, sin llegar a exponer todas las implicaciones que este difícil concepto tiene en la analítica existencial.

Es preciso clarificar que, la necesidad de exponer aquí el modo cómo Heidegger entiende la verdad, surge a partir los cuestionamientos que el filósofo plantea en torno al concepto usual que se tiene de ella. Además, la exposición del concepto heideggeriano de verdad, nos llevará a entender que la crítica de este concepto en su forma tradicional no tiene como fin el señalamiento de un montón de simples falsedades que la filosofía tradicional hubiera emitido, sino la caída en cuenta de que la tradición abordó este tema a partir del avistamiento de un fenómeno que sí tiene que ver con la verdad, pero no de un modo primario.

Heidegger denomina “destrucción de la tradición” a esta crítica de los conceptos de la tradición filosófica. Dicha destrucción o desmontaje, sin embargo, no supone un derribamiento total de los presupuestos en los que la tradición enfoca sus investigaciones (en este caso acerca del tema de la verdad), sino que pretende una apropiación y esclarecimiento de las tesis básicas que ha manejado la filosofía hasta el momento, para ver seguidamente si ellas hacen justicia a los fenómenos sobre los que tratan. Más adelante haremos una clarificación más detallada de lo que significa esta “destrucción de la tradición”.

Así pues, y teniendo en cuenta todas las indicaciones recién señaladas, el presente trabajo se estructura del modo siguiente:

1. En el primer capítulo se llevará a cabo la exposición de la crítica al concepto tradicional de verdad, entendida ésta como una adecuación o una concordancia entre el intelecto y la cosa. En esta exposición se mostrará, primero, la forma como Heidegger desarticula las tres premisas que sustentan el concepto usual de verdad. Seguidamente, se indicará que la verdad es más bien una desocultación que una adecuación.
2. En el segundo capítulo, se mostrará que la crítica heideggeriana al concepto usual de la verdad se extiende hacia otros dos supuestos manejados por la filosofía a lo largo de su historia, supuestos que respaldan la concepción de la verdad como adecuación. Ellos son: (a.) aquél mediante el cual se considera que el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto, y (b.) el que concibe al conocer aprehensor como el modo más inmediato en el que se captan las cosas.
3. Una vez mostrada la forma como la crítica heideggeriana desvirtúa las tesis que sustentan el concepto tradicional de la verdad, mediante el cual se concibe al enunciado como el fenómeno en el que aquella se concreta, se hace pertinente mostrar cuál es, según Heidegger, el modo primario en el que la verdad, entendida por él como desocultación, se da. A ello se dedicará el tercer capítulo. Cabe señalar, empero, que para Heidegger todos los entes con los que nos relacionamos en el mundo no tienen el mismo modo de ser y, asimismo, tampoco los descubrimos de la misma manera. Estos entes son, por un lado, lo que habitualmente denominamos “las cosas” y, por el otro, “los hombres”, cada

uno de nosotros. Por razones metodológicas, sin embargo, nos limitaremos a mostrar el modo primario como son descubiertas las cosas, pues la descripción del descubrimiento primario de los otros tipos de entes implicaría extender la temática que estamos abordando hacia un análisis más preciso de la analítica de la existencia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y Tiempo*. Además, como en el concepto tradicional de verdad la relación del hombre con los entes del mundo se muestra tematizada y delimitada como una relación del hombre (entendido como sujeto) con los objetos, será preciso mostrar la postura heideggeriana respecto a la verdad, con el fin de hacer ver el contraste existente entre lo predicado por la tradición y lo propuesto por el filósofo alemán.

4. En el capítulo cuatro mostraremos que para Heidegger el enunciado, al que la tradición considera el “lugar” por excelencia de la verdad, es un fenómeno que se funda en la desocultación primaria de los entes, y consiguientemente, que la filosofía incurrió en el error de concebir la verdad como adecuación, precisamente porque edificó dicho concepto sobre un fenómeno de carácter derivado.
5. Por último, a modo de conclusión, plantearemos ciertas problemáticas que se derivan de la crítica heideggeriana que ha sido expuesta y de su comprensión de la verdad como desocultación.

CAPÍTULO 1

LA CRÍTICA A LA VERDAD ENTENDIDA COMO *ADAEQUATIO*

1.1. Significado y alcance de la idea heideggeriana de una “destrucción de la tradición”

Antes de comenzar a exponer la crítica que Martin Heidegger hace del concepto tradicional de verdad, entendida como la adecuación del entendimiento a la cosa, es pertinente clarificar dos aspectos. Para empezar, se hace oportuno aclarar el significado preciso que Heidegger otorga a los términos ‘tradición’ y ‘destrucción’. En segundo lugar, será de gran utilidad a efectos de orientación señalar hacia qué o hacia quiénes va dirigida la crítica del concepto tradicional de verdad.

1.1.1. El significado de una “destrucción de la tradición”

Pues bien, para adentrarnos en nuestro estudio es necesario preguntarnos: ¿a qué se refiere Heidegger con el término ‘tradición’? Según lo afirma Heidegger, “el Dasein² es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado”³. Esta afirmación quiere decir que, cada uno de nosotros en nuestra existencia somos y llevamos siempre con nosotros nuestro pasado. Sin embargo, este ser y llevar nuestro pasado no debe entenderse sólo como aquello que, luego de haberse realizado, queda

² El término Dasein significa literalmente “ser ahí” o “ser el ahí”, por lo general, esta palabra se utiliza para designar la “existencia”. Sin embargo, Heidegger no entiende ésta en su sentido tradicional, es decir, como algo que se hace presente en la realidad, es decir, como algo que circunstancialmente puede estar enfrente de nosotros y cuyo ser lo podamos determinar a partir de sus características y sus cualidades más elementales. Por el contrario, con el término Dasein, Heidegger quiere señalar el ser de aquél ente que somos nosotros mismos en cada caso particular de nuestras vidas. En otras palabras, Dasein soy yo, eres tú, son ellos, etc. Con esta particularidad a la que se refiere el término, se indica de antemano que el ser del Dasein no es algo definible a partir de una abstracción de las características que comparte un grupo determinado de entes, puesto que su ser no es una presencia, es decir, no se define por ser algo estático, algo que permanece, sino que su ser es movilidad, es decir, que cada uno de nosotros tiene que ser, realizarse, en las distintas posibilidades de ser a las que estamos abiertos, por ejemplo: tomar un taxi, contemplar un paisaje, ejecutar una tarea etc.

³ HEIDEGGER M, Ser y Tiempo. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. P. 30

detrás de nosotros, como algo que hicimos y cuyo recuerdo nos hace ver que hemos tenido un camino y que de alguna manera, somos el resultado de ese camino recorrido. Pues en un sentido más preciso, la afirmación heideggeriana apunta a decir que ese pasado es algo que está latente en nosotros, es algo mucho más vivo que el simple recuerdo de los caminos que hemos recorrido. Para el filósofo alemán, el pasado no es algo que simplemente haya quedado atrás y que nos determina a través de su recuerdo. Por el contrario, para él el pasado es algo tan vivo en nosotros, que no acontece como algo que queda atrás en el tiempo, sino que, por así decir, nos adviene desde nuestro futuro. Esto lo expresa el filósofo cuando afirma que “el Dasein “es” su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” siempre desde su futuro”⁴. Y continúa afirmando que: “Su propio pasado... no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa”⁵.

Pero, ¿cómo debe entenderse eso de que el pasado acontece desde nuestro futuro? Primero que todo hay que decir que este pasado lo somos en la forma de ciertas interpretaciones usuales que hemos hecho acerca de lo que es el mundo, las cosas y nosotros mismos. Que sean usuales, quiere decir que son interpretaciones con las que nos hemos ido familiarizando en la medida en que vamos creciendo en nuestro medio, es decir, son interpretaciones que ya han estado de antemano en nuestro medio, y mediante las cuales nosotros comprendemos nuestra vida cotidiana.

Ahora bien, que este pasado, tal como lo hemos aclarado, acontezca desde nuestro futuro, significa que esas interpretaciones en las que ya nos movemos en nuestro medio, determinan nuestras posibilidades de realización, de tal manera, que es desde dichas interpretaciones desde donde nosotros nos encaminamos hacia las cosas que hacemos, decimos o pensamos. Verbigracia: cuando damos nuestra opinión sobre algún asunto de índole ético o político, no impartimos nuestro juicio con una imparcialidad carente de perspectiva, o como algo nuevo que sale a la luz del mundo, sino que, precisamente, juzgamos las cosas como buenas o malas, convenientes e inconvenientes, a partir de las maneras como ya hemos comprendido nuestro mundo. De igual modo, un científico que pregunta acerca del origen de la vida o de la física, no realiza sus investigaciones a

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

partir de la nada, sino que ya se ha parado en una determinada manera de ver las cosas, la cual regula y le confiere los límites a su quehacer investigador.

Del mismo modo, incluso en situaciones tan cotidianas como escribir, leer, trabajar, entrar y salir, nuestro pasado ya está ahí antepuesto, pues ese escribir, leer, trabajar, entrar y salir, ha sido abierto y comprendido de antemano por aquellas interpretaciones en las que nos movemos.

No obstante, hay que aclarar que dichas maneras de comprendernos, no son algo así como contenidos cognoscitivos que aplicamos para entender, manipular y opinar sobre las cosas o situaciones de nuestra vida, sino que tales interpretaciones en las que nos movemos en nuestro medio las somos nosotros mismos en la medida en que nos realizamos y nos desenvolvemos en nuestra vida. En otras palabras, escribir no es el resultado de la aplicación de un contenido cognoscitivo, sino que es un interpretar mismo, un tomar las cosas, las situaciones de determinada manera. Hasta aquí esta acotación, pues más adelante le dedicaremos un párrafo entero al significado de la interpretación en Heidegger.

Por lo pronto, retengamos esta idea de pasado que hemos expuesto, pues a esto es a lo que Heidegger llama *tradición*. Sin embargo, en la crítica que pretendemos exponer en el presente trabajo de grado, el término “tradición” hace referencia específica a la tradición filosófica que hemos heredado y desde la cual, la filosofía misma ha intentado hacer explícito eso que nosotros somos, es decir, el ser, nuestro ser.

Sin embargo, atendiendo a la idea de tradición recién expuesta, resulta que la filosofía tradicional no debe entenderse como el conjunto de las innumerables obras filosóficas que podemos encontrar plasmadas en libros y dispuestas en las bibliotecas. Por el contrario, la tradición es entendida aquí como la totalidad de supuestos filosóficos que orientan, de modo medianamente explícito, la interpretación que nosotros mismos, en cada caso, podemos hacer respecto de nuestro existir, de lo que somos. En otras palabras, el término *tradición* apunta hacia aquellos modos en los que se suele enfocar las investigaciones filosóficas que buscan el “conocimiento” de lo que somos.

Pero, ¿por qué critica Heidegger estas premisas filosóficas en *Ser y Tiempo*? El motivo de ello es que, según Heidegger, los “pre-ceptos” -es decir, los conceptos previos- en los que la filosofía se mueve usualmente no permiten ver lo que significa propiamente eso que llamamos *ser*. En lo que respecta al asunto del presente trabajo, es decir, al tema de la verdad, la crítica heideggeriana afirma que los supuestos filosóficos desde los cuales se ha encarado el fenómeno de la verdad, no hacen justicia a dicho fenómeno, puesto que lo enfocan de una manera equivocada y, por ello, lo encubren.

Cabe recordar también que los supuestos transmitidos por la tradición, al ser enfoques en los que comúnmente se suele hacer investigación filosófica, permanecen exentos de crítica y revisión alguna. Éstos, además, han sido transmitidos durante siglos, hasta el punto en que son dados por obvios y no se pregunta por aquello a lo que en un principio apuntaron, sino que se usan y aplican de forma indiscriminada. De ahí la necesidad de la crítica.

Ahora bien, a esta crítica de los presupuestos usuales de la filosofía, Heidegger la denomina *destrucción*. La sola palabra nos hace imaginar el acabamiento y la aniquilación de todo lo que ha sido pensado por la filosofía. Sin embargo, su sentido no es del todo devastador. Aunque la palabra “destrucción” tenga una sonoridad agresiva, no se trata aquí en absoluto de echar a pique todos los preceptos y conocimientos teóricos de la filosofía tradicional, a fin de construir después, como quien dice sobre la nada, unos nuevos y más precisos.

Según se ha indicado ya, la tradición no es algo que haya quedado detrás de nosotros, algo que simplemente haya dicho la filosofía y que nosotros podamos tener o no en cuenta según nos plazca. Por el contrario, ella supone ya la manera de comprendernos, en este caso, de comprendernos filosóficamente. De ahí que la *destrucción* de la tradición no suponga algo así como la crítica de cuanta supuesta idea errónea se encuentre a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Podemos entender entonces esta crítica como una clarificación de los presupuestos en los que *hoy* la filosofía dirige sus investigaciones. Según Heidegger, lo propio de la crítica es llevar a cabo un análisis de la tradición con el objetivo de ver en qué medida ella encubre el fenómeno que se quiere poner en cuestión -en nuestro caso el fenómeno

de la verdad-, o bien si en la tradición misma se pueden encontrar determinaciones que apunten concretamente al esclarecimiento de tal fenómeno.

Asimismo, la *destrucción* conlleva un diálogo con los filósofos del pasado, pues es en ellos y a través de ellos en los que los supuestos de la filosofía tradicional se han transmitido. Pero, como decimos, la crítica no está empeñada en dismantelar las ideas de cada filósofo, para luego erigir un sistema más verdadero que los anteriores, sino que su fin es ver en qué medida sus determinaciones fundamentales describen o encubren los fenómenos. En palabras del propio Heidegger, la *destrucción* consiste en “(...) alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella”⁶.

1.1.2. Alcance de la crítica heideggeriana al concepto de verdad

Una vez expuesto el significado de la “destrucción de la tradición”, a continuación expondremos el alcance de la crítica realizada por Heidegger al concepto tradicional de verdad. Dicha concepción tradicional se ha expresado en la filosofía con la frase: “la verdad es la adecuación del entendimiento a la cosa”. Sin embargo, se puede objetar que semejante definición de la verdad no es la misma en todos los pensadores de la historia del pensamiento. Pues, por un lado, en la filosofía moderna el tema de la verdad estuvo íntimamente ligado al problema del conocimiento, el cual se desenvolvía en la determinación del dualismo sujeto-objeto. En la Edad Media, sin embargo, tal dualismo no fue expresamente concebido, y la problemática de la verdad giraba en torno a cuestiones de índole teológico.

No obstante, Heidegger sostiene que la tesis tradicional de la verdad está latente a lo largo de toda la historia de la filosofía. Esto no significa que Heidegger considere que todas las perspectivas en las que se ha inscrito la concepción tradicional de la verdad, sean a fin de cuentas siempre las mismas y que, por ende, hayan dado el mismo tratamiento a dicho problema. Lo que se afirma es que la tradición está, en el fondo, presente en cada filósofo, es decir, que ciertos supuestos fundamentales se mantienen en

⁶ *Ibid.* p. 32

toda tesis acerca de la verdad, independientemente de la corriente de que ésta provenga. Y el postulado principal que se maneja en todas las maneras de considerar la verdad, tal como veremos a continuación, es el de concebirla como una adecuación entre dos términos.

