

**“El concepto de verdad en el Heidegger de la
primera sección de *Ser y tiempo*”**

T E S I S

**Para la obtención del título de
Licenciado en filosofía**

Branco David Castillo

Director de la tesis:

Dr. Leonardo Carabajal

San Salvador de Jujuy

Noviembre de 2020

**“EL CONCEPTO DE VERDAD EN EL
HEIDEGGER DE LA PRIMERA SECCIÓN DE
SER Y TIEMPO”**

Tesis para alcanzar el título de grado en el Ciclo Superior de Licenciatura en

Filosofía

Nombre y Apellido: Castillo, Branco David.

Nº de libreta: F-0087

Director: Dr. Carabajal, Leonardo.

Noviembre de 2020

Índice:

1.	La tesis verificacionista según Carnap.....	14
1.1.	Presentación.....	14
1.2.	El positivismo lógico.....	14
1.3.	Las tres tesis fundamentales.....	16
1.4.	El análisis lógico del lenguaje.....	16
1.5.	El papel de la filosofía y la asignificatividad del arte.....	19
1.6.	Las críticas internas.....	20
1.7.	Recapitulación.....	21
2.	Martín Heidegger.....	22
2.1.	Presentación.....	22
2.2.	Consideraciones filosóficas.....	22
2.3.	Su biografía.....	23
2.4.	Su obra.....	26
2.5.	Los textos consultados para la tesis.....	32
2.6.	Recapitulación.....	32
3.	La pregunta por el ser.....	33
3.1.	Presentación.....	33
3.2.	El contexto histórico-filosófico de la obra.....	33
3.3.	Estructura del texto y plan del tratado.....	35
3.4.	El problema de <i>Ser y tiempo</i>	41
3.5.	Recapitulación.....	44
4.	El círculo de la precomprensión.....	45
4.1.	Presentación.....	45
4.2.	La hermenéutica como método.....	46
4.2.1.	Schleiermacher y Dilthey.....	47
4.2.2.	El aporte de la fenomenología.....	48
4.3.	Heidegger.....	49
4.3.1.	El giro ontológico de la hermenéutica.....	50

4.3.2. El estatuto de la proposición.....	51
4.4.Recapitulación.....	52
5. Alétheia.....	54
5.1.Presentación.....	54
5.2.Una breve historia de la verdad.....	54
5.3.Criterios y concepciones de verdad.....	57
5.4.Heidegger.....	59
5.4.1. El argumento del § 44.....	59
5.4.2. La <i>adaequatio</i>	60
5.4.3. La desocultación.....	60
5.4.4. El ser de la verdad y la necesidad de su suposición.....	61
5.5.Recapitulación.....	61
6. La obra de arte.....	63
6.1.Presentación.....	63
6.2.La pregunta por el arte en Heidegger.....	64
6.3.El origen de la obra de arte.....	64
6.3.1. La cosa y la obra.....	65
6.3.2. La obra y la verdad.....	67
6.3.3. La verdad y el arte.....	68
6.3.4. Epílogo.....	69
6.4.Recapitulación.....	69
7. Conclusión.....	70
8. Bibliografía.....	73

Introducción

1.1. El problema de la verdad: entre la ciencia y el arte

El presente trabajo trata sobre el concepto de verdad según lo desarrolla Martin Heidegger en la primera sección de *Ser y tiempo*.¹ El problema de la verdad, por otra parte, posee una gran recurrencia en la historia del pensamiento filosófico. Arriesgaría a decir, que quizás, sea este uno de los temas predilectos de toda su historia. Ya sea por pelearse contra ella, o por buscarla denodadamente, la verdad es una cuestión que acompaña la búsqueda filosófica desde los orígenes griegos de la misma. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX, y por sobre todo, a comienzos del XX, la cuestión de la verdad da un vuelco radical en torno a su tratamiento. La contraposición de concepciones en torno a la verdad que se dará entre Heidegger y Carnap, dentro del presente trabajo, mostrará un abordaje en torno a lo verdadero, que no es ya una disputa de criterios o de formas de acceso a la verdad, sino entre concepciones de lo verdadero como tal. En el esclarecimiento de ese punto, es en donde descansa la voluntad del presente escrito.

Como lo hiciera Luis Villoro en un trabajo en el que aborda el problema de la verdad desde una perspectiva eminentemente filosófica, este demarca entre criterio de verdad y concepción de verdad². Él sostiene que hasta finales del siglo XIX la noción de verdad era concebida de forma unánime como una correspondencia entre pensamiento o su expresión lingüística y la realidad. Esta concepción que se remonta hasta Platón, pero sobre todo a Aristóteles, tuvo que esperar más de dos milenios para revisarse desde sus cimientos. En efecto, lo que nos hace notar el autor, es que la discusión que se da entre la verdad como evidencia o verificación empírica en los positivistas lógicos, la verdad como coherencia lógico-deductiva en los sistemas teóricos según Neurath y Hempel, o la verdad como consenso argumentativo entre los hablantes según Apel y Habermas, no es más que un debate intrínseco en torno a los criterios o modos de garantizar la *correspondentia* entre el juicio y la cosa referida. El debate en torno a los criterios de verdad, se da siempre dentro de la concepción de verdad como adecuación. Un concepto o modo de entender lo verdadero que se mantiene vigente desde Aristóteles para acá, casi de manera incólume. Se vuelve necesario por ello, diferenciar, a los ojos del lector,

¹ Heidegger, M; *El Ser y El Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1952.

² Villoro, Luis; *La Verdad*, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 20. Editorial Trotta. p. 213-232.

entre criterios y conceptos de verdad, ya que el motivo de nuestra tesis descansa en el segundo más que en el primero, y por ende, nuestra discusión toma dimensiones no sólo epistemológicas, sino fundamentalmente ontológicas respectivamente.

Aristóteles definió que lo verdadero es “decir de lo que es que es y de lo que no es que no es”³ En efecto, la verdad quedó entendida desde esta perspectiva, como el correlato entre el juicio y su adecuación con el orden de cosas existente. Desde allí, se ha discutido la forma de garantizar esa *correspondentia* de forma necesaria y universal. Dicha concepción irá variando según las épocas de la historia, ya en los fundamentos como en sus criterios adecuativos, pero se mantendrá idéntica en su estructura hasta fines del siglo XIX. Visualizamos, de esta forma, que la verdad como verificación según la expresión del positivismo lógico, se presenta, pese a sus diferencias, como un modo de actualizarse de la *adaequatio*, ya que fundar la verdad del enunciado científico en la inferencia directa o indirecta en relación a lo dado en la experiencia, no hace otra cosa más que darle continuidad histórica a la estructura tradicional de la verdad, como adecuación entre la proposición y la cosa. Solo a principios de siglo XX se empezará a ver el esqueleto de dicha estructura y los supuestos que la sostienen.

Heidegger, es quien genera, en principio, la polémica más fuerte. El filósofo alemán sostendrá que la verdad se manifiesta en el arte, mucho antes que en la ciencia. Para dar un ejemplo de ello, en una conferencia⁴ sobre el arte que dio el propio Heidegger en 1935, interpreta un cuadro de Van Gogh conocido como “las botas de labranza”. En el mismo dice Heidegger: “En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena...”⁵ Para Heidegger aquí se representa la verdad, sin embargo, esto contrasta fuertemente con la lectura de Carnap, para quien esto no significa otra cosa que un enunciado metafórico sin sentido.

¿Por qué dirá Heidegger que aquí, en la tela de Van Gogh, acontece la verdad? ¿Qué relación tiene el arte con la verdad? ¿No es acaso el discurso fáctico de la ciencia el más próximo a la reproducción objetiva de la realidad? ¿O nos estará hablando Heidegger, de otro tipo de verdad?

³ Aristóteles; *Metafísica*, (1011 b 25) libro IV; Editorial Gredos. Madrid, 2014. p. 171.

⁴ La conferencia pronunciada en 1935 fue publicada bajo el título “El origen en la obra de arte” en 1952 como primer escrito dentro de una compilación de opúsculos del autor. El texto completo lo encontramos en: Heidegger, M; *Caminos del bosque*. Alianza Editorial. Madrid 1995.

⁵ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, *op. cit.*, p. 23

Si la proposición heideggeriana sobre el arte, la confrontáramos con el criterio verificacionista propio del positivismo lógico, saltaría a la vista, que la misma es entendida como una pseudoproposición o bien como un sin sentido, es decir, una oración carente de sentido o validez cognitiva. En términos de Carnap⁶, el enunciado no sería más que una pseudoproposición de la metafísica, que encubre detrás de aparentes argumentos conceptuales, expresiones emotivas ante la vida, pero sin ningún tipo de relación teórica. Más cerca de la poesía, pero lejos del ámbito de la verdad, cuya propiedad pertenece a la ciencia empírica. Sin embargo, Heidegger insiste: “La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este desencubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra”⁷

La idea aún permanece oscura. Carnap, no obstante, pretende darnos una ayuda para resolverlo. Él indica que existen dos tipos de verdad. Las que se dan en proposiciones analíticas (verdades de forma o tautologías) y las que se dan en proposiciones sintéticas (verdades empíricas). Estas últimas, son las que interesan, porque amplían el conocimiento humano sobre el mundo. Dicha verdad reclama para sí una relación lingüística entre el sujeto y el objeto referido. Lo dicho por el sujeto cognoscente debe poder ser verificable en experiencia para garantizar su validez epistémica. La ampliación cognitiva se juega en la patencia de la cosa frente al sujeto que conoce. ¿Cómo garantizo esta verdad? Dice Carnap:

“la decisión sobre la verdad y la falsedad de estas reside en las proposiciones protocolares, por lo que son proposiciones empíricas y pertenecen al dominio de la ciencia empírica. Cualquier proposición que se deseara construir y que no encajara en ninguna de estas clases devendría automáticamente en un sinsentido”⁸

La cita deja en claro el lugar que le cabe a los enunciados de la metafísica y delimitado el campo de la verdad a los juicios de la ciencia empírica. Aclara una vez más Carnap, para ser aún más categórico al respecto: “El dictamen por el que se pronuncia el análisis lógico sostiene que todo supuesto conocimiento que pretendiera hallarse por encima o por detrás de la experiencia carece de sentido”.⁹

El mismo dictamen, agrega, puede aplicarse a los juicios de la estética, que como disciplina normativa, sus enunciados carecen de verificabilidad empírica, por ende serían asignificativos. ¿Entonces Heidegger estaría cayendo en un error al suponer

⁶ Carnap, R; *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*; en Ayer, A.J. (Comp.): *El positivismo lógico*, Madrid. FCE, 1993.

⁷ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, op. cit., p. 28

⁸ Carnap; *La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. op. cit., p. 83

⁹ *Ibid.* p. 83

semejante idea relativa al arte? Carnap es contundente. El error de todo metafísico se debe a la ambivalencia de su lenguaje, y a las deficiencias lógicas en su uso, motivo que lo lleva siempre a caer en pseudoproposiciones¹⁰. ¿La metafísica entonces, carecería completamente de sentido? No, dice Carnap. Ya que ésta, no tiene un valor teórico, pero sí estético o poético. Es decir, “la metafísica sirve para la expresión emotiva ante la vida como el arte.”¹¹ En efecto: “el metafísico cree moverse en el terreno de lo verdadero y de lo falso cuando en realidad no ha afirmado nada, sino solamente expresado algo como un artista”¹². El metafísico no puede hablar de la verdad. Esta se encuentra fuera de su dominio. Y al igual que el artista, este expresa sus emociones vitales en obras con valor estético pero sin potestades epistémicas o teóricas. Al mejor estilo de Nietzsche, cierra Carnap, el metafísico debería abandonar el tratado sistemático para la expresión de sus ideas y adoptar la forma del poema.

La discusión parece cerrarse ahí. Sin embargo, todavía permanece la duda. ¿Qué relación ve Heidegger entre el cuadro de Van Gogh y la fría concepción epistémica de la verdad?

1.2. La hipótesis del trabajo

El trabajo sostiene que la verdad como desocultación, es decir, la verdad de cuño heideggeriano, se revela en la primera sección de *Ser y tiempo* como una verdad primigenia o de primer orden de importancia frente a la verificación científica. La verdad de la época, la comprensión del ser, que nos antecede y nos abraza como pueblo histórico se presenta, a partir del texto heideggeriano, como un *a priori* existencial de mayor relevancia que las proposiciones o las demostraciones de la ciencia empírica. En síntesis, la hipótesis que plantea la investigación, sostiene que: el concepto de verdad como *alétheia* muestra el campo simbólico en el que se despliegan las acciones humanas en el tiempo, mediante la precomprensión, en tanto estructura de sentido previa a toda relación sujeto-objeto.

A su vez, la manifestación de dicha verdad en la obra de arte, nos permite ampliar el horizonte epistémico en el que se desenvuelve el saber humano, tanto dentro como fuera de la academia, bajo la hegemonía del espíritu positivista en que éste aún permanece. En síntesis, explicitar la concepción de verdad heideggeriana tiene como objetivo una

¹⁰Ctr: *Ibid.* p.p. 80-81

¹¹*Ibid.* p. 85

¹²*Ibid.* p. 86

ampliación epistémica dentro del saber humano, a la vez que se expresa como una reivindicación del arte y de sus potencialidades cognoscitivas.