De este modo, la crítica de la verdad va dirigida a aquellas suposiciones que, incluso hoy día, dominan el horizonte en el que se interpreta la verdad, es decir, a eso que hemos definido de la mano de Heidegger como *tradición*. De igual forma, tal como ya se mencionó, la crítica mantiene un diálogo con los filósofos del pasado, para ver en qué medida ellos, con sus tesis, han encubierto el fenómeno de la verdad, o si, por el contrario, hay en ellos algo positivo para esclarecer dicho fenómeno. Sin embargo, no vamos a exponer de manera exhaustiva este diálogo con los “representantes” de la tradición, sino que nos limitaremos a exponer la crítica de los supuestos que, en general, dirigen todo cuestionamiento acerca del fenómeno de la verdad.

1.2 La interpretación tradicional de la verdad

1.2.1. Las tres tesis sobre la verdad y su permanencia en la tradición

Según Heidegger, la concepción tradicional de la verdad se encuentra caracterizada por tres tesis básicas. Dichas tesis sostienen lo siguiente: en primera instancia, que el “lugar”⁷ de la verdad se halla en el enunciado (juicio); segundo, que la esencia de la verdad consiste en la “concordancia” entre el enunciado y su objeto; y por último, que Aristóteles fue quien asignó por primera vez el “lugar” de la verdad al enunciado y posteriormente emprendió la definición de la verdad como “concordancia”.

Sin embargo, y empezando por esto último, nuestro filósofo afirma que la apelación a Aristóteles como autor de las dos primeras tesis en las que se basa el concepto tradicional de la verdad es sólo el resultado de una mal-interpretación de los textos aristotélicos por parte de algunos filósofos medievales.

⁷ Por “lugar” no debe entenderse aquí, evidentemente, una determinación espacial, sino aquello que condiciona y hace posible a la verdad como tal.

Para demostrar la anterior afirmación Heidegger recurre al análisis de una frase extraída del libro *De Interpretatione* (1, 16 a 6), pues, según él, es a partir de la interpretación inadecuada de este pasaje de donde surge la consideración de la verdad como una concordancia entre el entendimiento y su objeto.

El texto aristotélico reza así: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. La traducción decisiva depende particularmente de los términos griegos παθήματα y ὁμοιώματα. Según Heidegger, los filósofos medievales tradujeron παθήματα y ὁμοιώματα por “estado psíquico o representación” e “imagen o reproducción”, respectivamente. Por eso, en *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán sitúa a continuación del texto aristotélico la siguiente traducción explicativa: “las “vivencias” del alma, los νοήματα (“representaciones”), son adecuaciones de las cosas”⁸.

Por su parte, Heidegger traduce los términos mencionados como sigue: παθήματα significa “aquello que sale al encuentro y que es tomado en tanto que sale al encuentro, afección, pasión en un sentido amplio”⁹ y ὁμοιώματα, aquello que es ajustado o “aquello que, en tanto que sale al encuentro, es como el propio ente”¹⁰. Dicho de modo explicativo, el texto hablaría de que lo captado por el alma es el ente que se manifiesta en sí mismo. Por lo tanto, Heidegger concluye que ahí no hay una referencia sólida que apunte hacia la definición de la verdad como adecuación de representaciones y cosas. Con lo anterior se hace evidente que Aristóteles no pensó la verdad en términos de una adecuación entre representaciones y cosas, tal como afirmaron los pensadores del Medioevo.

La interpretación que los filósofos de la Edad Media hacían respecto de la verdad aristotélica, es retomada y expresada de modo más elaborado por Santo Tomás de Aquino. La fórmula *adaequatio intellectus et rei* indica que la correcta correspondencia entre el entendimiento y la cosa constituye la razón de la verdad. A su vez, tal correspondencia se hace efectiva en la proposición o enunciado cognoscente. De este modo, se concibe que la verdad sólo resulta posible a través del enunciado, y en un sentido más preciso, sólo cuando el enunciado realiza correctamente la concordancia

⁸ *Ibid.* p. 213.

⁹ HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Alianza: Madrid, 2004. p. 138.

¹⁰ *Ibid.*

entre su contenido, que es de carácter representativo, y la cosa que se encuentra por fuera del intelecto.

Heidegger considera que las distintas teorías del conocimiento que se gestaron en la Modernidad asumieron, sin haberla sometido a crítica, la definición de la verdad como *adaequatio*. Esto se podría objetar al decir que las corrientes idealistas reprocharon fuertemente el “realismo” del cual surgió dicho concepto de verdad, considerándolo ingenuo y metodológicamente insuficiente. No obstante, y a pesar de toda la crítica al realismo por parte del idealismo, éste continúa conservando la definición de la verdad como adecuación, si bien en un sentido distinto, como intentamos mostrar a continuación.

Para Santo Tomás de Aquino y los demás filósofos medievales “realistas”, las cosas son reales y externas a todo entendimiento, pero se adecuan a éste, al menos, en dos planos distintos de inteligibilidad. El primero y más importante es la adecuación de la cosa al intelecto divino. En este plano, la adecuación se caracteriza por ser una identificación de la esencia de la cosa con la forma que Dios, quien la pensó y la ordenó de tal forma en la creación, tiene de ella. Dicho en otras palabras, la forma de la cosa que se encierra en el intelecto divino y la esencia de la cosa real son la misma. En cambio, la adecuación del entendimiento humano a la cosa real se caracteriza por ser una semejanza entre dos elementos distintos, en la cual, por vía de abstracción, el entendimiento sólo puede llegar a tener cierta estimación del objeto. Sin embargo, la estimación que el entendimiento hace respecto de la cosa debe ser concordante con ésta y, en última instancia, debe coincidir también con la idea a partir de la cual Dios ha creado la cosa, siendo aquella (la idea) la que hace posible toda conformidad. Este sería el segundo plano de adecuación.

Heidegger afirma que en la Modernidad se dio por supuesta esta consideración de la verdad como adecuación. Si bien fue despojada de la visión teológica medieval de la que surgió, no se llevó a cabo un cuestionamiento acerca de su fundamento. Así pues, la verdad como adecuación deja de ser concebida dentro del ámbito de la teología cristiana y pasa a formar parte del problema del conocimiento humano, el cual es determinado como una relación entre un sujeto y un objeto.

En este sentido, el filósofo de Messkirch afirma que, a pesar de todas las críticas que el concepto de la verdad como adecuación recibió por parte de los neokantianos, quienes lo tildaron de ingenuo y metodológicamente retrasado, “se olvida que, como ya Brentano lo hizo notar, el mismo Kant se atiene a este concepto de verdad, hasta el punto de que ni siquiera lo somete a discusión”¹¹. Para respaldar esta afirmación, Heidegger se refiere a la *Crítica de la razón pura* de Kant, donde éste expresa estar de acuerdo con la usual definición de la verdad. La cita extraída por Heidegger dice lo siguiente: “Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, este objeto deberá, por esto mismo, distinguirse de los otros; porque un conocimiento que no concuerda con el objeto al que se refiere es falso, aun cuando contenga algo que pueda valer de otros objetos”¹². Además, en la introducción a la *Dialéctica trascendental* dice Kant: “La verdad o la apariencia no están en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio que recae sobre él en cuanto pensado”¹³.

1.2.2. La crítica de Heidegger a la idea tradicional de verdad

Así pues, tenemos que, para Heidegger, la tradición filosófica moderna no supera la concepción de la verdad como adecuación ni la consideración del enunciado como el “lugar” de la verdad. Llegados a este punto, debemos ahora preguntarnos ¿cuál es la crítica de Heidegger a este respecto? ¿Por qué piensa él que tal interpretación no apunta a descubrir el verdadero fenómeno de la verdad?

Heidegger señala que la concordancia entre lo conocido y su objeto, sólo ha sido determinada como una relación. Sin embargo, hay relaciones de muchos tipos. Si esto es así, cabe preguntar entonces: ¿Qué significa el término concordancia en la relación descrita por el concepto tradicional de la verdad?

En palabras de Heidegger, “la concordancia de algo con algo tiene el carácter formal de una relación de algo a algo. Toda concordancia, y por ende también la verdad, es una

¹¹ HEIDEGGER, M. Ser y Tiempo. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>.1998. p. 214.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*

relación. Pero no toda relación es concordancia”¹⁴. *Relación* es un término general que expresa la conexión existente entre ciertas “cosas”, sin destacar cuál es el tipo de conexión mencionado. Dentro de la relación podemos encontrar, por ejemplo: el señalar, la igualdad, la proporción y la concordancia misma. De manera que, al describir la adecuación o concordancia de las representaciones del entendimiento a la cosa como una relación, no se está apuntado hacia nada en concreto.

Del mismo modo, los tipos de relación se diferencian en cuanto al modo respectivo en que se da la relación misma, de ahí que la concordancia deba estar caracterizada por el modo respectivo en que los términos de la *adaequatio* son puestos en relación. Entonces la pregunta ahora es: “¿Con respecto a qué concuerdan los términos relacionados en la *adaequatio*?”¹⁵.

Remitámonos, con el fin de ver esto, a la primera tesis que caracteriza el concepto tradicional de la verdad. Ésta, como ya indicamos, afirma que el lugar de la verdad se halla en el enunciado. Un enunciado verdadero es un conocimiento, pero, a su vez, tal como lo hace notar Santo Tomás de Aquino, el conocimiento es un efecto del juicio emitido por el entendimiento.¹⁶ Así pues, tenemos que el juicio es un elemento implicado en la relación descrita por la interpretación tradicional de la verdad. Pero el juicio, como consecuencia de las consideraciones hechas por las filosofías del conocimiento, ha quedado diferenciado como aquello que subsiste a la manera de un contenido ideal, y drásticamente separado del proceso psíquico real que lo produce (el cual no cuenta a la hora de la relación entre el conocimiento y el objeto) y también de la cosa extramental con la que se adecua.

Partiendo de la distinción anterior, Heidegger pregunta:

¿Es la concordancia, por su modo de ser, real o ideal, o ninguna de estas dos cosas? ¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí? Porque, sin lugar a dudas, debe haberla,

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ En el artículo 2 de la cuestión 16 de la *Suma de Teología*, dice Tomás de Aquino: “*el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido, pero no la aprehende por conocer de algo aquello que es, sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende*”. En: AQUINO, T. *Suma de Teología*. Ediciones B.A.C.: Madrid. 1998. p. 226.

y en el juzgar fáctico no sólo debe haberla entre el contenido del juicio y el objeto real, sino también entre el contenido ideal y la ejecución real del juicio; ¿y no deberá darse aquí evidentemente— en forma más íntima? (...) Y si se toma en consideración el acto “efectivo” de juzgar acerca de lo juzgado, ¿no será injustificada la separación de la ejecución real y el contenido ideal? ¿No se nos parte la realidad efectiva del conocimiento y del juicio en dos maneras de ser o “estratos” cuya recomposición no logra jamás acertar en el modo de ser del conocimiento?¹⁷

Tales preguntas no tienen la intención de poner en claro la relación en cuestión, su objetivo es el de insinuar la problemática tradicional que gira entorno a la verdad así planteada, para luego indicar que el simple hecho de mentar el todo relacional y determinar los elementos de dicha relación, no contribuye en nada al esclarecimiento del sentido de la concordancia. Así pues, “el recurso a la distinción entre la ejecución del juicio y el contenido del juicio no contribuye a la solución del problema del modo de ser de la *adaequatio*, sino que solamente pone de manifiesto que la aclaración del modo de ser del conocimiento mismo se torna ineludible.”¹⁸

Conforme a la crítica de Heidegger, la distinción de los elementos implicados en la *adaequatio* (contenido ideal, proceso psíquico real y objeto real) y las perspectivas que promueven esa distinción, sólo conducen hacia un callejón sin salida a la hora de preguntar por la esencia de la verdad, de manera que se hace necesario plantear la cuestión de una forma totalmente distinta. Por eso, nuestro filósofo se propone hacer visible el fenómeno mismo de la verdad en el conocimiento, a partir de su carácter de acreditación, esto es, viendo cómo se acredita la verdad. El porqué de la elección de este camino responde a que el conocimiento se asegura como conocimiento verdadero en la medida en que es evidenciable, es decir, se puede tener concretamente a la vista aquello que se afirma.

Pues bien, la forma como Heidegger presenta y analiza la verdad dentro del contexto fenoménico de la acreditación es la siguiente:

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.* p. 216

Supongamos que alguien, de espaldas a la pared, formula el siguiente juicio verdadero: “El cuadro que cuelga en la pared está torcido”. Este enunciado se evidencia cuando el que lo enuncia se vuelve hacia la pared y percibe en ella el cuadro torcido. ¿Qué es lo evidenciado en esta evidenciación? ¿Cuál es el sentido de la confirmación del enunciado? ¿Se constata acaso una concordancia del “conocimiento” o de lo “conocido” con la cosa que está en la pared? Sí y no; ello depende de si se interpreta en forma fenoméricamente adecuada la expresión “lo conocido”. ¿A qué está referido el enunciante cuando hace su juicio sin percibir el cuadro, sino “tan sólo representándose”? ¿A “representaciones” acaso? Ciertamente que no, si representación significa aquí el acto de representarse algo, en cuanto proceso psíquico. Tampoco está referido a representaciones en el sentido de lo representado, si por ello se entiende una “imagen” de la cosa real que está en la pared. Por el contrario, el enunciado “meramente representativo” está referido — en virtud de su sentido más propio— al cuadro real en la pared. Éste y no otra cosa es lo mentado. Toda interpretación que interponga aquí cualquier otra cosa, a la que el enunciado meramente representativo hubiera de referirse, adultera el contenido fenomérico acerca de aquello sobre lo cual recae el enunciado.¹⁹

Atendiendo en primer lugar a la formulación del ejemplo, tenemos que Heidegger describe a un individuo que, estando de espaldas a una pared en la cual hay un cuadro colgado, afirma que ese cuadro se encuentra torcido. El hecho de haber dispuesto al individuo dándole la espalda a la pared, en el ejemplo citado, no es algo gratuito, pues bien pudo haber mencionado a alguien mirando hacia la pared.

La intención del ejemplo así planteado, es pues, la de resaltar con mayor fuerza la figura de la representación en el juicio emitido, aludiendo a la interpretación de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, en la cual sale a relucir la representación como uno de los elementos radicalmente diferenciados en la relación cognoscitiva. En otras palabras, el ejemplo nos conduce a pensar en un individuo haciéndose una imagen del cuadro que no está viendo.

Ahora bien, en el ejemplo se termina diciendo que el juicio emitido por el susodicho se comprueba como verdadero cuando él se sitúa frente a la pared y se da cuenta que, evidentemente, el cuadro está torcido. Enseguida se pregunta: ¿lo evidenciado de esa

¹⁹ *Ibíd.* p. 216.

manera tiene realmente el carácter de una concordancia entre “lo conocido” y el objeto que está en la pared? A lo que Heidegger responde diciendo que todo depende de la forma como se interprete aquí el término “lo conocido”.

Generalmente, “lo conocido”, o el conocimiento, se considera como una representación subjetiva y por lo tanto ideal de la cosa conocida (una representación). Pero, lo que la evidencia pone de manifiesto no es que tal representación concuerda con la cosa colgante de la pared, sino la cosa tal como ella está (torcida).

Esto quiere decir que, cuando emitimos un enunciado respecto de algo, en ningún momento nos estamos refiriendo a una imagen que podamos tener en nuestras mentes acerca de la cosa. Por el contrario, el enunciado, únicamente recae sobre aquello a lo que nos referimos, es decir, está referido a él y nada más. Asimismo, dentro del contexto de la comprobación, no llevamos a cabo comparaciones entre imágenes y objetos extramentales, ni mucho menos entre representaciones o contenidos de conciencia. Sencillamente, lo que la evidencia muestra es que el enunciado, efectivamente, mienta la cosa tal cual ella es.