1.3. Los objetivos

El objetivo general que persigue el presente ensayo tiene que ver con poder desarrollar la concepción de verdad propia del pensamiento heideggeriano, expresada en la primera sección de *Ser y tiempo*, en el marco de una contraposición establecida frente al principio de verificabilidad del positivismo lógico.

Los objetivos específicos se dividen en tres. En primer lugar, realizar una lectura situada y sistemática de *Ser y tiempo*, en los párrafos §§ 31-33 y § 44 para extraer de allí sus conclusiones más radicales en torno al problema de la verdad. En segundo lugar, una reivindicación del estatuto epistémico del arte dentro del campo del saber en general, fruto de las conclusiones heideggerianas en su texto, cuyo título se conoce como “*El origen de la obra de arte*”. Por último, otro de los objetivos específicos tendrá que ver con el análisis del concepto de verdad expresado en el principio de verificación, propio del positivismo lógico, según el texto de Rudolf Carnap titulado como “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*”.

1.4. La estructura del trabajo

El recorrido que propone el siguiente trabajo consta de seis capítulos y sintéticamente su estructura es la siguiente. El primer capítulo se ocupará de presentar la tesis verificacionista propia del positivismo lógico. En concreto, lo que aquí veremos expuesto, tiene que ver con la concepción de verdad de dicha corriente, expresada por uno de sus referentes filosóficos más importantes como lo fue Rudolf Carnap. La idea central la encontraremos en la determinación categórica que hace Carnap, en torno a la imposibilidad de que la metafísica y el arte comprendan alguna significación con validez epistémica. El recorrido nos llevará, primero, la presentación de la figura de Rudolf Carnap y la corriente filosófica en la que se inscribe: el positivismo Lógico. Luego, analizaremos las tres tesis fundamentales del positivismo lógico expuestas, a saber: la división analítico-sintética de los enunciados verdaderos, el principio de verificación y la reducción fisicalista del lenguaje. Luego, daremos lugar a la exposición de la metodología filosófica que él mismo propone con el análisis lógico del lenguaje. Allí se expondrán los argumentos por los cuales Carnap considera a los enunciados metafísicos como pseudoproposiciones. Y por último, el apartado final del capítulo, se

lo dedicamos a las críticas internas que sufrió la doctrina del positivismo lógico. El texto fundamental para nuestra exégesis será el artículo que Carnap publicara en el año 1932 en el volumen II de la revista científica *Erkenntnis* Bajo el título de “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*.”¹³ correspondiente a la primera etapa de su pensamiento; y los puntos críticos de la doctrina positivista se lo debemos a la lectura del capítulo tercero del libro de Avrum Stroll referido al positivismo lógico, cuyo título se expresa como *La filosofía analítica del siglo XX*.¹⁴

El segundo capítulo pretende introducir al lector en la biografía intelectual de Martin Heidegger. Un breve recorrido por los aspectos centrales de su vida y su obra, nos llevará a comprender el contexto a partir del cual se configura el concepto de verdad que estamos buscando. Además, el capítulo nos presenta los dos momentos intelectuales que afronta nuestro pensador, y determina con exhaustividad cuáles serán los textos básicos, sobre los que trabajará la tesis: por un lado, la primera sección de *Ser y tiempo*¹⁵, y por otro, *El origen de la obra de arte*¹⁶ conferencia publicada en 1952, cuya función, dentro de nuestro escrito, se limita a reconocer al arte como una de las manifestaciones de la verdad como desocultación. Para la confección del mismo, se han consultado comentaristas expertos en el pensamiento del autor, tales como Gianni Vattimo en su *Introducción a Heidegger*, Dina Picotti, en su *Introducción a Heidegger*¹⁷; y Eusebi Colomer en su tomo III de su *Pensamiento alemán de Kant a Heidegger*¹⁸.

El tercer capítulo nos introduce en la problemática central de *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. En efecto, lo que el lector encontrará en esas páginas, tiene que ver con un recorrido que se presenta de la siguiente manera: en primer lugar, un abordaje en torno al contexto histórico-filosófico en el que se inscribe la obra principal de Heidegger, hablamos de *Ser y tiempo*. Luego, daremos paso a la presentación de la estructura y el plan original del tratado, para desembocar, por último, en la explanación del tema central y recurrente de todo su pensar: la cuestión del ser. Para ello, se puso especial énfasis en la lectura de la introducción de *Ser y tiempo* en sus primeros ocho párrafos, que nos han ayudado en el abordaje de la problemática nodal

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX*. Cap. 3. “*El positivismo lógico y el Tractatus*”, Siglo XXI Editores. Madrid 2002.

¹⁵ Heidegger, M; *El ser y el tiempo*, *op. cit.*

¹⁶ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, *op. cit.*

¹⁷ Picotti, D; *Heidegger, una introducción*. Editorial Quadrata. Bs. As. 2010.

¹⁸ Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III; Editorial Herder, España, 2006.

y sus principales argumentos. Así como también nos hemos apoyado en comentaristas como Váttimo en su *Introducción a Heidegger*¹⁹, José Gaos en su *Introducción a Ser y el tiempo de Martín Heidegger*²⁰, en Carpio, sobre todo en el capítulo XIV de *Principios de filosofía*²¹, dedicado a Heidegger, y en Gádamer en *Los caminos de Heidegger*²² para la presentación contextual y sintética de la obra.

El cuarto capítulo tiene por objeto, el abordaje de un concepto heideggeriano, que será vital para la comprensión de su nueva y renovada concepción de verdad. En efecto, el círculo de la precomprensión, como aquella estructura de sentido previa, en la que todo ser humano se halla inmerso, es presentado aquí como el *a-priori* existencial que Heidegger reconoce en todo vínculo del ser humano con las cosas. Rescatado de las postrimerías de la hermenéutica, y en un punto crucial de la controversia con la fenomenología husserliana, la precomprensión se convierte en una crítica letal que Heidegger arremete contra la modernidad en su pretensión de fundar al sujeto como soporte de toda objetividad y a la gnoseología como filosofía primera. El capítulo buscará desarrollar el concepto en perspectiva histórica, desde la hermenéutica metódica del siglo XIX hasta la formulación ontológica de la precomprensión en *Ser y tiempo*. Las referencias bibliográficas de las que nos hemos servido para el trabajo del mismo se resumen en: la *Introducción a la hermenéutica filosófica* de Jean Grondin²³; *Para una fenomenología hermenéutica* de Paul Ricœur²⁴; el ensayo *Sobre el círculo de la comprensión* de Gadamer²⁵; y los §§ 31-33 de *Ser y tiempo*, considerados como el núcleo exotérico de la hermenéutica en dicha obra.

El quinto capítulo desarrolla la concepción heideggeriana de la verdad y la formulación que ésta alcanza en la primera sección de *Ser y tiempo*. El título bajo el término griego *ἀλήθεια*, intenta expresar esa nueva significación que cobrará la verdad a partir de la irrupción heideggeriana, como *desocultación* del ente en su ser. Antes de que la proposición apofántica patentice el ente en su identidad, el horizonte de la precomprensión, el “estado de abierto” del *Dasein*, ya se encuentra supuesto. Es por ello, que el capítulo invita a reconocer la novedad histórica de este nuevo concepto de

¹⁹ Váttimo, G; *Introducción a Heidegger*; Editorial Gedisa. Barcelona 1986.

²⁰ Gaos, J; *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger*. FCE. México 1951.

²¹ Carpio, A; *Principios de filosofía*. Editorial Glauco, Buenos Aires 2004.

²² Gádamer, H; *Los caminos de Heidegger*. Editorial Herder, Barcelona 2003.

²³ Grondin, J; *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Editorial Herder. Barcelona, 1999.

²⁴ Ricœur, P; *Para una fenomenología hermenéutica*, en *Del texto a la acción*. Ensayos de hermenéutica II. FCE. México 2002.

²⁵ Gádamer, H; *El círculo de la comprensión*. en *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme S.A. Salamanca 1992.

verdad, su diferencia específica en relación a los criterios de verdad y a recorrer de punta a punta el argumento en torno al mismo en el § 44 de su obra fundamental. Para ese recorrido se han trabajado los siguientes textos. La breve historia de la verdad ha seguido el planteo que hace José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*²⁶. Para la distinción analítica entre criterios y conceptos de verdad nos hemos apoyado en la investigación de Luis Villoro en torno a la verdad, publicada en *La Enciclopedia iberoamericana de filosofía*²⁷. Y para el despliegue conceptual heideggeriano en torno a la misma, se ha seguido el argumento de Heidegger en el § 44 de *Ser y tiempo*²⁸.

El sexto y último capítulo, por su parte, se presenta como un ejemplo desarrollado por Heidegger, dentro de las manifestaciones de la verdad como desocultación. En efecto, el nuevo concepto de verdad que venimos buscando, encuentra en la obra de arte un lugar primordial para su acaecer. Para ello, será preciso entonces, esclarecer cómo entiende Heidegger al arte, su diferenciación radical frente a la tradición filosófica, y su vínculo esencial con el acaecer de la verdad. El recorrido que propone el capítulo nos llevará, en primer término, a introducirnos en la pregunta por el arte desde la perspectiva heideggeriana. Luego, presentaremos el texto en el que la conferencia sobre el arte se inscribe, para dar lugar así, por último, a una exégesis pormenorizada del argumento heideggeriano en *El origen de la obra de arte*. La bibliografía utilizada como base para la construcción del capítulo se resume, fundamentalmente, en la lectura de la conferencia heideggeriana *El origen de la obra de arte*²⁹, y los comentarios específicos al texto y al pensamiento estético de nuestro filósofo, en autores como Gianni Váttimo³⁰, Hans George Gádamer³¹, y Mateo Belgrano³².

1.5.La metodología

El procedimiento metodológico que sigue la investigación tiene como eje dos momentos fundamentales que separamos analíticamente sólo con fines expositivos. Por un lado, la *exégesis* de textos, que concierne a la consulta bibliográfica de textos fuentes

²⁶ Ferrater Mora, J; *Diccionario de Filosofía*. Tomo IV. Editorial Montecasino. S/A.

²⁷ Villoro L; *La verdad*, op. cit., pp. 213-232

²⁸ Heidegger, M; *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 233-252

²⁹ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, op. cit., pp. 11-62

³⁰ Váttimo, G; *La muerte del arte*; en *El fin de la modernidad*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987.

³¹ Gádamer, H.G; *La verdad en el arte*; en *Los caminos de Heidegger*. Editorial Herder, Barcelona 2003.

³² Belgrano, M; *La esencia poética de la obra de arte. Reflexiones en torno a Ser y tiempo y El origen de la obra de arte*. Revista Tópicos. Pontificia Universidad Católica Argentina. 2005

del autor y estudios críticos en torno al mismo. El fichaje y sistematización de los mismos es el trabajo hecho en paralelo a cada lectura fundamental.

El carácter que expresa una tesis de grado en filosofía, claramente se enuncia como un proceso exegético, que busca postularse como un comentario interpretativo a uno de los principales conceptos del autor en cuestión, con fines esencialmente teóricos, pero que goza también de implicancias en el terreno práctico, si tomamos en cuenta la relevancia social que tiene hoy el asunto en discusión.

1.6. Relevancia del trabajo

La concepción epocal de lo verdadero como desocultación en Heidegger nos sirve en varios aspectos. Por un lado, derroca una concepción histórica en torno a lo verdadero que se mantuvo dentro del terreno de la lógica, inamovible en sus fundamentos, durante milenios en el pensamiento occidental. La verdad como adecuación sostuvo una estructura epistémica que excluyó a diferentes formas simbólicas dentro de la carrera por la verdad, sobre la base de una comprensión del ser propia de los griegos antiguos. A su vez, la verdad como adecuación se actualiza en el verificacionismo positivista cerrándose cada vez más sobre sí misma, arguyendo para la ciencia empírica la posesión absoluta de la verdad sobre el mundo.

En ese marco, la verdad primigenia y originaria, la verdad entendida como *desocultación* tal como nos es revelada por el propio Heidegger, nos emancipa de paradigmas ontológicos absolutistas y excluyentes. Nos otorga una verdad que se construye en el tiempo, que acontece epocalmente y que genera sentido en la vida de los pueblos desde diversos discursos creativos. El concepto de verdad de cuño heideggeriano, reivindica y pone en valor el estatuto epistémico del arte, aproximando nuevamente a la belleza junto con la verdad. Dos valores que desde Aristóteles para acá caminaron por vías separadas y, que ahora, vuelven a coincidir. La verdad vuelve a mostrar su rostro poético, como en los tiempos presocráticos, y esto sin lugar a dudas, enriquece la producción que se pueda dar dentro de la academia, así como también, se cree que favorece a la discusión en torno a la cosa pública, dentro de una democracia que brega cada vez más por librarse de fundamentalismos totalitarios.