1.2.3. La verdad como ἀλήθεια

Con el anterior análisis, Heidegger descarta, de una buena vez, que el fenómeno de la verdad posea la estructura de una concordancia entre dos elementos radicalmente separados, como lo son “el conocer” y la cosa, dentro del marco de una teoría del sujeto y el objeto.

Lejos de esto, la verdad contenida en el enunciado ha de entenderse, según Heidegger, como un *ser-descubridor*. Pues su función (la del enunciado) es la de mostrar al ente tal como él es *en sí mismo*, entendiendo por este ‘sí mismo’ algo así como: el ente siendo en la manera en que el enunciado lo muestra. De esta forma, el enunciado descubre al ente tal como el ente se revela al enunciante (el cuadro se exhibe al individuo como torcido, desviado o mal colgado). A su vez, la comprobación consiste en constatar que el ente está descubierta tal como lo descubre el enunciado.

Ahora bien, el *ser-descubridor* del enunciado no se fundamenta en el enunciado mismo, tal como se supone en la filosofía tradicional. Al contrario, la verdad del enunciado ya está posibilitada de antemano por un tipo de relación entre el hombre y las cosas, cuyo carácter es más originario que el del enunciado. De manera que el enunciado no es el fenómeno en el que se descubre por primera vez las cosas, pues antes de toda proposición enunciativa, las cosas han sido previamente descubiertas. Más adelante haremos hincapié en este fundamental aspecto.

Por otro lado, es preciso añadir que Heidegger ve ya en la determinación aristotélica del fenómeno de la verdad como ἀλήθεια entendida ésta como no-ocultación o desvelamiento del ente- la indicación de la verdad del enunciado como un ser-descubridor. Pues allí, el enunciado es definido como un modo del λόγος (el hablar de algo) cuya intención primordial es un *hacer ver* mostrativo del ente en sí mismo. De manera que, enunciado significa “decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su “acerca de qué” se haga visible, accesible a la captación”²⁰.

Igualmente, Heidegger afirma que Aristóteles nunca comprendió la verdad como algo que procede del enunciado, sino que el Estagirita alcanzó a visualizar el fenómeno de la verdad como algo que posibilita el ser-descubridor del enunciado. Esta idea la sostiene Heidegger porque, según él, Aristóteles al definir el enunciado como un modo del habla cuya intención es la de mostrar el ente desde sí mismo, resalta también que en dicho modo del habla sucede el ser-descubridor o el ser-encubridor u ocultación. De manera que, atendiendo a este señalamiento de las dos posibilidades del enunciado, Heidegger ve que “la proposición está definida en referencia a la verdad, y no al revés, que la verdad procede de la proposición”²¹. Entonces, se hace manifiesto que, según nuestro filósofo, la verdad del enunciado se determina, precisamente, a partir del descubrir y el ocultar del ente.

No obstante, para Heidegger, el pensamiento griego no supo determinar de modo claro aquello que fundamentalmente hace posible la verdad, siendo éste uno de los objetivos de su estudio: examinar el sentido originario de la verdad.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Alianza: Madrid, 2004 P. 112.

²¹ *Ibíd.* P. 109

En este contexto no vamos a profundizar en lo que Heidegger llama *sentido originario de la verdad*, pues, tal como indicamos ya en la introducción al presente trabajo, nuestro objetivo se limita a mostrar la crítica al concepto tradicional de la verdad y hacer un acercamiento al modo en que Heidegger entiende este fenómeno. Por ese motivo, a continuación proseguiremos con la exposición de la crítica hecha a los dos supuestos de la Filosofía tradicional que respaldan la definición de la verdad como adecuación. Seguidamente, mostraremos cómo es que el descubrir o el desocultar, propio de la definición heideggeriana de la verdad, ocurre de modo primario, una vez hemos visto que el enunciado no es aquello de lo cual procede la verdad.

A manera de recapitulación sintética de lo expuesto en este primer capítulo, conviene entonces destacar que:

1. La primera tesis que caracteriza el concepto tradicional de verdad no apunta hacia aquello que hace posible toda verdad. Pues, como bien se señaló, el enunciado verdadero se determina a partir del descubrir o del estar-descubierto de los entes que, en cierto modo, es previo al enunciado mismo. Dicho con otras palabras, la verdad no proviene como consecuencia de la rectitud del enunciado, sino que su fundamento concierne a un fenómeno más originario, y que hasta ahora ha sido indicado como el descubrir.
2. El análisis del enunciado, dentro del contexto fenoménico de la comprobación, puso de manifiesto que en ningún momento hay una comparación entre dos realidades distintas (representación y cosa) cuya correspondencia determinaría la certeza del conocimiento. Por el contrario, el enunciado (verdadero) es, más bien, un modo de hacer ver el ente tal como él se manifiesta. De esta forma es descartada la segunda tesis tradicional respecto de la verdad.
3. Heidegger afirma que el hecho de haber asignado a Aristóteles la autoría de las dos tesis sobre las que se sustenta el concepto tradicional de la verdad es el resultado de una interpretación desacertada de los textos aristotélicos y, en general, del pensamiento griego. Pues, según él, el Estagirita nunca pensó la verdad en términos de una adecuación del entendimiento a la cosa, y de ninguna manera concibió el enunciado como el “lugar” de la verdad.

CAPÍTULO 2

LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LOS DOS SUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA TRADICIONAL QUE CONDUCEN A PENSAR LA VERDAD COMO CONCORDANCIA

En el capítulo anterior se dijo que, para Heidegger, la verdad no consiste en ser una adecuación de una cosa a otra (*intellectus y res*), sino en un poner al descubierto el ente. De igual forma, se señaló que el “lugar” de la verdad no es el enunciado, es decir, que en el fenómeno de la enunciación no se da de modo primario la desocultación. Por lo tanto, es pertinente clarificar lo siguiente: ¿si el fenómeno del enunciado no es lo más originario en lo tocante al tema de la verdad entendida como desocultación, entonces cuál es ese fenómeno en el que la verdad se da de forma primaria?

No obstante, antes de dar respuesta a esta pregunta, es oportuno recordar que la tesis mediante la cual se ha llevado a análisis la posibilidad del conocimiento humano -a saber, la teoría del sujeto y el objeto, junto con aquella suposición de la filosofía tradicional, en la que se concibe al conocer aprehensor como el modo primario (y el único modo) en que se tiene acceso al ser de los entes- se encuentran íntimamente ligadas con el concepto de verdad como concordancia. Si nos mantenemos dentro del marco de dichos supuestos filosóficos, llegamos siempre a la concepción de que la verdad es una concordancia. Por esta razón, la crítica heideggeriana del concepto tradicional de verdad se extiende hasta los dos puntos anteriormente señalados.

Así pues, en el presente capítulo, vamos a mostrar los motivos por los que el filósofo alemán está en desacuerdo con las dos tesis anteriormente mencionadas, para luego clarificar cuál es, según Heidegger, el modo primario en el que tiene lugar la *verdad entendida como descubrir*.

2.1 El paradigma cognoscitivo del sujeto y el objeto

Hemos señalado que el concepto tradicional de la verdad se encuentra implicado con aquella descripción típica de la gnoseología, mediante la cual se pone de manifiesto que el conocimiento humano tiene la forma de una relación entre dos entes que son el sujeto y el objeto.

Tomando como punto de partida este supuesto, se ha considerado, comúnmente, que el conocimiento consiste en una aprehensión de cierta imagen del objeto por parte del sujeto. A partir de esta interpretación han surgido problemáticas que se tornaron insolubles en la historia del pensamiento. Tales problemáticas son:

- La posibilidad del conocimiento; en donde se pregunta si realmente el sujeto aprehende cognoscitivamente lo que hay en el objeto.
- El origen del conocimiento; en el que el problema consiste en establecer si el conocimiento resulta, principalmente, de la experiencia sensible o de la razón.
- También encontramos la preocupación por saber si en la relación cognoscitiva el objeto determina al sujeto o, por el contrario, si es el sujeto quien determina al objeto. Aquí se pretende determinar si el sujeto aprehende pasivamente la imagen del objeto, o si el sujeto es un elemento que juega un papel activo en la aprehensión cognoscitiva.

Ahora bien, dentro de este andamiaje conceptual (sujeto-objeto-imagen) en el que se ha llevado a análisis la pregunta por el conocimiento del hombre, encontramos que el concepto tradicional de la verdad se ubica como aquello que garantiza el conocimiento mismo. En otras palabras, todo aquello de lo cual se diga que es conocimiento debe responder a una concordancia entre el sujeto que posee el conocimiento y el objeto, del cual se dice que se conoce algo. De manera que *si no hay concordancia, no hay conocimiento*.

Queda expuesto así que la tesis de la verdad entendida como adecuación y el paradigma del sujeto y el objeto se encuentran implicados, hasta el punto en que no cabe pensar el uno prescindiendo del otro. De manera que, hablando desde Heidegger, podemos afirmar que una de las principales razones por la que la filosofía tradicional no cambió

su concepción de la verdad es que el conocimiento nunca dejó de verse como una relación entre un sujeto y un objeto.

Por otro lado, y retomando la crítica que nos hemos propuesto analizar, tenemos que en el análisis del fenómeno de la verdad, Heidegger nos dejó ver que la verdad no tiene la estructura de una concordancia. Además, se afirmó tajantemente que toda pretensión de interpretar la verdad partiendo de elementos tales como la representación, el juicio, la conciencia y los objetos, dentro del marco de una relación de carácter externo, tomando la verdad como una relación que surge entre cosas que están ahí dadas unas frente a otras, no hace justicia al fenómeno tal y como éste se muestra. Así, se hace manifiesta una clara alusión en contra de la tesis sujeto-objeto, por parte de Heidegger.

Sin embargo, la crítica que acabamos de señalar no es la única. Pues el filósofo de Messkirch está en desacuerdo con la tesis de la filosofía tradicional, al menos por dos razones más. La primera de ellas consiste en que la teoría tradicional del sujeto y el objeto incurre en una falta de cuestionamiento por el modo de ser del sujeto cognoscente; la segunda apunta al hecho de que la tradición problematiza acerca del conocimiento, sin antes haber dado una definición clara de lo que éste es y de cómo es. Pero, ¿cómo debemos entender esto?

Según el autor de *Ser y Tiempo*, la teoría del conocimiento comienza sus reflexiones sobre el supuesto de que el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto, y en esta reflexión, encuentra que el conocimiento mismo es algo propio del sujeto, pues es obvio que en las cosas, las cuales son lo conocido, no es factible hallar la ubicación de lo que ha sido denominado como conocimiento.

De igual modo, en tal consideración hecha por la tradición filosófica, se pone de manifiesto que el conocimiento no puede ser determinado como una propiedad o un atributo “externo” del hombre, al igual como se podrían determinar, por ejemplo, las características físicas de una cosa. Por tal motivo, la tradición se ve conducida a concluir que el conocimiento es algo que debemos ubicar en el “interior” del sujeto.

No obstante, nuestro filósofo advierte que, aún habiendo ubicado el conocimiento “dentro” del sujeto, éste no es concebido por el pensamiento tradicional como una

propiedad psíquica del hombre, pues sea lo que sea el conocimiento, se ha considerado como algo distinto del proceso psíquico que lo produce. Aflora entonces la inquietud por el proceder y el alojamiento del conocimiento, pues si el conocimiento es algo que está “dentro” del sujeto, pero no es nada físico ni psíquico, entonces ¿cómo debe ser entendido el “interior” del sujeto cognoscente, en donde se encuentra encerrado el conocimiento? Heidegger dice: “es verdad que por otra parte se nos asegura que el “dentro” y la “esfera interior” no se piensan como una “caja” o una “cápsula”. Pero qué significa positivamente el “dentro” de la inmanencia en donde el conocimiento está por lo pronto encerrado, y cómo se funda el carácter de ser de este “estar dentro” del conocimiento, en el modo de ser del sujeto. Sobre esto reina el silencio”²².

Podemos decir que, en este punto, la crítica al paradigma cognoscitivo del sujeto y el objeto se centra en señalar que la filosofía tradicional introduce el concepto del sujeto como elemento partícipe de la relación en que se concibe el conocimiento, sin llegar a clarificar qué se quiere decir con el término *sujeto* y a qué se apela con su interioridad, en donde guarda lo conocido, cómo se debe entender que el conocimiento esté “dentro” del sujeto, cuando de aquél, de la subjetividad del sujeto, se dice que no es algo físico ni psíquico. Además, Heidegger agrega que “sea cual fuere el modo como se interprete esta esfera interior, por el sólo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo logra el conocimiento salir “fuera” de ella y alcanzar una “trascendencia”, se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea”²³.

Empero, no se debe entender que la crítica exija la necesidad de establecer si la esfera interior del sujeto y el conocimiento son algo físico o psíquico, sino que su pretensión es la de indicar que el conocimiento, formulado en los términos tradicionales, se encuentra carente de definición. Pues, como se verá más adelante, para Heidegger el “sujeto cognoscente” y el conocimiento mismo no tienen el modo de ser de algo que se pueda definir a partir de sus “cualidades esenciales”, ni mucho menos, tienen el carácter de una relación externa entre entes que se encuentra ahí, unos frente a otros.

²² HEIDEGGER, M. Ser y Tiempo. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 69.

²³ *Ibíd.*

2.2 El segundo supuesto de la filosofía tradicional: que el conocer aprehensor es el modo primario en que se descubre el ser de las cosas

En el primer capítulo, una vez mostrado que la crítica heideggeriana del concepto tradicional de verdad rechaza la idea que considera al enunciado como su “lugar”, preguntamos cómo se concretiza de forma primaria la verdad, entendida ahora como descubrir o desocultación. Sin embargo, también expresamos que antes de llegar a este punto, era necesario mostrar la crítica de otros dos supuestos de la filosofía tradicional, mediante los cuales toda reflexión llega inexorablemente a concebir la verdad como adecuación. Pues bien, una vez aclarado el primero de ellos, en este apartado vamos a ver por qué el supuesto que considera al conocer aprehensor como el modo originario en el que se “captan” las cosas, insinúa la tesis de que la verdad es una adecuación. Asimismo, vamos a mostrar el motivo por el que Heidegger se encuentra en desacuerdo con esta tesis de la tradición.

Según nuestro filósofo, el concepto usual de la verdad supone que la relación primaria del hombre con las cosas es de carácter meramente cognoscitivo. Pues, tradicionalmente se ha entendido que el modo fundamental mediante el cual nos dirigimos hacia los objetos consiste en el conocimiento de sus cualidades o partes constitutivas (*quididades*).

Para hacernos a una idea más comprensible de esta tesis de la tradición, vamos a formular el siguiente ejemplo:

Cuando entramos en un salón de clases vemos que hay cierto número de sillas, las cuales tienen cuatro patas; están hechas de hierro y de madera; y son de color amarillo. También nos percatamos que en la pared hay un tablero rectangular de color blanco y, frente a éste se encuentra ubicada una mesa café de tres cajones. Además, en el salón hay paredes, ventanas, bombillos, etc.

En esta forma de comprender el trato originario del hombre con las cosas, también se pueden destacar los dos elementos que, según la teoría del conocimiento, conforman la relación cognoscitiva, a saber: un sujeto y un objeto. De este modo, nosotros, los que entramos en el salón de clases, somos sujetos que aprehendemos, en primera instancia,

los atributos de los objetos que se encuentran en la sala de clases. Esto ocurre antes de todo que hacer manipulador del hombre, es decir, antes de utilizar la tiza para escribir, antes de utilizar la silla para sentarse, vemos la tiza puntiaguda de color blanco, vemos la silla amarilla y lisa de cuatro patas.

Ahora bien, atendiendo a esta interpretación tradicional, preguntémosnos lo siguiente: ¿Qué camino le queda a la reflexión filosófica acerca de la verdad, cuando ella se halla introducida en una visión que concibe al hombre y las cosas a partir de una relación de carácter externo (sujeto-objeto), en la cual el modo inmediato de relacionarse con las cosas es el conocer puramente aprehensor?

Cuando decimos que conocemos algo de algo, tomamos este algo como un ente que está ahí afuera junto con otros, y del cual nosotros decimos algo, respecto de ese ente que está allá fuera. Entonces, teniendo estos parámetros de comprensión ¿no es evidente que la verdad sea una conformidad entre nuestras apreciaciones y las cosas de las cuales tenemos dichas apreciaciones? Es, pues, insalvable, hablando desde Heidegger, el hecho de que la tradición llegara a concebir la verdad como adecuación, ya que, al estar sumergida dentro de las mencionadas interpretaciones, no le era visible otro camino.

Por su parte, Heidegger rechaza la concepción tradicional que postula al conocer aprehensor como el modo mediante el cual el hombre abre por primera vez una relación con el mundo y las cosas. El motivo de este rechazo consiste en que, reflexionando a partir de dicho prejuicio, resulta incomprensible cómo el hombre es capaz de determinar algo en sus atributos -verbigracia, que la tiza es blanca- si de entrada nos estamos concibiendo como sujetos ajenos a un mundo que se nos presenta como externo y del cual, antes de la aprehensión cognoscitiva, no sabemos nada. Dicho de otra manera, ¿cómo es posible que podamos determinar la blancura de la tiza e incluso la tiza misma, si antes de aprehenderla cognoscitivamente no tenemos ninguna comprensión acerca de ella?

Heidegger afirma que “aun cuando yo tuviera la sensibilidad más exquisitamente educada en el sentido de la percepción sensorial y de los instrumentos sensoriales, es decir, la receptividad sensorial más exquisitamente educada frente a tal cosa [en este

caso la tiza]²⁴, y aun cuando tuviera además el más rico tesoro de conceptos del entendimiento, seguiría siendo incomprensible por toda la eternidad cómo se llega a que yo vea llanamente una tiza”²⁵. Con lo anterior, el filósofo alemán descarta la posibilidad de una solución al problema formulado dentro del mismo marco de los dos supuestos tradicionales, pues por más que se aduzcan facultades intelectivas o sensoriales al sujeto, el problema tiene su raíz, según, Heidegger, en el planteamiento mismo de los supuestos en que se concibe la relación del hombre con las cosas. Se hace preciso, por ende, aclarar que el conocimiento así entendido no es el modo de trato originario con las cosas.

²⁴ La aclaración es nuestra.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Alianza: Madrid, 2004. 123.

CAPÍTULO 3

EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA VERDAD

3.1 El trato originario con las cosas

Heidegger afirma que “el modo inmediato del trato [del hombre con las cosas]²⁶ no es el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio conocimiento”²⁷, y es a ese modo primario del trato con el ente al que denomina *ocupación (Besorgen)*.

No obstante, antes de aclarar esta tesis, vamos a señalar que ella no debe entenderse como una simple sustitución de la tesis tradicional, por la consideración de que lo más originario es el uso que hacemos de las cosas. Por el contrario, el alcance de este planteamiento llega hasta la desarticulación del punto de vista mediante el cual la ontología tradicional ha enfocado sus investigaciones acerca del ente y el ser. De este modo, no se va a definir al hombre como un sujeto herméticamente separado de los objetos, ni se va a suponer que los entes son, en primer lugar, cosas que están presentes para un entendimiento, pues con esto la interpretación de la tesis heideggeriana quedaría mal comprendida.

Según el planteamiento heideggeriano, en el trato inmediato y cotidiano con las cosas, no nos dirigimos hacia éstas como si fueran simplemente cosas que están ahí presentes, unas junto a otras, y que eventualmente pudieran servir para algo, sino que las cosas son, primariamente, útiles. ¿Qué quiere decir Heidegger con esto? Primero que todo hay que clarificar que tras el término “cosa” se encuentra cierta determinación del ente por parte de la ontología tradicional, mediante la cual el ente mismo se entiende como algo que está ahí y que puede ser determinable en sus características más esenciales. Dice Heidegger que “en efecto, al hablar del ente como “cosa” (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica

²⁶ La aclaración es nuestra

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 75.

encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser”²⁸.

Así pues, para evitar una mal-comprensión de lo que se va a exhibir como trato inmediato con los entes, Heidegger ve que es prudente determinarlos con otro término que apunte a señalar el carácter no “cósico” de los mismos. Por este motivo, el filósofo los va a denominar *útiles*: “Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil (*Zeug*)”²⁹. Pero, ¿qué significa en concreto que los entes sean útiles? Esta definición no la expresa Heidegger de entrada, sino que para llegar a la comprensión de ello, primero se encamina a mostrar el carácter pragmático de los útiles, es decir, aquello que hace de un *útil* un útil.

Según Heidegger, “un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles, en el que el útil puede ser el útil que él es”³⁰. Dicho con otras palabras, que *un útil no es*, significa que no es algo que yo pueda encontrar dentro de un montón de cosas y que pueda utilizar con absoluta independencia de las demás, es decir, *un útil* no es algo que pueda ser tomado unitariamente y cuyo carácter de servir para algo sea una propiedad inmanente a su constitución específica (constitución quiditativa). Por el contrario, el carácter pragmático del útil radica en su pertenencia a una totalidad de útiles, en la que todo útil adquiere su determinada función.

Para ahondar un poco más en el tema, vamos a retomar el ejemplo del salón de clases que usamos con antelación, sólo que ahora, como es obvio, visto desde la perspectiva de la tesis heideggeriana. El ejemplo es el siguiente: cuando estamos en el aula de clases no advertimos de entrada un conjunto de cosas que luego vienen a ser puestas en relación, sino que, inmediatamente nos topamos con las sillas en las que nos sentamos para escuchar las explicaciones del profesor, con la mesa que usamos para colocar los libros, con la tiza para escribir, el tablero para desarrollar los ejercicios de matemáticas, la puerta para entrar y salir, etc. No obstante, la tiza no la tratamos como un objeto que sirve para escribir, independientemente de los demás útiles para la clase, ya que la tiza

²⁸ *Ibíd.* P. 76

²⁹ *Ibíd.* 77

³⁰ *Ibíd.*

se descubre, precisamente, como tiza para escribir en la pizarra las fórmulas matemáticas. En otras palabras, los útiles siempre se descubren en relación y en función de otros, mas nunca como cosas aisladas que tengan la propiedad de servir para algo y que eventualmente usemos para realizar algo.

Ahora bien, con este carácter de *servir para...* del *útil* (de la tiza, en nuestro caso) se encuentra una referencia de un *útil* a otro; verbigracia, de la tiza a la pizarra en la que se escribe; a las sillas en las que nos sentamos para atender a lo que se expone en la pizarra, etc. Este *estar referido o remitido un útil a otro* Heidegger lo denomina como *condición respectiva*, y es esta respectividad en la que se hallan los útiles lo que, precisamente, determina su carácter de útil.

Sin embargo, esta condición respectiva en la que todo útil se encuentra no surge con el simple hecho de tener juntas una suma de cosas. Por el contrario, el modo como se encuentre referido un útil a otro, viene condicionado por la tarea que se esté realizando, es decir, es el oficio del que nos ocupamos lo que determina la utilidad de los útiles que usamos. Esto lo expresa Heidegger cuando dice que “aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino que lo que primariamente nos ocupa..., es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece”³¹.

Vale decir que “la obra”, no debe ser entendida aquí en el sentido de la manipulación técnica de las cosas, sino que, con tal expresión se quiere apuntar hacia aquellas acciones o situaciones en las que, cotidianamente, hacemos uso de las cosas. Así, por ejemplo, cuando estamos prestando atención a las explicaciones del profesor en el salón de clases, cuando un carpintero realiza su labor de hacer muebles, etc. En dichas situaciones, la utilidad del *útil* es determinada de acuerdo con la situación misma, verbigracia: la tiza para exponer los ejercicios de matemáticas en la pizarra, el martillo para apuntalar los clavos que van a ajustar el trozo de madera, etc.

³¹ *Ibíd.* P. 78

De manera que un martillo no va a ser siempre un martillo para clavar puntillas, sino, sólo cuando en el quehacer que se realiza se lo determine para dicha finalidad. Pues, se puede dar el caso en que el martillo sea usado para trancar una puerta, para destruir una caja o, incluso, para golpear a alguien. En estos casos el para-qué... del martillo no va estar referido a las puntillas, sino a otros útiles y a otro quehacer.

Es oportuno recapitular entonces que, para Heidegger, la relación inmediata que el hombre mantiene con las cosas no tiene el modo de un conocer aprehensor de las cualidades de los objetos, por el contrario, el trato primario es el del uso que hacemos cotidianamente de las “cosas”, las cuales, como se dijo, tienen el modo de ser del útil, del estar en determinada condición respectiva, siendo ésta una determinación que varía de acuerdo con el tipo de quehacer que se esté realizando.

Cabe añadir que esta interpretación que hace Heidegger respecto del trato del hombre con las cosas, no es una invención suya, o un descubrimiento que nadie haya hecho. Pues, según lo afirma él mismo, “los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πράξις*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente “pragmático” de los *πράγματα* determinándolos “por lo pronto” como meras cosas”³².

Ahora bien, es adecuado clarificar que el uso o la manipulación es sólo una manera, entre muchas otras, de tratar o de habérselas con las “cosas”. Pues hay otras formas de dirigirnos hacia los útiles, tales como: el producir, el cultivar, el cuidar, el transformar, el destruir, entre otras. De manera que la manipulación no es lo que determina el trato con los entes, ni el único modo en que estos se muestran como útiles³³.

³² *Ibíd.* P. 77

³³ El carácter referencial del útil no es algo que sólo encontremos en las cosas a partir de la manipulación que hacemos de ellas. Por el contrario, todo ente, en cualquier tipo de trato inmediato que tengamos con este, se nos “presenta” en una cierta circunstancia respectiva. Y esta circunstancia respectiva de los útiles es lo que nos orienta en nuestro trato con las cosas. De manera que, en acuerdo con lo que dice Vattimo acerca del útil, “*instrumento en este sentido es también la luna, que al iluminar un paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico; y en general también la contemplación “desinteresada” de la naturaleza coloca siempre a ésta en un contexto de referencias, por ejemplo, de recuerdos, de sentimientos, o por lo menos de analogías con el hombre y sus obras*”. En: Vattimo G, *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa: Barcelona. 1986. p. 29. Sin embargo, el uso es un trato peculiar en el que es mucho más fácil resaltar el carácter del *para algo*... de los útiles, por lo que el mismo Heidegger efectúa su exposición acerca del trato con los entes, a partir de dicho modo de habérselas con las “cosas”.

Por otro lado, Heidegger dice que “el trato ajustado al útil, que es el único modo en que éste puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo: el martillar con el martillo, no aprehende temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal”³⁴. En esta frase hay dos afirmaciones de gran relevancia en el momento de entender qué significa para Heidegger un útil.

Así, la primera de ellas dice que los entes se muestran en su ser de un modo genuino, únicamente cuando el trato con el útil es ajustado, ¿qué significa esto? En primer lugar, hay que poner en claro que cuando Heidegger habla de trato ajustado al útil, no debe entenderse como si nosotros tuviéramos que adaptarnos a los caracteres específicos de las cosas, y darle un uso exclusivo de acuerdo a su constitución quiditativa, es decir, como si el martillo pudiéramos utilizarlo únicamente para ajustar los clavos. Pues, como ya se vio, la utilidad del útil no viene determinada por las cualidades del objeto, sino por su inserción en una trama de remisiones, que a su vez viene determinada por la tarea que se está realizando.

Lo que se afirma, por el contrario, es que un trato ajustado es aquél que se “concentra” en hacer, simplemente, uso del útil que se tiene. Dicho con otras palabras, el trato ajustado al útil no está mirando el martillo en sus partes constitutivas, sino que sencillamente se absorbe en el uso que se está haciendo de él, verbigracia: martillar.

Ahora bien, que el trato ajustado al útil muestre el ente en su ser de un modo genuino u originario, no va a significar nunca, según lo afirmado líneas arriba, que el ser de ese ente sea algo así como aquello que hace posible que la cosa sea de tal o cual aspecto, siendo ese ser algo invariable, que no cambia con el uso que se haga de la cosa, y por el cual siempre sea posible decir: “ah, esto es un martillo porque tiene un mango de madera, una cabeza de tal o cual forma”, etc. Así no se descubren de un modo primario las cosas.

Por el contrario, como ya se vio algunos párrafos más arriba, para Heidegger los entes son útiles solamente en la medida en que se relacionan respectivamente con una

³⁴HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 77

totalidad de útiles, siendo esa respectividad lo que hace que un *útil* sea un útil. De manera que, para el autor de *Ser y Tiempo*, lo que se ha denominado como la condición respectiva del útil es el *ser* del útil³⁵.

Con esta afirmación, el ser ya no es concebido como algo fijo, a la manera de una sustancia inmutable, que permanecería estable a pesar del carácter variable de los accidentes que “constituyen” la cosa. Por el contrario, el ser de las cosas es variable, precisamente, porque el *estar referido a...*, propio del *útil*, viene determinado por el quehacer que se realiza.

De ahí que *el trato ajustado al útil* sea el único modo en que las “cosas” se muestren en su ser, pues es en dicho trato en el que el *útil* se va a mostrar como referido a algo, verbigracia: el martillo para ajustar los clavos en la madera. Sin embargo, el conocer aprehensor nunca va a ver el carácter referencial de un útil a otro, puesto que simplemente ve cosas con atributos.

Por otro lado, la segunda afirmación expresa que cuando hacemos uso de las cosas, no tenemos un conocimiento de su estructura pragmática, es decir, del carácter referencial o remisional en el que se encuentran dispuestos los útiles.

En el trato inmediato que tenemos con las cosas-útiles, éstos constituyen una trama de remisiones, o, dicho de otro modo, una relación en la que los unos están referidos hacia los otros, verbigracia: en el taller del carpintero, el martillo remite a los clavos, en el sentido de que el útil-martillo es para clavar los clavos; los clavos remiten a la madera, como lo que va a ajustar el trozo de madera en determinada posición; la madera remite a la pintura; la pintura remite a la brocha, etc. Sin embargo, el carácter pragmático de los útiles no surge por el mero hecho de estar puestas unas cosas junto a otras, sino que ello depende de la tarea que se realiza, en el caso del ejemplo sería la hechura de muebles.