Capítulo 1:

La tesis verificacionista en Carnap

1.1. Presentación del capítulo. 1.2. El Positivismo Lógico. 1.3. Las tres tesis fundamentales. 1.4. El análisis lógico del lenguaje. 1.5. El papel de la filosofía y la asignificatividad del arte. 1.6. Las críticas internas. 1.7. Recapitulación.

1.1. Presentación

A continuación, el presente capítulo abordará la tesis verificacionista propia del positivismo lógico. La concepción de verdad de dicha corriente expuesta en uno de sus principales referentes filosóficos como lo fue Rudolf Carnap. Allí el lector se encontrará con las tesis centrales del positivismo lógico, la propuesta metodológica del análisis lógico del lenguaje y la determinación categórica, que hará el propio Carnap, en torno a la imposibilidad de que el arte y la metafísica comprendan alguna significación con validez epistémica. Por último, el capítulo culmina con la crítica interna relativa al principio de verificación, cuya idea la recogemos del pensador norteamericano Avrum Stroll. El texto fundamental para nuestra exégesis será el artículo que Carnap publicara en el año 1932 en el volumen II de la revista científica *Erkenntnis* bajo el título de “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje.*”³³ correspondiente a la primera etapa de su pensamiento; y los puntos críticos de la doctrina positivista se lo debemos a la lectura del capítulo tercero del libro de Avrum Stroll referido al positivismo lógico, cuyo título se expresa como *la filosofía analítica del siglo XX*.³⁴

1.2.El Positivismo Lógico

Rudolf Carnap se enmarca dentro de la corriente filosófica denominada positivismo lógico, quienes se autoproclamaron como los portavoces de *la visión científica del mundo*.³⁵ Positivismo, porque se consideran herederos de la corriente filosófica fundada por Augusto Comte en el siglo XIX, cuya concepción proclamaba la superioridad del conocimiento científico por sobre el metafísico o teológico, augurando un estadio nuevo en la historia de la humanidad signado por la hegemonía de las ciencias positivas,

³³ Carnap, R; *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, op. cit.

³⁴ Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX*, op. cit.

³⁵ Ese fue el título del manifiesto fundacional que publicará el Círculo de Viena en el año 1929, escrito en el que declaran sus principios y sus postulados filosóficos fundamentales.

encargadas éstas, de la organización y el progreso social. Lógico, porque su metodología filosófica se expresa como análisis lógico de los enunciados, según el desarrollo que venían haciendo del mismo Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. El mismo permitiría purgar al lenguaje científico de los términos de la metafísica y asegurar un discurso eminentemente significativo sobre el mundo.

El grupo se formó allá por 1922, año en que Moritz Schlick asume la cátedra de Filosofía de las Ciencias Inductivas en la ciudad de Viena. Sus integrantes más reconocidos eran Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Reichenbach, Friedrich Waismann, Philipp Frank, Alfred Jules Ayer, entre otros. Allí se configura una nueva visión del mundo anclada en la tradición empirista de corte anglosajón, con el agregado logicista³⁶ propio de los avances de la lógica matemática. Para el Positivismo, el campo del saber humano en el que se expresa con mayor rigor lógico, exactitud semántica y sistematicidad es en el discurso científico. Basta consultar uno de los epistemólogos contemporáneos más reconocidos para ver que dicho principio sigue todavía en pie, en efecto, para Mario Bunge:

“la ciencia es valiosa como herramienta para dominar la naturaleza y remodelar la sociedad; es valiosa en sí misma, como clave para la inteligencia del mundo y del yo, y es eficaz en el enriquecimiento, la disciplina y la liberación de nuestra mente.”³⁷

Efectivamente, dicho pensamiento sigue manteniendo su hegemonía, sobre todo en el terreno de la academia. Veamos ahora, con Carnap, cuáles son los postulados principales que nos provee dicha interpretación sobre las cosas.

Nacido en Ronsdorf, Alemania, de formación casi paralela en física y en filosofía, Carnap se constituyó en una de las principales figuras del Círculo de Viena, incorporado al departamento de Filosofía de las ciencias inductivas de la Universidad de Viena en 1926, uno de los redactores del manifiesto positivista y principal difusor de ese cuerpo de ideas en Norteamérica luego de su exilio en 1935. Su escrito sobre el análisis lógico del lenguaje como método para superar la metafísica, es hoy un texto canónico en dicha

³⁶El logicismo es una posición teórica que sostiene que la matemática es reductible a la lógica, o, en otras palabras, que ésta es una extensión de la Lógica. Desde este punto de vista, la lógica se convierte en el fundamento adecuado de las matemáticas, y todas las afirmaciones matemáticas son entendidas como verdades lógicas necesarias. Sus raíces históricas se remontan a la filosofía de Leibniz, pero encuentran en Gottlob Frege la primera tentativa de realización sistémica.

³⁷ Ver: Bunge, M; *La ciencia, su método y su filosofía*; Universidad de Montreal, Québec, Canadá, 1994. También citado en: Diaz, E; y Heler, M; “*El conocimiento científico*” Cap. 1. Editorial Universitaria de Buenos Aires. p. 11.

tradición y el cual, nos servirá de referencia para verificar la interpretación del arte y de la verdad que dicho colectivo de intelectuales heredó a la posteridad.

1.3. Las tres tesis fundamentales del positivismo lógico.

Para la redacción de este apartado seguimos el planteo que hace Avrum Stroll³⁸ en torno a la doctrina fundamental del positivismo lógico en el tercer capítulo de la obra que le dedica a la filosofía analítica del siglo pasado.

La primera de las tesis centrales del positivismo lógico es la distinción analítico/sintética de los enunciados. El reino de la verdad se divide en dos tipos de proposiciones. Los analíticos, que son verdaderos por su estructura sintáctica, y los sintéticos, porque se contrastan con el mundo. Los enunciados científicos tienen una base racional (analítica) y otra sintética (enunciados empíricos). En esta clasificación los enunciados metafísicos no tienen lugar. A propósito, sostiene Carnap: “Cualquier proposición que se deseara construir y que no encajara en ninguna de estas dos clases devendría automáticamente en un sinsentido”.³⁹

La segunda tesis del positivismo tiene que ver con el principio de verificación. La respuesta de los positivistas ante la posibilidad de que hubiera proposiciones metafísicas significativas fue una negativa categórica. “El dictamen por el que se pronuncia el análisis lógico sostiene, por ende, que todo supuesto conocimiento que pretendiera hallarse por encima o por detrás de la experiencia carece de sentido”⁴⁰

La cita de Carnap es taxativa. Bajo el criterio de verificabilidad de los enunciados, las proposiciones de la metafísica quedan fuera del alcance de la verdad.

Por último, la tercera tesis fundamental, la constituye el fisicalismo o la reducción observacional de los enunciados. Para Carnap, todos los enunciados científicos se deben reducir a un lenguaje observacional. Y para él, ese era el punto esencial, porque cualquiera sea su contenido, la observación constituye siempre el corazón del método científico.⁴¹

1.4. El análisis lógico del lenguaje como método fundamental.

Partiendo de las tesis fundamentales expresadas por el positivismo lógico, a la filosofía lo que le queda ahora, “no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema,

³⁸ Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX, op. cit.*

³⁹ Carnap, R: “*La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje, op. cit.*”, p. 83

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ctr: Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX, op. cit.*, p. 84

sino exclusivamente un método, esto es, el del análisis lógico.”⁴² Carnap indica que dicho método posee un uso negativo y otro positivo en beneficio de la ciencia empírica. A continuación, veremos las causas por las cuales es necesario aplicar el método, cuál es la definición del significado en su teoría, y el sinsentido que comportan, según Carnap, todos los enunciados de la metafísica. ¿Porqué es necesario aplicar el análisis lógico a nuestro lenguaje significativo? Ante esta pregunta, Carnap sostiene que nuestro lenguaje está plagado de palabras asignificativas y deficiencias lógicas en la construcción de los enunciados. Ello trae como consecuencia la pregnancia de pseudoproposiciones dentro del discurso pretendidamente cognoscitivo. ¿De dónde procede el significado de las palabras? Tal como vimos en la tercera tesis del positivismo en el apartado anterior, lo que diferencia a un concepto de un pseudoconcepto es su procedencia empírica. Aquel vocablo que carezca de referencia empírica pasa a ser considerado como una palabra carente de sentido. Lo que determina su significatividad es su derivabilidad protocolar. Dice Carnap: “Las proposiciones primarias se refieren a lo dado”⁴³. Más allá de que permanece indefinida la noción elemental de “lo dado”, sostiene Carnap que la estipulación de este criterio elimina cualquier libertinaje respecto a la polisemia de una palabra. Si la palabra ha recibido un significado exacto, no debe mutilarse su criterio de aplicación. La condición necesaria y suficiente para que una palabra tenga significado demanda que las notas empíricas de la misma sean conocidas, que su significado sea derivado de proposiciones protocolares, que la condición de verdad para dicha palabra hayan sido establecidas de antemano y/o que su método de verificación sea conocido⁴⁴.

Es así, que aquellas palabras que no gozan de verificabilidad en cuanto a su notación empírica y su condición derivada, carecen de significado o se han vuelto asignificativas. El enunciado protocolar, se revela entonces, como aquel concepto que Carnap utiliza como equivalente al de enunciado observacional, y que designa a aquel enunciado (conjunto de palabras) con el que se describe una observación empírica básica, que permitirá justificar el valor de verdad de las hipótesis generales. Es la piedra angular de la construcción discursiva de la ciencia positiva, un símil de los registros de observación de los laboratorios.

⁴² Carnap, R; *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, op. cit., p. 84

⁴³ *Ibid.* p. 69

⁴⁴ *Ibid.* p. 70

¿Cuál es el problema de los enunciados metafísicos? Luego de aclarar, su teoría del significado, se desplaza Carnap hacia los errores lógicos que él encuentra en la construcción proposicional de la metafísica. En efecto: “la mayoría de los errores lógicos cometidos cuando se confeccionan pseudoproposiciones se basa en las deficiencias lógicas que infectan, en nuestro lenguaje, el uso de la palabra *ser*.”⁴⁵

Carnap apunta al corazón neurálgico de la metafísica occidental. El uso de esta cópula sustantivada desde los antiguos griegos, es el causal de la gran mayoría de las imperfecciones de nuestro lenguaje. ¿Cuál es el punto central donde recae el error? Dice Carnap:

“la primera deficiencia reside en su ambivalencia. Esta palabra se utiliza a veces como cópula, mientras que otras designa existencia... Cuando se la usa en términos de existencia. Esta forma verbal muestra ficticiamente un predicado donde no existe. Desde hace bastante tiempo se sabe efectivamente que la existencia no es una propiedad.”⁴⁶

Se introduce el signo de existencia en una forma sintáctica que no le corresponde. Una cópula no puede ser utilizada sin un predicado. Esto rompe con las reglas elementales de la sintaxis lógica, generando sinsentidos en el lenguaje significativo. Carnap insiste en que este tipo de errores lógicos son recurrentes en el género de escritos metafísicos, llevándolo al convencimiento de que no puede haber proposiciones metafísicas plena de sentido. Cierra Carnap su análisis afirmando:

“Por eso, una proposición, cuando dice algo, sólo puede enunciar un hecho empírico. Algo que estuviera, en principio, más allá de lo experimentable, no podría ser dicho, ni pensado, ni planteado.”⁴⁷

El análisis lógico en su uso negativo mostró las consecuencias devastadoras de la metafísica. Por eso es necesario mantener nuestro lenguaje a raya. Y el método viene a solucionar ese imperfecto. Con la aplicación de este a nuestros enunciados garantizaremos el uso y el armado de proposiciones eminentemente significativas, garantizando la *adaequatio* dentro del dominio de la ciencia empírica.

⁴⁵*Ibid.* p. 80

⁴⁶*Ibid.* p. 80.

⁴⁷*Ibid.* p. 82

1.5. El papel de la Filosofía y la asignificatividad del Arte

“¿Pero entonces, qué le queda a la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un método, esto es, el análisis lógico... cuyo uso positivo sirve para la fundamentación lógica de la ciencia fáctica y de la matemática” “es lo que entendemos como filosofía científica por contraposición a la metafísica.”⁴⁸

La filosofía deberá reducirse al método descrito por Carnap, y deberá cuidarse de aquellos artistas no talentosos que introducen la conjetura en el campo del conocimiento empírico y verdadero, ya que, ciertos hombres (los metafísicos) tienen necesidad de dar una forma más especial a la expresión de su actitud emotiva ante la vida, forma en la que ésta sea perceptible de un modo más concentrado y penetrante. Si tales hombres están capacitados artísticamente, hallarán en la creación de una obra de arte la posibilidad de expresarse, en cambio, si no tendrán ese talento, recaerán en la metafísica.⁴⁹

“Algunos investigadores han aclarado ya como la actitud emotiva ante la vida se manifiesta en el estilo y en la naturaleza de la obra de arte - tales Dilthey y sus discípulos, por ejemplo. (En relación a esto es frecuente el uso del término cosmovisión más preferimos evitarlo debido a su ambigüedad, a consecuencia de la cual se esfuma la diferencia entre actitud ante la vida y teoría, misma que es de importancia decisiva para nuestro análisis). Lo que resulta *relevante* para nuestra reflexión es solamente el hecho de que el arte es un medio adecuado para la expresión de esta actitud básica, en tanto que la metafísica es uno inadecuado.”⁵⁰

El sentido original de la metafísica será significar poéticamente el mundo, y alejarse de la discusión por la verdad. Para ello deberá abandonar el tratado sistemático y optar por el poema, forma lingüística que mejor le cabe a aquellos discursos que nada dicen significativamente acerca del mundo. Carnap reafirma, con sus postulados el lugar adecuado para la emotividad en el arte. Espacio no conflictivo para la ciencia positiva, ya que, dentro de la concepción positivista, el mismo no tiene y nunca tuvo nada que ver con el reino del conocimiento y la verdad.