Ahora bien, Heidegger afirma que dicho carácter pragmático del útil, y el campo en el que los útiles se remiten unos a otros, no es nunca algo que sea captado temáticamente

³⁵ Heidegger denomina el carácter referencial de los útiles como *ser-a-la-mano*. Con este término, acuñado por el propio filósofo, se pretende expresar que los útiles siempre son aquello con lo que tratamos de un modo inadvertido, es decir, sin andar con objetivaciones ni contemplaciones, simplemente nos movemos entre ellos en el trato que mantenemos con los mismos.

por nosotros en la inmediatez del trato con las cosas. Pues, para el filósofo alemán, el comportamiento tematizante del hombre, o *conocer aprehensor*, tiene la forma de un *mirar-hacia* el aspecto que tienen las cosas, es decir, es un mirar contemplativo mediante el cual se ve la cosa en sus atributos³⁶. Y en este comportamiento contemplativo, nosotros no podemos captar el carácter pragmático del *útil*, o su condición respectiva, precisamente, porque ésta no se muestra como un aspecto del ente, sino como un modo de su ser, que sólo es “captado” genuinamente mediante su trato ajustado.

Empero, Heidegger dice que el trato ajustado con los útiles no es algo que carezca de “conocimiento”, o que sea falto de dirección, por el contrario, “ese trato que usa y manipula no es ciego, sino que tiene su propia manera de ver, que dirige el manejo y le confiere su específica seguridad”³⁷. Pero esta visión no debe ser entendida al modo de una captación sensorial de las cosas, sino como un saberse orientar en las cosas mismas con las que se trata.

De este modo, la visión que dirige el trato inmediato con las cosas es denominada por Heidegger como *circumspección (Umsicht)*. Según el traductor de *Ser y tiempo*, Jorge E. Rivera, la palabra alemana *Umsicht* “lleva dos connotaciones: primero, que se trata de una mirada alrededor, de una mirada abarcante; y, segundo, que esta mirada implica un cierto cuidado o precaución, que acompaña al trato de las cosas. Ambas connotaciones se hallan igualmente en la palabra española circumspección”³⁸.

No obstante, el mirar alrededor que se indica con el término en cuestión, no debe entenderse como la captación sensorial que se da por medio del sentido de la vista, por el cual se percibirían primariamente sensaciones producidas por el contacto de las cosas con nuestros ojos. Pues, para Heidegger, los sentidos no abren por primera vez un trato

³⁶ Para Heidegger, el conocimiento consiste en un mirar-hacia, o una manera de enfocar nuestro trato hacia las cosas, en el que sólo se las mira a partir de su aspecto. Sin embargo, el llegar a esta óptica por la que se define el conocimiento requiere de un distanciamiento, o de un no seguir atendiendo al carácter referencial de los útiles en nuestro trato inmediato con ellos. Por tal motivo, el conocimiento es caracterizado por el filósofo como un trato deficiente con las cosas, deficiente porque no atiende a las referencias inmediatas a las que nos conducen las cosas. No obstante, esta forma de descubrir los entes en su mero aspecto no hace que el carácter referencial de los útiles desaparezca, pues, incluso en el quehacer del investigador, el ente que se está estudiando lo remite a la lupa o el microscopio para que lo pueda ver con mayor precisión.

³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 78

³⁸ *Ibíd.* P. 430

con las cosas, en el sentido tradicional de que primero tenemos percepciones de las cosas que nos rodean, y que en un segundo momento, luego de algún tipo de procedimiento “intelectual”, tendríamos una comprensión de lo que esas cosas son.

Sin embargo, la visión de la que habla Heidegger, no es algo que prescinda de los sentidos, cual si fuera una extraña facultad pura de la conciencia del sujeto, sino que dicha visión puede ser indicada como un dejar comparecer el ente en la inmediatez del trato que se tiene con él. Esto lo expresa el filósofo cuando dice que “para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta aquella característica del ver según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso. Ciertamente todo “sentido” hace lo mismo dentro de su propio ámbito de descubrimiento”³⁹

En consonancia, a lo que se apunta con el término *Sicht* (visión) es al atender del hombre a lo que es dado de modo inmediato en el trato con las “cosas”, es decir, la palabra busca destacar el estar inmerso en el trato con el *útil* por parte del hombre, sin que éste enfoque su mirada hacia el aspecto de los entes.

Por su parte, la segunda connotación que tiene la palabra alemana *Umsicht*, expresa que la visión conlleva cierta precaución o cuidado en el habérselas con las cosas. Con esta connotación Heidegger resalta el hecho de que el trato inmediato con los útiles, a pesar de no ser un trato temático de las cosas, tiene cierto saber que nos permite dirigir dicho trato.

Sin embargo, el saber que implica la *circumspección* no debe entenderse como la aplicación práctica de un conocimiento teórico, ni mucho menos como una facultad subjetiva que le conferiría al sujeto la capacidad de manipular, emplear, o cuidar las cosas. Pero entonces ¿cómo debe entenderse este saber implícito en todo trato inmediato con las cosas?

Recordemos que *la obra*, es decir, la tarea que se realiza es lo que en principio le confiere su determinada función al *útil*, de ahí que el martillo sea para apuntalar clavos

³⁹ *Ibíd.* P. 150

en la madera, en la medida en que el carpintero se está ocupando en la elaboración de muebles. En esta tarea que realiza el carpintero, él no está aplicando en la práctica un conocimiento teórico de cómo utilizar un martillo y de cómo clavar unas puntillas, puesto que una generalización teórica de cómo hacer algo, en este caso clavar puntillas con el martillo, no es lo que determina la utilidad de los útiles, sino que es la circunstancia respectiva en la que estos se hayan insertos, de acuerdo con la obra que se hace.

Asimismo, el saber que dirige el trato inmediato con los útiles es determinado por la tarea a realizar, siendo éste saber un dirigirse y un orientarse dentro del contexto referencial en el que están dispuestos los útiles cuando llevamos a cabo una tarea. Así, el saber circunscriptivo es un moverse en las remisiones de un útil a otro, y esto lo afirma Heidegger cuando dice que “el trato con los útiles se subordina al complejo remisional del ‘para-algo’”⁴⁰.

No obstante, la circunspección no “ve” temáticamente la circunstancia respectiva en la que están dispuestos los útiles en la realización de una tarea, como si cuando escribimos dijéramos: ah, el lápiz me está señalando la hoja como aquello sobre lo que tengo que escribir mi trabajo acerca de la hermenéutica. Por el contrario, según indica Heidegger, “lo a la mano no es conocido teóricamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección”⁴¹. Pues, en el escribir, el entrar y salir, hacer muebles, etc. nos encontramos enteramente absorbidos en la realización de tales quehaceres, y en los cuales no hacemos objeto temático de los entes con los que nos ocupamos.

Para concluir, y regresando a la cuestión de la verdad, queda claro por lo dicho que la verdad, entendida como desocultación, se da antes que nada en el trato inmediato con las cosas, pues es allí donde primariamente el hombre se relaciona con los entes, y no a la manera de una aprehensión cognoscitiva, tal como lo sugiere la tesis tradicional de la verdad, en la que ésta se entiende como una adecuación del intelecto a la cosa.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 78

⁴¹ *Ibíd.* p. 78

3.2 La interpretación

Ya hemos mostrado la manera como Heidegger entiende el trato primario con las cosas. Sin embargo, nos hace falta precisar, cómo es que se lleva a cabo el descubrir, o el desocultar de los entes en dicho trato primario. Además, falta responder a la pregunta de cómo se llega a que podamos determinar las cosas como cosas, es decir, en su mero aspecto.

Pues bien, lo que vamos a poner en marcha a continuación va a ser la exposición de la manera como, según Heidegger, se realiza la desocultación de los entes en el trato inmediato que nosotros mantenemos con ellos. Para este fin vamos a traer a análisis aquello que Heidegger entiende como *interpretación (Auslegung)*. Asimismo, a través de esta exposición vamos a dar respuesta a la otra cuestión señalada al final del párrafo anterior, la pregunta por el conocimiento teórico.

Cabe recordar que para Heidegger, el pasado, nuestro pasado, el de cada uno de nosotros, no pende detrás de nosotros como aquello que simplemente ya ocurrió, sino que ese pasado nos adviene desde nuestro futuro. El sentido de esta afirmación es que las comprensiones en las que ya vivimos de antemano en nuestro medio determinan nuestro quehacer cotidiano, en el sentido de que lo hacen posible, es decir, que desde tales comprensiones nosotros podemos delimitar y encarar lo que hacemos.

Sin embargo, esta comprensión en la que ya vivimos siempre, no debe entenderse como un comprender cognoscitivo mediante el cual tendríamos en la mente conocimientos teóricos de lo que son las cosas, y que traeríamos a relucir cada vez que enfrentáramos una situación. Por el contrario, este comprender debemos entenderlo también en el modo de la inmediatez del trato con las cosas.

No obstante, la pregunta que nos asalta es la siguiente: ¿Si esta comprensión o comprender en el que ya vivimos siempre no se debe entender como un conjunto de saberes teóricos acerca de nuestro mundo y las cosas, entonces, cómo debemos concebir esa comprensión de la que habla Heidegger?

Según nuestro filósofo, en el trato inmediato con los entes, no abordamos a éstos como cosas que captáramos cognoscitivamente, sino que en dicho trato se nos muestran como útiles. Ahora bien, si se dice que ya tenemos una comprensión que posibilita nuestro trato con las cosas, lo que va a ser comprendido por ese comprender no van a ser las cosas en su contenido quiditativo, sino que, eso que es tenido por la comprensión es aquello que los entes *son* en la inmediatez de nuestro trato con ellos. Y eso que los útiles *son* en la inmediatez del trato es, precisamente, su condición respectiva. De manera que, la comprensión es comprensión del ser de los útiles.

Pero, insistimos, esta comprensión del carácter respectivo de los útiles, no es un conocimiento del intelecto cuyo carácter es meramente objetivante, es decir, que ve las cosas en su aspecto. En cambio, el comprender debe ser entendido en un sentido existencial, es decir, como aquello que somos nosotros mismos en cada caso particular. En otras palabras, nosotros somos comprensión de ser de los útiles en la medida en que realizamos nuestros quehaceres, cuando nos enfrentamos a las situaciones de nuestra vida cotidiana, es decir, cuando escribimos, barremos, entramos al salón de clases, tomamos un taxi, etc. En dichas situaciones cotidianas ya comprendemos previamente el ser (la condición respectiva) de las cosas con las que tratamos.

Empero, el carácter previo de la comprensión no indica que ésta sea algo dado en el hombre, como si antes de todo trato con las cosas tal comprensión estuviera allí “dentro del sujeto”, cual si fuera una propiedad innata suya.

Lejos de ello, el carácter previo de la comprensión indica que en todo trato inmediato con las cosas, éstas ya están comprendidas de antemano a partir de su “para algo”, es decir, a partir de su empleabilidad, o a partir de su posible estar remitido a algo. Pero esta comprensión surge, a su vez, del haber tratado siempre con las cosas, es decir, del haberlas usado, destruido, fabricado, también de lo que vemos y escuchamos acerca del conducir, del operar, del trabajar, etc. en síntesis, la comprensión se nutre de todos aquellos modos en los que cotidianamente tratamos con las cosas y, de igual forma, determina las posibilidades de realización de todo trato.

En consonancia, la comprensión de ser que se da en el trato inmediato con los entes, no comprende la condición respectiva de éstos como algo dado, es decir, como si el lápiz

sólo fuese para escribir notas en un papel. Por el contrario, los entes son comprendidos en su ser a partir de sus posibles “usos”, de sus posibles “para que”. Es decir, que en la comprensión los entes ya han sido bosquejados en sus posibilidades de inserción en un contexto remisional, determinado por un quehacer que el hombre puede llegar a realizar. Por ejemplo: el lápiz lo comprendemos de modo inmediato como algo que podemos utilizar para escribir un ensayo, para tomar apuntes, escribirle una carta a un ser querido, arrojarlo, partirlo en dos, entre otras cosas. Y estas posibles circunstancias respectivas en las que podemos insertar el lápiz, son comprendidas a partir de un habernos familiarizado con toda una gama de modos del trato con las cosas.

Ahora bien, Heidegger afirma que a esta comprensión de ser, la cual hemos caracterizado ateniéndonos al tema del trato inmediato con las cosas, le pertenece la posibilidad de desarrollarse. Dice el filósofo: “A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación (Auslegung)*”⁴². Sin embargo, el desarrollo del comprender no debe entenderse como el tratamiento temático de lo tenido por la comprensión, es decir, no es una aclaración teórica de lo que son las cosas. Aunque la palabra interpretación suela ser entendida como explicación del sentido correcto en el que deba entenderse algo -verbigracia: el sentido de un texto, de un hecho, o de lo que se dice en una lengua extranjera-, para Heidegger tal término no se menciona en relación con el conocimiento teórico⁴³.

La interpretación es, al contrario, la explicitación de la comprensión del ser de las cosas en su trato inmediato. En otras palabras, interpretar, en el caso que estamos exponiendo, significa hacernos explícitas o claras las posibilidades de inserción de los entes en un determinado contexto referencial. Pero ¿cómo debe entenderse esto?

En el párrafo anterior hicimos la exposición de la manera como Heidegger entiende el trato primario con los entes del mundo. Allí expresamos que en la inmediatez del trato, las cosas son descubiertas como útiles, es decir, son descubiertas a partir de su para qué; a partir de su carácter respeccional, y no como entes vistos en su aspecto. También,

⁴² *Ibíd.* 151.

⁴³ Según el ya citado traductor de *Ser y tiempo*, Jorge E. Rivera, la palabra alemana *Auslegung* “significa literalmente “ex-posición”. Ha sido traducida a otros idiomas por la palabra correspondiente en esos idiomas a nuestra palabra “explicitación”. La *Auslegung* o interpretación es, efectivamente una explicitación de lo dado en el comprender” (*Ibíd.* 436).

dijimos que dicho trato, a pesar de no ser temático, es dirigido por aquella visión que es denominada por Heidegger como la circunspección, la cual mantiene su mirada en la inmediatez de lo dado en la ocupación. Asimismo, esa visión es la que descubre los entes como útiles. En este contexto, Heidegger afirma lo siguiente:

Que la circunspección descubre quiere decir que ella interpreta el mundo ya comprendido. Lo a la mano accede *explícitamente* a la visión comprensora. Todo preparar, ordenar, arreglar, mejorar, completar, se lleva a cabo en tanto que lo circunspectivamente a la mano es explicitado en su para-qué y se hace objeto de un ocuparse que se rige por lo que se ha hecho visible en esta explicitación⁴⁴.

Según lo anterior, interpretar es el descubrir de los entes en el trato inmediato con ellos. En este trato, la circunstancia respectiva de las cosas se hace visible o explícita para la circunspección. Que se haga explícita, no quiere decir que sea temáticamente explicada, sino que el para-qué o circunstancia respectiva de los útiles es determinada de forma tal, que los útiles se vuelven “objeto” de un trato o un quehacer específico en el que la circunspección se rige o se sabe dirigir a partir de las remisiones que se han puesto como visibles en la interpretación. Asimismo, cabe aclarar que las circunstancias respectivas de los entes que han sido explicitados para la circunspección, son determinadas por la obra o el quehacer que se pone en marcha.

Así pues, en el quehacer descubridor de la ocupación circunspectiva, el ente que allí comparece es tomado de modo explícito en su para-qué, es decir, es determinado hacia una utilidad. Según Heidegger, esa explicitación tiene cierta estructura que él va a denominar como el “tomar algo en cuanto algo”, Siendo este “en cuanto” lo constitutivo de la interpretación.