⁴⁸*Ibid.* p. 84

⁴⁹*Ibid.* p. 85

⁵⁰*Ibid.* p. 85

1.6. Críticas internas a la tesis verificacionista

Avrum Stroll, es quien ha recogido en su ensayo sobre la filosofía analítica del siglo XX, las críticas internas que han emanado frente a las tesis dogmáticas del positivismo lógico. La primera que nota, y la más importante según nuestro criterio, es la que vamos a plantear aquí, y tiene que ver con el principio de verificación.

En efecto, afirmar un *principium* rector de todo conocimiento, significa afirmar un postulado *a priori* o metafísico. ¿Cómo o dónde verifico la facticidad de dicho principio? ¿Qué clases de observaciones mostrarían que es verdadero o falso? “Desgraciadamente, (afirma Stroll) nadie pudo establecer una justificación convincente de que fuera en absoluto susceptible de observación y, por tanto, de acuerdo con su propio criterio, carece de contenido cognitivo.”⁵¹

La crítica que recoge Stroll pega en el corazón de la doctrina positivista. La tesis verificacionista se invalida a sí misma desde su propio fundamento, ya que, si todo enunciado apriorístico o metafísico se convierte en un sinsentido, entonces la caída en el escepticismo es inevitable. Por el contrario, si se pretendiera demostrar la validez del mismo a través del razonamiento inductivo, la sumatoria de casos particulares en la experiencia es incapaz de alcanzar el estatuto de la necesidad lógica, lo que deja al verificacionismo recluido en la mera probabilidad y renegando de los valores de universalidad y necesidad, tan caros a la ciencia. Cierra Stroll con esta afirmación: “Resultó cada vez más claro que el principio de verificación era parte de la enfermedad para cuya curación estaba destinado.”⁵²

Frente a esta crítica Carnap se reformula. En efecto, desde *Testability and Meaning*⁵³, obra publicada en 1936/37, Carnap sustituye finalmente el criterio de verificabilidad por el de confirmabilidad. Su diferencia radica en que mientras el primero implicaba un proceso selectivo de todo o nada, este otro incluye la gradualidad. Ahora sí, las leyes universales de la ciencia natural volvían a gozar de estatuto epistémico. Lo que caracteriza a la ciencia no es que sus teorías sean verificables, sino que sean confirmables en un grado cada vez mayor. La idea intuitiva de este cambio indica que lo que caracteriza a un enunciado sintético no es que pueda establecer concluyentemente a partir de la experiencia, sino que la experiencia pueda apoyarlo de forma creciente para

⁵¹Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX*, op. cit., p. 100

⁵²*Ibid.* p. 101

⁵³Carnap, R. (1953). *Testability and meaning*, en *Readings in the Philosophy of Science*, (Comp. Feigl, H. y Brodbeck.) Nueva York: Appleton Century Crofts.

decidir sobre su verdad o falsedad. Sin embargo, dicho criterio también fracasa. La puerta que abre Carnap, en esta segunda etapa de su pensar, deja la posibilidad a que muchos enunciados de la metafísica e incluso hasta de la religión, puedan ser considerados confirmables, y por ende científicos. El razonamiento inductivo cae, de esta forma, en contradicciones permanentes que terminan por conducirlo a una visión crítica de sus propios presupuestos básicos, tales como la separación disyuntiva entre observación y teoría. Precisamente sobre esto caerá la crítica de Karl Popper. Para él, tanto la verificabilidad como la confirmabilidad caen en errores insalvables, ya que el inductivismo se vuelve incapaz de alcanzar la necesariedad lógica. La demarcación entre ciencia y no-ciencia sólo será posible, en términos de Popper, en cuanto una teoría científica sea susceptible de refutación o falsación empírica. Pasar con éxito los intentos de falsación no probará que la teoría sea verdadera, pero al menos podemos decir que la teoría está corroborada.⁵⁴

1.7. Recapitulación

En el primer capítulo acabamos de presentar la tesis verificacionista propia del positivismo lógico. Expresada a través del texto de Rudolf Carnap, visualizamos cual fue la forma que tomó la *adaequatio* dentro del empirismo lógico de principios de siglo y cuáles fueron sus límites. Para ello, recorrimos cuáles fueron las principales tesis doctrinarias del positivismo, reconocimos su método de análisis lógico de los enunciados verdaderos, y cuál es el lugar que se le asigna al arte y a filosofías de tipo heideggeriano desde su perspectiva. La verdad como verificación empírica en el positivismo lógico, nos ha servido para comprender sus argumentos claves y evidenciar también sus propias contradicciones. Dicha tesis, ahora, nos servirá como contraste para elevarnos, en lo que sigue, a la radical concepción de la verdad como desocultación propia de la filosofía de Martin Heidegger.

⁵⁴ Ctr: Diéguez, A; *Filosofía de la ciencia*. Editorial Biblioteca Nueva S.L. Madrid 2005. p.129

Capítulo 2

Martin Heidegger

2.1 Presentación. 2.2. Consideraciones filosóficas. 2.3. Su biografía. 2.4. Su obra. 2.5. Los textos consultados para la tesis. 2.6. Recapitulación.

2.1. Presentación

El presente capítulo pretende introducir al lector en la biografía intelectual de Martin Heidegger. Un breve recorrido por los aspectos centrales de su vida y su obra, nos llevará a comprender el contexto a partir del cual se configura el concepto de verdad que estamos buscando. Además, el capítulo nos presenta los dos momentos intelectuales que afronta nuestro pensador, y determina con exhaustividad cuáles serán los textos básicos, sobre los que trabajará la tesis: por un lado, la primera sección de *Ser y tiempo*⁵⁵ en sus párrafos fundamentales, y por otro, *El origen de la obra de arte*⁵⁶, conferencia publicada en 1952, cuya función dentro de nuestro escrito, se limita a reconocer al arte como una de las manifestaciones de la verdad como desocultación. Para la confección del mismo, se han consultado los siguientes comentaristas: Dina Picotti en su *Introducción a Heidegger*⁵⁷, Gianni Vattimo en su *Introducción a Heidegger*, José Gaos, en su *Introducción al El Ser y El Tiempo de Martin Heidegger*, y Eusebi Colomer en su tomo III de su *pensamiento alemán de Kant a Heidegger*⁵⁸.