En este tomar las cosas en su “en cuanto”, propio de la interpretación, los entes son designados o significados a partir de su utilidad, y esta utilidad viene determinada por el quehacer que se realiza. Verbigracia: la mesa es tomada en cuanto mesa para colocar el arreglo floral que va adornar la sala; en cuanto mesa para ingerir los alimentos; en

⁴⁴ *Ibíd.* 152.

cuanto mesa en la que me dispongo a estudiar. Sin embargo, debemos clarificar que, para Heidegger, aquello que los entes significan para nosotros es algo que, incluso, se encuentra antes de todo quehacer específico interpretativo. Pues, en la comprensión los útiles ya son comprendidos en sus posibilidades de inserción en un posible contexto respeccional. Es decir, en la comprensión ya están de alguna manera significados, designados.

No obstante, lo que se quiere decir aquí con la palabra significación, no debe entenderse como algo que se le adhiere al ente, como si el significado fuera algo que el intelecto le colocara a las cosas para entenderlas. Por el contrario, tal como lo expresa Vattimo: “Los significados de las cosas no son sino sus *posibles* usos para nuestros fines”⁴⁵, o como lo expresamos nosotros para evitar una comprensión excesivamente pragmática del asunto, los significados vendrían a ser las posibilidades de inserción que tienen los entes en un posible contexto respeccional.

Así pues, los significados de las cosas los tenemos ya en la comprensión de ser, lo que hace la interpretación es descubrirlos, quitarles el velo, desocultarlos, sacarlos del ocultamiento y llevarlos a la claridad, haciéndolos explícitos en un posible significado a partir de la realización de un quehacer específico.

Según el filósofo alemán, los significados de las cosas son, entonces, sus posibles para-qué, sus posibles utilidades. Las cuales se hacen claras cuando tratamos directamente con las cosas en un quehacer cotidiano. Verbigracia: Los entes con los que solemos escribir; lápiz, papel, borrador, etc. se hacen visibles en su utilidad cuando estamos en la realización del escribir, es decir, cuando escribimos un ensayo, una carta, etc. sin embargo, por lo general nosotros ya estamos familiarizados con este tipo de entes, pues a diario hacemos uso de ellos. De manera que, lo que ellos signifiquen para nosotros, ya viene condicionado de antemano por tal familiaridad.

Pero, puede darse el caso en el que nosotros nos encontremos con algo enteramente desconocido, con algo con lo que nunca hayamos tratado. En este caso, podemos decir que no comprendemos eso con lo que nos hemos topado. Sin embargo, tenemos que

⁴⁵ VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa: Barcelona. 1986. Págs. 33-34

preguntar lo siguiente: en este encuentro inmediato con algo extraño, ¿este ente se nos presenta como algo carente de significado, de modo que, aquello que inmediatamente captaríamos de éste sería un cúmulo de colores, una forma determinada, es decir, una cosa en su aspecto?

Para responder a esta cuestión, nos parece pertinente traer a colación un ejemplo propuesto por el mismo Heidegger, en un texto titulado: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, texto que recoge las lecciones dictadas por el joven Heidegger en la universidad de Friburgo, en el año de 1919, cuando Alemania vivía el periodo de posguerra. El ejemplo reza así:

Entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya...este objeto, que todos percibimos aquí, tiene de alguna manera el significado concreto de “cátedra”⁴⁶.

Hasta aquí, Heidegger nos dice que de entrada no nos topamos con cosas con tal o cual aspecto, sino que inmediatamente esas cosas se nos presentan dentro de un determinado contexto en el que ellas ya significan algo. En este caso, la cátedra se nos presenta en el contexto de la hora de clase, contexto en el que dicha cátedra es aquello desde donde el profesor imparte sus lecciones; aquello hacia lo que siempre vamos a estar de frente, en medio de nuestro estar aprendiendo las lecciones. Aquí se resalta el hecho de que el significado de la cátedra, para nosotros, viene condicionado por la familiaridad de nuestro trato con ella.

Sin embargo, Heidegger continúa diciendo: “la cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva negra. ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? El labriego ve el “puesto del profesor”, ve el objeto adherido a un significado”⁴⁷. Aquí vemos que Heidegger introduce en el ejemplo a un labriego de la Selva negra, con el fin

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Editorial Herder: Barcelona. 2005. p. 86.

⁴⁷ *Ibíd.*

de mostrar que, aunque el labriego no está familiarizado con la cátedra, él no ve algo en su aspecto, sino que inmediatamente lo entiende como el “puesto del profesor”, es decir, para él tiene un significado concreto. No obstante, se puede decir que el labriego no está familiarizado con la cátedra, pero sí con lo que es el ser un profesor, de manera que, a partir de dicha familiaridad, el labriego esté condicionado para ver, en el aula de clases, la cátedra como aquello desde donde el profesor está impartiendo sus enseñanzas.

Pero Heidegger lleva las cosas más el extremo:

Pero imaginemos que sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da?...Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, esta tendría para él un significado, un momento significativo...Antes bien, el negro senegalés vería la cátedra como algo “con lo que no sabría que hacer”⁴⁸.

Según lo anterior, aun cuando nos enfrentamos a algo desconocido, la primera impresión que tenemos de ello no consiste en un mirar objetivo de la cosa, es decir, no se nos presenta primero en su aspecto, sino que inmediatamente, a pesar de que nunca hayamos tratado con aquello que nos es desconocido, la primera respuesta inmediata que tenemos frente a ello es, precisamente, el no saber qué hacer con eso.

Este no saber que hacer, Heidegger lo entiende como un momento significativo, es decir, que eso desconocido para nosotros ya significa algo. Recordemos pues, que los significados de las cosas son sus posibilidades de inserción en un posible contexto referencial. De modo que, esto desconocido ya se nos presenta como referido a algo, sin embargo, esa referencia es indeterminada, precisamente, porque no sabemos para qué sirve. No obstante, lo desconocido tiene inmediatamente un carácter remisivo, y puede dárse nos como aquello que queremos descifrar de un modo más claro, por lo cual tomamos una lupa para observarlo con más detalle, o tratamos de asociarlo a algo para

⁴⁸ *Ibíd.* 87

encontrarle una utilidad, o un beneficio, o simplemente lo dejamos quieto, pues despierta nuestra cautela, nuestra prevención hacia lo misterioso; o como en el caso del senegalés, quién tomaría la cátedra como algo para protegerse, o como mejor creemos nosotros, lo tomaría como algo de lo cual huiría, pues luego de su abrupta inserción en el aula por parte de Heidegger, lo más probable es que se hubiera asustado y saliera corriendo, al encontrarse repentinamente en medio de una situación totalmente ajena y desconocida. En última instancia, aquí se ha puesto de manifiesto que “el significado de la “extrañeza instrumental” y el significado de la “cátedra” son absolutamente idénticos en su esencia”⁴⁹.

Para terminar con estas consideraciones, vamos a señalar una consecuencia de lo dicho hasta ahora, y sobre todo a partir de las últimas afirmaciones: según lo expuesto, para Heidegger la comprensión de ser no es algo que surja, o que nazca del haber tratado interpretativamente las cosas, sino que la comprensión misma es lo que hace posible todo trato. Y esto quedó mostrado cuando constatamos que, aun lo desconocido, es decir, aquello con lo que nunca hemos tratado y por ende con lo que no nos hemos familiarizado, se muestra ya significado o designado, es decir, comprendido. Así pues, “la interpretación se funda existencialmente en el comprender y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla”⁵⁰.

Sin embargo, y puesto que no queremos implicarnos tanto en una explicación de la analítica existencial, dejemos esto aquí. Lo expuesto debería haber servido ya para el propósito que perseguíamos: mostrar el trato originario con los entes y el modo en que éstos son descubiertos ya antes de toda explicitación y, desde luego, antes de todo conocimiento teórico.

3.3 Los momentos estructurales de la interpretación

Ya vimos que la interpretación es la explicitación de los posibles usos, o de las posibles remisiones en las que un útil puede llegar a ser insertado. También se vio que el tomar las cosas en su “en cuanto” es constitutivo de la explicitación, siendo el “en cuanto” la

⁴⁹ *Ibíd.* 88.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 1998. p. 151.

estructura de la interpretación. Sin embargo, es pertinente clarificar los momentos estructurales que Heidegger ve en la interpretación, con el fin de llegar a una mayor comprensión del sentido primario de la verdad. Por lo tanto, la tarea a seguir es la de mostrar la manera como el filósofo alemán entiende, de modo estructural, el acto interpretativo.

Recordemos que la interpretación se funda en aquello que Heidegger denomina como comprensión de ser, puesto que en este comprender ya están bosquejadas de antemano las posibilidades de inserción de los útiles en un posible quehacer. No obstante, en el desarrollo del comprender hacia la interpretación, Heidegger ve tres momentos estructurales que constituyen este tomar las cosas en su “en cuanto”, tales momentos son: *el haber previo (Vorhabe)*, *la manera de previa de ver (Vorsicht)* y *la manera previa de entender (Vorgriff)*.

Antes de explicar estos momentos estructurales de la interpretación, vamos a ver primero, cómo el mismo Heidegger describe el “proceso” interpretativo:

Según el filósofo,

[la] interpretación se funda siempre en un haber previo (*Vorhabe*). La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida. La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver (*Vorsicht*) que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha

decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa (*Vorgriff*)⁵¹

Para ganar claridad sobre esta descripción heideggeriana del “proceso” interpretativo, vamos a explicar cómo debe entenderse cada momento estructural mencionado. Sin embargo, antes de emprender tal explicación debemos precisar que el acto interpretativo y sus momentos estructurales no deben ser entendidos como un proceso, es decir, como algo que va pasando a través de ciertos estratos. Por el contrario, la interpretación es algo que sucede de inmediato, como de golpe. Así, la descripción del acto interpretativo a través de los tres momentos estructurales, tiene como intención mostrar con más exactitud el fenómeno mismo. Por tal razón, nosotros nos vimos conducidos a poner la palabra proceso entre comillas.

Retomando nuestro cometido, obsérvese que Heidegger nombra como primer momento constitutivo del acto interpretativo, eso que él mismo denomina como el *haber previo*. Este término, tal como se indica en el texto citado, hace referencia a lo que es dado para la comprensión. Pero, esto que es tenido por la comprensión es aquello que hemos estado llamando como *posibilidades de inserción de los útiles en una posible tarea*. Esto quiere decir que el *haber previo* consiste en tener de antemano los posibles usos (entiéndase este término en su sentido amplio) que nos pueden brindar los útiles. Dicho de otra forma, el *haber previo* ya entiende las cosas a partir de su utilidad, es decir, a partir de su para qué o carácter respeccional. Sin embargo, este para qué en el que ya se entiende las cosas no es algo claro, puesto que es tomado sólo en sus posibilidades de realización, es decir, en las posibles maneras mediante las que nosotros, en lo individual de nuestra existencia, podemos manipularlos, destruirlos, conservarlos, dejarnos intrigar por esto o aquello, etc. Verbigracia: Decimos que un martillo está comprendido previamente a partir de su carácter remisivo, a partir de su para qué, en la medida en que con él ya están abiertas las posibilidades de manipularlo, dejarlo a un lado, guardarlo, tirarlo, clavar unas puntillas, ajustar una lámina, etc. No obstante, en la sola comprensión el martillo está velado, oculto, es decir, no está claro su posible uso para nosotros, precisamente porque no ha sido apropiado, o circunscrito en una determinada tarea, en un determinado uso, en el que se pueda hacer visible su carácter respeccional,

⁵¹HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 153.

es decir, en el que se pueda tener concretamente como martillo para clavar puntillas, golpear, etc.

Ahora bien, este *haber previo* aparece como primer momento constitutivo de la interpretación, porque es a partir de allí, de la apertura de esas posibilidades de utilizabilidad de los entes, desde donde se funda, o es posible la interpretación misma.

Por otro lado, la *manera previa de ver* es situada como el segundo momento estructural del acto interpretativo. Heidegger dice en el texto, que esta manera previa de ver es algo así como aquello que “recorta” lo comprendido en el *haber previo* hacia una determinada interpretación. Esto significa, que las posibilidades de inserción en las que ya comprendemos los útiles, son enfocadas hacia una determinada utilidad. En otras palabras, los posibles para qué en los que comprendemos los entes, son orientados y especificados hacia una tarea concreta. Verbigracia: el lápiz, el saca puntas, el borrador, las hojas, la mesa, la luz, la habitación, las comprendemos previamente a partir de sus posibilidades de inserción, es decir, comprendemos el como lápiz como lápiz para escribir, para botarlo, partirlo en dos, rascarse uno mismo con ello; la habitación como mi morada, en donde duermo, en donde estudio etc. Sin embargo, cuando nos dirigimos a la habitación para escribirle una carta al presidente, expresándole nuestro desacuerdo ante sus políticas antidemocráticas, los útiles que ya comprendemos en sus posibilidades son enfocados hacia una utilidad concreta, como es la de escribir dicha carta. De manera que el lápiz comparece para nosotros como aquello que usamos para plasmar nuestra inconformidad con las políticas del presidente, el borrador para corregir, la habitación como cuarto de estudio, en el que podemos expresarnos con mayor confianza gracias al silencio que nos proporciona, etc.

De este modo, las posibilidades de inserción de los útiles son enfocadas hacia una determinada interpretación. Este enfoque que orienta los útiles hacia una interpretación específica es eso que Heidegger entiende como *manera previa de ver (Vorsicht)*. Pues, tal como lo señalamos en el ejemplo, el útil habitacional es visto de manera previa, en función de la elaboración de la carta al presidente.

Asimismo, la manera previa de ver sumerge lo “recortado” por su visión en una determinada conceptualidad, la cual es denominada por Heidegger como *manera previa*

de entender (Vorgriff), siendo ésta la tercera estructura constitutiva de la interpretación. Sin embargo, dicha conceptualidad no debe entenderse como una conceptualización teórica de las cosas, pues, como bien lo hemos señalado durante todo este capítulo, lo que se está mostrando aquí es el descubrir que se da en el trato primario con las cosas, el cual es previo a toda consideración de carácter teórico e incluso lingüístico.

La conceptualidad, empero, es la manera como quedan entendidas las cosas a partir del enfoque que se les está dando. Verbigracia: un bosque puede ser entendido como paisaje, como algo bello e inspirador para los poetas, o como algo impactante y arriesgado para los deportistas extremos, o bien, puede ser entendido como reserva forestal, como un buen lugar para practicar el camping, entre otras cosas. De igual forma, la *manera previa de entender* determina el modo como tratamos inmediatamente con los útiles, en otras palabras, determina la interpretación que hacemos de ellos.

Así pues, “la interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”⁵². Inclusive, en el caso de la interpretación de textos, dicha exégesis viene determinada de antemano por opiniones, por lineamientos, y formas de entender las cosas que están previamente motivadas en el intérprete. Y, aunque el ideal de una buena interpretación pretenda regirse por cierta norma que, supone como lo más objetivo aquello que esté “libre” de todo supuesto y de todo enfoque parcial, esa misma norma forma parte del *haber previo* del intérprete. Dicho con palabras de Heidegger:

Quando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está “puesto”, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa⁵³.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.* p.153-154.

CAPÍTULO 4

LA VERDAD EN SU SENTIDO DERIVADO O SECUNDARIO

En el capítulo precedente vimos que para Heidegger, la interpretación es la explicitación de lo que previamente se encuentra abierto por el comprender. Eso que está abierto por el comprender son los entes a partir de sus posibles para qué. En la ocupación circunspectiva, los útiles son interpretados o aclarados en su condición respectiva, en la medida en que son insertados en un determinado quehacer. Y es en la obra que se realiza, cuando el útil es destacado en su posible para-qué. Este destacar o descubrir algo en su para-qué tiene la estructura del “en cuanto”, es decir, las cosas se toman en cuanto martillo, en cuanto mesa, en cuanto lápiz, etc. Y este “en cuanto” es lo propio de la interpretación, de ahí que Heidegger lo denomine el *en cuanto hermenéutico*.

También vimos que la interpretación no necesita ser expresada en una determinación enunciativa, pues, como se vio, la interpretación se efectúa sin la necesidad de la emisión lingüística. No obstante, el filósofo alemán afirma que la interpretación, el aclarar algo en su “en cuanto”, es la condición de posibilidad para que haya enunciado. De ahí, que el enunciado sea definido como un modo derivado de la interpretación. ¿Cómo se ha de entender esta derivación?

En el capítulo dos planteamos la cuestión, vista por Heidegger, de la falta de un fundamento concreto, por parte de la teoría del sujeto y el objeto, para explicar cómo se llega a que el hombre pueda determinar una cosa en su aspecto, esto es, de forma teórica. Pues, tal como allí lo mencionamos, es muy problemático mostrar cómo algo pueda llegar a tener un significado en una simple aprehensión cognoscitiva, si antes de ello no hay ningún trato con la cosa. De modo que Heidegger se percató que allí el problema radicaba en una mala descripción de los fenómenos que subyacen en la relación del hombre con las cosas.

Por su parte, Heidegger afirma que los significados de las cosas dependen de una relación primaria con las cosas, en la cual, antes de todo trato con ellas, ya las comprendemos a partir de sus posibles para qué, es decir, a partir de sus posibilidades

de inserción en un posible contexto referencial. Asimismo, esos posibles significados de las cosas son concretamente aclarados, especificados, en la medida en que las hemos orientado hacia un quehacer específico.

Ahora bien, Heidegger piensa que es gracias a este fenómeno, que las cosas puedan ser expresadas lingüísticamente o ser determinadas teóricamente, pues, antes de esto, ellas ya se encuentran significadas.

Un ejemplo que corrobora la tesis heideggeriana puede ser el siguiente: supongamos que encontramos un objeto desconocido. Inmediatamente nos preocupamos por saber qué es eso con lo que nos hemos topado. Supongamos también que para tratar de entenderlo dirigimos nuestra mirada al aspecto que tiene este ente. De este modo, nos percatamos que esta cosa es amarilla, cuya forma es cilíndrica desde uno de los extremos y al final termina en punta; también palpamos su dureza y encontramos que es considerablemente pesada, etc. Ahora bien, podemos preguntar con Heidegger lo siguiente: ¿hemos entendido qué es esta cosa? Por supuesto que no. A esta cosa la vamos a entender, es decir, vamos a saber qué es, en la medida en que sepamos para qué sirve, cómo se usa, cómo se ha de tratar con dicha cosa, en la medida en que sea claro para nosotros un contexto referencial a partir del cual podamos entenderla. Entonces, si nos percatáramos, de alguna manera, que esta cosa es introducida en un arma y que por ésta sale disparada con el fin de matar a alguien, jugar tiro al blanco, o cualquier otra cosa, es evidente que ahí si nos damos cuenta de que el objeto es una bala, un proyectil de un arma de fuego. Como es apreciable, este ejemplo muestra que las cosas son comprendidas de un modo primario a partir de su utilidad y no a partir de su aspecto.

De igual forma, este haber entendido ya las cosas a partir de su para qué, hace posible que las cosas sean expresadas enunciativamente de diversas maneras, verbigracia: el martillo está pesado, la tiza es blanca, el arma se encuentra encima de la mesa, etc. Esto es posible porque el significado de las cosas es previo a toda expresión lingüística, y no surge a partir del enunciar las cosas. Por lo tanto, el enunciado es un fenómeno derivado, es decir, de carácter secundario.

A continuación, vamos a clarificar, en un primer momento, el carácter derivado del enunciado, a fin de aclarar, después, el carácter también derivado o secundario del concepto tradicional de conocimiento y de verdad.

4.1 El enunciado como modo derivado de la interpretación

Primero que todo, Heidegger define el enunciado como “*una mostración que determina y comunica*”⁵⁴. En esta definición del término en cuestión, el filósofo alemán destaca tres significaciones “esenciales” que son: el enunciado como mostración, como predicación y como comunicación.

Según Heidegger, el enunciado entendido como mostración es un modo determinado del *λόγος*, cuya tarea consiste, como dijimos ya, en *un hacer ver el ente mostrándolo desde sí mismo* (ἀπόφρασις). Este “desde sí mismo” del ente quiere decir lo siguiente: que el enunciado mostrativo descubre el ente tal como él se manifiesta, y no es algo así como una representación “subjetiva” de un ente que está fuera de nosotros, en una esfera totalmente distinta y ajena a la del sujeto. Así, todo enunciado tiene esta función mostrativa de los entes. Inclusive cuando el enunciado habla acerca de un ente con el cual no estamos ocupados directamente, sino que, para atender a lo que dice la proposición sobre el ente mencionado tengamos que representárnoslo, aún así, la mostración que el enunciado hace no está referida sobre una imagen, sino sobre el ente del que se habla. Heidegger expresa esta idea de la siguiente manera: “Aunque este ente no se encuentre en una cercanía palpable y “visible”, la mostración mienta al ente mismo, y de ningún modo una mera representación de él, ni tampoco algo “puramente representado”, ni mucho menos un estado psíquico del enunciante, su representación de este ente”⁵⁵

Por otro lado, en el significado del enunciado como predicación, encontramos dos elementos que son el “sujeto” y el “predicado”. Tradicionalmente se ha considerado que en el enunciado, el primero de los elementos es determinado por el segundo. Sin embargo, retomando el ejemplo propuesto por Heidegger en *Ser y Tiempo* -“el martillo

⁵⁴ *Ibíd.* p. 159.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 157.

es demasiado pesado”-, está claro que lo que se enuncia aquí no es el predicado, ni una representación del martillo, sino el “martillo mismo”, el cual es determinado como “demasiado pesado”. De manera que la predicación es también un hacer ver el ente, es decir, una mostración. De ahí que el carácter mostrativo sea lo que funda el enunciado, más no su carácter predicativo.

No obstante, el enunciado, entendido ahora como enunciado mostrativo-predicativo, tiene la particularidad de que, en esta mostración, la determinación o lo determinado por aquello que se predica, enfoca reductivamente la visión hacia aquello que se ha determinado acerca del ente. Así pues, que la determinación sea un enfoque reductivo, significa que el enunciado ya no es meramente mostrativo del ente, sino que la mostración se conduce específicamente hacia lo determinado por la predicación, mostrando así el ente en un cómo de su mostración, es decir, mostrándolo desde cierto aspecto.

Por último, el enunciado en cuanto comunicación es indicado por Heidegger como “un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación”⁵⁶. Esta afirmación expresa que, el enunciado predicativo puede ser comunicado a otros, de tal forma que éstos queden vueltos hacia el ente que se ha mostrado en el enunciado. En esta modalidad del enunciado, éste no deja de ser apofántico (mostrativo), sin embargo, la intención de lo pronunciado no es ya la de un primario mostrar, ni la de un determinar específicamente lo mostrado, sino la de un comunicar lo que ha sido mostrado en el modo de la predicación. Ahora bien, que lo comunicado sitúe a los otros en un *estar vuelto hacia* el ente que ha sido mostrado significa que, aunque no se esté en una cercanía palpable con el ente mostrado, el enunciado se refiere siempre a ese ente y no a una “representación” que se adecua a la cosa.

Hay que aclarar ahora, que los tres significados señalados arriba no deben tomarse como simples acepciones terminológicas de un término llamado “enunciado”. Por el contrario, los tres sentidos del enunciado destacados por Heidegger corresponden, cada uno, a un momento estructural de un fenómeno que es unitario, es decir, que no se presentan a modo de un proceso en el que se parte de un lado para llegar al otro, sino que las tres

⁵⁶ *Ibíd.* p. 158.

significaciones señaladas son inherentes a toda proposición. Sin embargo, lo que constituye al enunciado de un modo primario es su función apofántica, es decir, mostrativa.

Por otro parte, Heidegger dice que el enunciado es una interpretación modificada, que comparte la estructura de la interpretación originaria. De este modo, el enunciado es condicionado por un *haber previo*, un *punto de vista previo* y una *manera de entender previa*. En palabras de Heidegger,

El enunciado necesita del haber previo de algo abierto, que será mostrado en la forma de la determinación. Por otra parte, la determinación implica ya un punto de vista desde el cual se mira hacia lo que hay que enunciar. Aquello hacia lo que se apunta en el ente previamente dado, asume en la determinación la función de lo determinante. El enunciado necesita de una manera previa de ver, mediante la cual el predicado que hay que destacar y convertir en atributo se libera, en cierto modo, de su inexplicita inclusión en el ente mismo. Al enunciado en cuanto comunicación determinativa le pertenece siempre una articulación de lo mostrado, realizada en el plano de la significación; el enunciado se mueve en una determinada conceptualización: el martillo es pesado, la pesantez le pertenece al martillo, el martillo tiene la propiedad de la pesantez⁵⁷

En la descripción Heideggeriana de los momentos estructurales del enunciado, vemos que el *haber previo* es la posible designación que tienen los entes en el trato inmediato con ellos. El ejemplo que toma Heidegger para esto hace referencia a un martillo pesado, en él dice: “el martillo es pesado”. Lo anterior es tomado por el autor para ejemplificar el primer momento estructural del enunciado, es decir, el *haber previo*. De manera que “el martillo es pesado” debe entenderse como la significación de dicho útil en el trato inmediato que se mantiene con este. Aquí, el martillo es comprendido como pesado, en la medida en que dificulta su maniobrabilidad y retrasa la tarea que se está haciendo, por lo cual se opta por cambiarlo, o dejarlo de lado, etc. Sin embargo, a lo que se quiere atender es que esta significación viene especificada en el trato inmediato que se está manteniendo con el martillo. De ahí parte, o se funda, el enunciado.

⁵⁷ Ibíd. p. 159-160.

Para señalar el segundo momento estructural, Heidegger dice: “la pesantez le pertenece al martillo”. Con esto, el autor pretende señalar que, la mirada previa que conduce el enunciado enfoca lo tenido en la significación puesta en el *haber previo*, hacia una determinación del ente mismo, de este modo, el martillo es visto ahora de manera reducida (reducida porque ya no se atiende a su carácter referencial dentro del contexto de la obra) en su estar pesado. Asimismo, tenemos la tercera estructura del enunciado, pues con esta determinación a la queda sometida el ente, se llega a concebir la pesantez como una propiedad inherente al martillo.

En consonancia, el comportamiento enunciativo del Dasein es también un interpretar, es decir, un descubrir explicitante de lo que previamente se tiene. Pero, el interpretar del enunciado no es un poner al descubierto los entes en su condición respectiva, utilizándolos, sino más bien, es un hacer ver mostrativo en el que la mostración dirige la “mirada”, en diversos grados de explicitud, hacia aquello que se trata acerca del ente en el enunciado. Dicho con otras palabras, la interpretación del trato circunspectivo con el ente, descubre el útil a partir de su remisión a otros útiles..., mientras que el enunciado ya no descubre el ente a partir de otros, sino a partir del ente y de lo que se trata acerca de él en el enunciado. De manera que, “el ente tenido en el haber previo, el martillo, por ejemplo, está, como útil, inmediatamente a la mano. Si este ente se vuelve “objeto” de un enunciado, ya con la actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El con-qué —de carácter a la mano— del habérselas o del quehacer, se convierte en un “acerca-de-qué” del enunciado mostrativo”⁵⁸. Esta modificación del “*en cuanto hermenéutico*” en un *acerca de qué* es denominado como “*en cuanto apofántico*”, el cual es lo constitutivo del enunciado.

En el enunciado no se ve el ente en su carácter respeccional, es decir, no se lo trata como útil, sino como un ente que está ahí, en el modo de la presencia, en el modo de algo que se puede aprehender cognoscitivamente. Sin embargo, que el enunciado descubra el ente como un estar-ahí, no significa que los entes dejen de comparecer en el modo de la ocupación y, por ende, todo caiga en una relación de cosas que están ahí. Por el contrario, lo que hace el ser-descubridor del enunciado es dirigir la mirada hacia

⁵⁸ *Ibíd.* p. 160.

el “aspecto” del ente, encubriendo de esta manera el modo como los entes se muestran en su trato inmediato. En palabras de Heidegger:

La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo a la mano. Por medio de la mirada contemplativa y para ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso del descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado como estando-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez, se abre el acceso a algo así como las propiedades⁵⁹

No obstante, no todo enunciado opera un encubrimiento tan tenaz de lo-a-la-mano, sino sólo aquellos que son denominados como *proposiciones enunciativas teoréticas*, o *enunciados determinativos*. En estos *casos-limite* de enunciados se hace hincapié en el carácter determinativo del enunciado, concibiendo el “sujeto” de la proposición como algo que está ahí, al cual le pertenece el predicado como una propiedad suya, o un accidente que recae sobre él. Estos enunciados, dice Heidegger, son “considerados en la lógica como casos normales y como ejemplos de los fenómenos enunciativos ‘más simples’”⁶⁰. Lo que la lógica estudia como proposición enunciativa categórica (ejemplo: “el martillo es pesado”) lo comprende siempre, previamente a todo análisis, “de un modo lógico”. Inadvertidamente se ha supuesto de antemano como “sentido” de la proposición que la cosa-martillo tiene la propiedad de la pesantez”⁶¹

Ahora bien, tenemos que el ocuparse circunspectivo descubre los entes sin la necesidad de expresar lo así interpretado en un enunciado. Sin embargo, incluso cuando se está ocupado circunspectivamente y se expresa un enunciado, éste no se da en la forma de un enunciar teorético. Heidegger manifiesta esto como sigue:

“En un primer momento”, en la circunspección del ocuparse, no hay enunciados de este tipo. Pero, en cambio, la circunspección tiene sus formas específicas de interpretación, que, a diferencia del “juicio teorético” mencionado, podrían expresarse así: “el martillo es demasiado pesado”, o mejor aun: “demasiado pesado”, o bien: “¡el otro martillo!”. El modo originario como se lleva a cabo la

⁵⁹ Ibíd.

⁶⁰ Ibíd.

⁶¹ Ibíd.

interpretación no consiste en la proposición enunciativa teórica, sino en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se deja de lado o se cambia la herramienta inapropiada “sin decir una sola palabra”. De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación. Por otra parte, la interpretación circunspectiva expresada no es necesariamente, por ese solo hecho, un enunciado en el sentido ya definido⁶²

Según lo anterior, los enunciados expresados en un ocuparse circunspectivo no encubren los entes, en su mostrarse inmediato, de un modo tan radical. Por el contrario, los enunciados determinativos sí lo hacen de una manera tenaz. Para clarificar de mejor modo lo anterior, vamos a citar el siguiente ejemplo heideggeriano:

Si mientras escribo dijera: “la tiza es demasiado dura”, o “es demasiado arenosa”, o algo por el estilo, entonces estaría haciendo un enunciado dentro del cumplir una función, dentro del escribir, un enunciado que yo no podría interpretar en modo alguno. Este enunciado: “la tiza es demasiado arenosa”, no es sólo una determinación de la tiza, sino a su vez una interpretación de mi conducta y de mi no poder conducirme, de no poder escribir “correctamente”. En este enunciado no quiero determinar esta cosa que tengo en la mano como algo que tiene la propiedad de lo duro o de lo arenoso, sino que con él quiero decir que me obstaculiza al escribir⁶³.

En otras palabras, el enunciado que puede surgir en medio del trato circunspectivo con el ente intramundano, aunque llame la atención a la “mirada” y le muestre los entes en su “acerca de que”, es también la expresión de cierta situación de la conducta del Dasein, de modo que allí lo a-la-mano no queda encubierto de forma tan radical.

Por el contrario, la proposición enunciativa teórica propia de un quehacer contemplativo se obstina en mostrar los entes como cosas presentes, fijando la atención en sus propiedades o quididades. De esta manera los entes quedan indiferenciados, nivelados como cosas ahí dadas.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ HEIDEGGER, M. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Alianza: Madrid, 2004. p. 130-131

En resumen, tenemos que el ser-descubridor (verdad) del enunciado es un modo de la interpretación que se deriva de la interpretación misma, entendida en su sentido inmediato. De modo que, el descubrir del enunciado consiste en una mostración del ente en su acerca de qué, es decir, en una mostración reductiva de las remisiones en las que primariamente se dan los entes. Por ende, el enunciado, lejos de ser el lugar de la verdad, es un fenómeno derivado dentro del comprender y descubrir los entes.

4.2 El carácter derivado del concepto tradicional de verdad

Como hemos visto ya detalladamente, el concepto tradicional de la verdad es entendido como una concordancia entre el intelecto y la cosa. Con semejante consideración, la ontología tradicional ve al enunciado como el “lugar” de la verdad, es decir, como lo que hace posible la verdad. Sin embargo, tal como hemos mostrado en el párrafo precedente, el enunciado es un fenómeno derivado de la interpretación. Esto quiere decir que, el ser-descubridor del enunciado se funda en aquello que ha sido ya descubierto y designado por la interpretación.

Asimismo, Heidegger afirma que la tesis tradicional de la verdad entendida como concordancia, al poner el enunciado como el “lugar” de la verdad, no pudo ver la verdad en su concreción primaria, sino que vio un fenómeno (la concordancia) que el mismo enunciado, al ser su hilo conductor, le hizo ver. Así pues, nuestro objetivo ahora es el de clarificar la afirmación heideggeriana de que la tradición no vio la verdad en su sentido primario, porque intentó analizarla desde un fenómeno de carácter derivado. Para ello, vamos a profundizar en el tercer momento estructural del enunciado, el cual es la comunicación.

Para Heidegger, el enunciado expresado “comunica el ente en el cómo de su estar al descubierto. El Dasein que recibe esta comunicación se pone a sí mismo (al percibirla) en el descubridor estar vuelto hacia el ente del que se habla”⁶⁴. Según esto, el enunciado comunicado no se refiere a una representación, ni a un sentido o valor que se le imprime a la cosa y que permanece inmutable por el hecho de contener la esencia del objeto. Por

⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. 1998. p. 222.

el contrario, el enunciado nos remite y nos pone ante el ente del que se habla, en la manera como la proposición lo ha puesto al descubierto. Esto sucede aún cuando el sujeto que es informado por el enunciado no se encuentre expresamente ocupado con ese ente.

De lo anterior hay que destacar que el enunciado comunicado conserva lo que ha sido descubierto del ente, en el modo como se lo ha puesto de manifiesto. Esta conservación de la forma como ha sido mostrado el ente en el enunciado, tiene el mismo modo de ser de los útiles, es decir, el enunciado comparece para nosotros en una determinada circunstancia respectiva, la cual remite específicamente al ente que se ha puesto al descubierto. Dicho con palabras de Heidegger,

lo expresado se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros. En virtud de la conservación del estar al descubierto, lo expresado, que ahora está a la mano, tiene en sí mismo una relación con el ente acerca del cual él es un enunciado. El estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de... También en el hablar repetidor el Dasein llega a estar vuelto hacia el ente mismo del que habla. Pero está y se considera dispensado de una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente⁶⁵

Así, en el enunciado comunicado el “sujeto” queda referido hacia el ente que muestra la proposición, de manera que nosotros no necesitamos estar en un trato inmediato y originario con el ente para poder “conocerlo” en la forma como está puesto al descubierto por el enunciado. Así pues, “el Dasein no se apropia del estar al descubierto [del ente] mediante un acto propio de descubrimiento, sino que, en amplia medida, se apropia de él oyendo decir lo que se dice”⁶⁶.

En esta distancia⁶⁷ del Dasein respecto del ente descubierto, el enunciado se hace cargo del estar vuelto hacia el ente descubierto, es decir, dirige la mirada hacia el ente en el modo como se lo ha manifestado. Pero, como ya se dijo, la forma en que la proposición

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ Entiéndase la distancia como el no estar expresamente ocupado con el ente en su trato inmediato.

habla acerca del ente enunciado muestra al ente en el modo de una presencia, es decir, en un determinado aspecto; y esto gracias al carácter determinativo del enunciado.

Conforme a lo anterior, la remisión del enunciado hacia el ente descubierto por él se toma, es decir, la tomamos todos nosotros de igual modo, y sin percatarnos expresamente de ello, como una relación entre una proposición y una cosa que está ahí, fuera de nuestro entendimiento, fuera de nuestras cabezas, por así decir. Esta relación se torna entonces como una relación entre dos cosas de distinta índole, en el que el único puente entre ellas sería algo así como una adecuación, una conformidad entre lo que dice la cosa-enunciado acerca de la cosa que está allá, fuera de nuestro intelecto.

De igual modo, el ámbito de la comprobación de la verdad estará condicionado por esta forma en que el enunciado nos presenta las cosas. Para Heidegger, la evidenciación, ontológicamente hablando, consiste en constatar que el enunciado mienta, efectivamente, el estar al descubierto del ente que en el enunciar se menciona. Sin embargo, la relación entre el enunciado y el ente ya se ha tomado como una relación entre cosas que están ahí. En este sentido, la evidenciación se va a ver entonces como la demostración de una conformidad entre cosas que están ahí. Así pues,

el estar al descubierto de... se convierte en la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí (el enunciado expresado) con un ente que está-ahí (el ente del que se habla). Y si se considera la conformidad solamente como una relación entre entes que están-ahí, es decir, si el modo de ser de los miembros de la relación es comprendido indiferenciadamente como un mero estar-ahí, entonces la relación se muestra como la concordancia simplemente presente de dos entes que están-ahí⁶⁸

Para concluir lo que hemos expuesto en este párrafo, podemos afirmar con Heidegger que la tradición no llegó a la concepción de la verdad como concordancia de modo fortuito, sino que se dejó guiar por el modo inmediato como el enunciado comparece ante nosotros, ubicando así, el fenómeno de la verdad en un fenómeno derivado. Este fenómeno, sin embargo, oculta la verdad, es decir, encubre el descubrir en su sentido primario. Y el hecho de que la tradición no haya movido su atención de aquel fenómeno

⁶⁸ *Ibíd.*

derivado contribuyó para que la verdad originaria quedara sin ser temáticamente aclarada.

CONCLUSIÓN. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Hasta aquí hemos mostrado la crítica de Heidegger al concepto tradicional de verdad, en lo referente al señalamiento de las inconsistencias y la falta de fundamento en las que tal concepto cae. Asimismo, hemos cumplido con el objetivo de indicar lo que significa para Heidegger el fenómeno de la verdad. Sin embargo, la realización de los propósitos trazados en este trabajo no pretendía tener como meta una comprensión total sobre las cuestiones que aquí se trataron. Por el contrario, consideramos que la presentación de esta tesis monográfica debe tomarse como una invitación para pensar el problema de la verdad, visto ahora desde la perspectiva heideggeriana. Esto no quiere decir, empero, que debemos aceptar sumisamente las tesis planteadas por el filósofo alemán. Antes bien, debemos asumirlas, en el sentido que este término tiene para el filósofo, es decir, tomarlas críticamente y percatándonos siempre del lugar desde donde estamos enfocando nuestras cuestiones.

Por ello, a modo de conclusión, vamos a plantear cinco problemáticas que se desprenden de la noción heideggeriana de la verdad y de su crítica a la forma en que ésta es concebida por la tradición. Cabe añadir que los siguientes cuestionamientos no deben tomarse como críticas definitivas acerca de lo propuesto por Heidegger, sino como cuestiones que deben ser meditadas ulteriormente con una mayor profundidad.

1. En el texto que escogimos como epígrafe de este trabajo, Heidegger afirma que la pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa por establecer la verdad en todos los ámbitos de nuestra vida, es decir, no se trata de reflexionar sobre la verdad en la política, en el arte, en la investigación científica, en la moral y en la ética. La pregunta por la esencia de la verdad apunta hacia aquello que caracteriza a la verdad como verdad. Sin embargo, podemos preguntar lo siguiente: ¿si pensamos que la verdad se caracteriza por ser una adecuación, o si por el contrario pensamos que ella consiste en un desvelamiento o desocultación, no quedan determinadas de antemano las verdades que encontramos en los distintos ámbitos de nuestra vida a partir de dichas caracterizaciones? Si esto es así, ¿de qué manera ha sido determinante la concepción de la verdad como adecuación, en nuestras apreciaciones políticas, morales, éticas,

religiosas, etc.? Y asimismo ¿cómo va a determinar nuestras verdades la concepción heideggeriana de la verdad como desocultación?

Por lo pronto, podemos decir que el concepto tradicional de la verdad, al ver ésta como una adecuación de nuestro intelecto a las cosas que están por fuera de nosotros, ha determinado de cierto modo las verdades de los distintos ámbitos de la vida del hombre a través de la historia. Esta afirmación la sostenemos porque, dentro de la consideración tradicional de la verdad, las cosas han sido concebidas como insertas en un orden de carácter teológico y divino (tal es el caso de la verdad en el Medioevo), o en un orden de índole racional o lógico (tal como se concebía en la Modernidad), y de igual manera, las apreciaciones políticas, morales, éticas, religiosas y científicas de los hombres de estas épocas, se veían conducidas en la búsqueda de una conformidad con un fin supremo o con un orden absoluto mediante el cual se pudiera justificar o sustentar todas las verdades.

Así pues, consideramos que sería interesante profundizar en la manera como el concepto tradicional de la verdad ha influido en las apreciaciones del hombre en los distintos ámbitos de su vida. Pues el tema de la esencia de la verdad no es algo que quede simplemente planteado en una mera formalidad del asunto, sino que tiene sus implicaciones en los modos en que concebimos o postulamos las diversas verdades de nuestra vida cotidiana.

2. Por otra parte, recordemos que la definición heideggeriana de la verdad como desocultar implica que, en un primer momento, la desocultación depende de un *haber previo* que consiste en los modos como ya comprendemos las cosas y, en segundo lugar, la verdad depende de un *punto de vista previo* y de una *forma de entender previa* desde donde son descubiertos los entes. Según lo anterior, la verdad no tiene la forma de algo dado, es decir, de algo que responda a un orden universal y absoluto, sino que es un descubrir que depende de la manera como nos estemos comprendiendo históricamente, y de la manera como enfoquemos el descubrimiento de las cosas, y esto es válido tanto para el descubrir que fue señalado como primario, como para el descubrir teórico de las cosas.

Pero, ¿no es ésta afirmación la caída en una irracionalidad total, en la que todo puede presentarse como válido y verdadero? Pues, ¿qué podemos pensar cuando la verdad, cualquier verdad que postulemos, no es verdadera en virtud de una descripción adecuada de las cosas, sino que es verdadera simplemente porque es un modo como estamos descubriendo las cosas en un determinado contexto y en una determinada manera de entenderlas? Por ejemplo, cuando tenemos dos perspectivas sobre algún problema político, ético o moral, ¿cómo se supone que vamos a decidir cuál es la verdadera, si ambas tratan sobre estos asuntos y los descubren de acuerdo con su manera de enfocar y de entender las cosas, es decir, si ambas posturas son ya verdaderas?

3. Según el cuestionamiento anterior, ¿Qué actitud debemos tener ante todas las perspectivas, todas las ideas y teorías que nos muestran las cosas desde distintos enfoques y maneras de comprenderlas, y más cuando estamos en una época de derrumbamiento de los dogmas y de proliferación de múltiples ideas y maneras de pensar nuestra vida? ¿Acaso debemos tomar una actitud neutral y dar todo por cierto? ¿A esto llega Heidegger con su planteamiento de la verdad como desocultación?

4. Por otro lado, Heidegger afirma que la tradición no hizo justicia al fenómeno de la verdad, precisamente porque lo llevó a análisis desde un fenómeno de carácter derivado. Ahora bien, en *Ser y Tiempo*, el filósofo alemán aborda el tema de la verdad con la intención de hacer justicia sobre este fenómeno, el cual es por él concebido como descubrir o desocultar. Sin embargo, nos queda la siguiente duda al respecto: ¿acaso este ‘ajusticiamiento’ llevado a cabo en la obra cumbre de Heidegger, no responde a una descripción más precisa, y en últimas más acertada de lo que es la verdad? Es decir, ¿no es este planteamiento acerca de la verdad una visión que en el fondo pretende ser más adecuada que la que planteó la tradición? En otras palabras, ¿no se está aceptando aquí de entrada la adecuación como norma para lograr la verdad?

5. Por último, tenemos que Heidegger afirma que el enunciado encubre el ser de las cosas en la medida en que las descubre sólo a partir de su aspecto, es decir, el enunciado no descubre los entes a partir de su ser, sino a partir del ente mismo. Ahora bien, si entendemos que el discurso heideggeriano efectuado en *Ser y Tiempo*, y en general todo discurso, se compone de una serie de proposiciones y de raciocinios que buscan

tematizar su objeto en cuestión, ¿no se ve impedida de antemano toda empresa que pretenda teorizar acerca de lo que significa *ser*?

Sin embargo, podemos decir que el discurso heideggeriano no es un discurso que pretende abordar el *ser* a partir de unas características y de unos principios generales desde los que se pueda llegar a una definición del “objeto” en cuestión. Pues tal como el mismo filósofo lo pone en claro *ser* es algo distinto de *ente*.

Por el contrario, el discurso de Heidegger tiene una intención más mostrativa que demostrativa, es decir, no consiste en llegar a una definición a partir de premisas y de leyes que se suponen como fundamentales para poder expresar algo como verdadero, sino que consiste en un hacer ver, en un exhibición o descripción de las cosas, que se caracteriza por mantenerse en un señalamiento negativo de aquello que se está tratando. Es decir, Heidegger siempre está indicando las cosas de la manera como no deben ser entendidas, como no deben ser interpretadas, con el objetivo de alejar de malas interpretaciones aquello que debe ser visto.

Estas cuestiones, así como otras que puedan ir surgiendo, están lejos de quedar zanjadas, por lo que deberán ser motivo de futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y Tiempo*. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl.1998>.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Alianza Editorial: Madrid. 2004.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ontología: Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza Editorial: Madrid. 1999.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser, verdad y fundamento*. Monte Avila Editores: Caracas. 1968.
- HEIDEGGER, MARTIN. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Editorial Herder: Barcelona. 2005.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta: Madrid. 2000.
- VATTIMO, GIANNI. *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa: Barcelona. 1986.
- AQUINO, TOMAS. *Suma de Teología*. Ediciones B.A.C.: Madrid. 1998.