2.2 Consideraciones filosóficas

Gran parte de la comunidad filosófica mundial, entienden a Heidegger hoy, como uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Me atrevería a decir, que es comprendido como el principal artífice de la fisonomía que la filosofía posee en la actualidad. *Ser y Tiempo* es la obra que corta con el rol epistemológico que Kant le había dado a la filosofía, para retrotraer la pregunta olvidada por el ser, así como también es quien retira a la verdad del terreno de la lógica para devolverlo a la ontología, de la que nunca debió correrse. Verdad y ser se corresponden desde los orígenes presocráticos, aunque desde Platón y Aristóteles empezamos a separarlos. La

⁵⁵ Heidegger, M; *El ser y el tiempo*, op. cit.

⁵⁶ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, op. cit.

⁵⁷ Picotti, D; *Heidegger, Una introducción*, op. cit.

⁵⁸ Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, op. cit.

pregunta por el ser, entonces, nos traerá como resultados una radical comprensión de la verdad como *alétheia* (significado que le atribuían los antiguos filósofos presocráticos) y un nuevo estatuto epistémico para el arte que se desprenderá de allí. Una interpretación del arte como manifestación e inauguración de la verdad de una época; un lugar radicalmente distinto al que occidente venía ubicándolo “naturalmente”.

Heidegger es el principal contrincante o el disparador de casi todas las corrientes contemporáneas de pensamiento. No se puede pensar al positivismo lejos de su conflicto histórico con la tradición especulativa que Heidegger encarna; del mismo modo, sería imposible deslindar las filosofías de la hermenéutica, el existencialismo, el posestructuralismo, el deconstruccionismo, la filosofía latinoamericana del siglo XX. Todas ellas, parten o se desarrollan en permanente diálogo con los postulados filosóficos de Martín Heidegger.

2.3. Biografía.

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre del año 1889 en Messkirch, un pequeño pueblo en el sudoeste de Alemania. Hijo de Friedrich Heidegger, quien ejercía el oficio de tonelero y sacristán y de Johanna Heidegger (Johanna Kemp de soltera). Será recurrente a lo largo de su obra la referencia a su lugar natal y a la influencia que en él ejerció el paisaje de su infancia, la selva negra y sus paisanos.

“Dejada su ciudad natal, una vez culminados sus estudios primarios, el joven Heidegger empieza los estudios secundarios en Constanza (1903-1906) y Friburgo de Brisgovia (1906-1909). Una onda sensibilidad religiosa y un apasionado interés por la filosofía son los dos rasgos más salientes de estos años de infancia y juventud.”⁵⁹

En Constanza conocerá quien Heidegger considerara como su paternal amigo, el cura párroco de la iglesia de Trinidad y futuro arzobispo de Friburgo, Conrad Groeber, quien le obsequió el libro de Franz Brentano *Sobre los múltiples sentidos del ente en Aristóteles*⁶⁰, lectura que, en confesión del propio filósofo, determinó a Heidegger a inclinarse por los estudios filosóficos.

1909 es el año en que Heidegger, una vez culminados sus estudios secundarios, se dirige hacia la Universidad de Friburgo e ingresa en el seminario diocesano para comenzar sus estudios en teología. Su estancia en esa facultad le durará a nuestro

⁵⁹ Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, op. cit., p. 446.

⁶⁰ Brentano, F; *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Editorial Encuentro. Madrid 2007.

pensador tan solo dos años, aunque suficiente para introducirse y acercarse desde allí a la hermenéutica bíblica y a la historia del arte, elementos importantes en la configuración de su pensamiento ulterior.

En 1911 Heidegger deja la teología por la filosofía doctorándose en ella para 1913 con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo* bajo la dirección del neokantiano E. Rickert. El 31 de julio de 1915 el flamante doctor es habilitado para la docencia universitaria gracias a un trabajo titulado *La doctrina de las categorías y las significaciones en Juan Duns Scotto*. Es así que, Heidegger recibe su primer encargo académico, como profesor de filosofía en la universidad de teología en el transcurso de 1915 a 1916. Tenía para ese entonces, tan solo 27 años. Gracias a esas clases

“Conoció a su futura mujer, Elfriede Petri. El matrimonio tuvo lugar en 1916 y fue bendecido por su amigo Krebs. De él nacerán dos hijos, uno de los cuales, Georg, desaparecido en la segunda guerra mundial, volvería más tarde a casa. El otro, Hermann, se convertirá en el editor de sus obras completas.”⁶¹

No obstante, el interés y el compromiso de Heidegger hacia el catolicismo ira declinando, en favor del luteranismo teológico, más próximo a una interpretación libre de la problemática religiosa.

Al finalizar la primera guerra mundial (1914-1918) en la que Heidegger realizó su servicio como voluntario de la misma en la censura de correos y en una estación meteorológica, éste regresa a la Universidad de Friburgo, y ahora como asistente de Edmun Husserl (1919-1923); este período será esencial para nuestro filósofo en la medida en que irá adquiriendo, en la práctica filosófica y en la docencia, el método de la descripción fenomenológica.

En 1923 es nombrado profesor extraordinario en Marburgo, estos años serán vitales en la formación de su pensamiento y son reconocidos hoy como una peculiar vuelta a Kant y a los griegos. En efecto:

“Sus lecciones electrizaraban a una audiencia cada vez más numerosa y selecta... La fama del joven pensador desbordó los círculos universitarios de Friburgo y Marburgo y se extendió hasta el resto de Alemania, llegando incluso a eclipsar la de su maestro Husserl.”⁶²

⁶¹ Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, op. cit., p. 448.

⁶² *Ibid.* p. 450.

Será allí donde Heidegger conocerá a su alumna Hannah Arendt con quien tendrá un romance secreto durante su estancia en Marburgo. Ella será, a decir del filósofo, la musa inspiradora de su obra principalísima: *Ser y Tiempo*. Efectivamente, con la aparición de esta última obra, en 1927, Heidegger sacude al mundo filosófico, recuperando la pregunta olvidada por el ser y planteando una analítica de aquel ente que en su peculiar forma de ser se pregunta por el ser del ente en general dentro del horizonte de la temporalidad. Al año siguiente de su publicación, Heidegger es llamado a ocupar la cátedra de filosofía en reemplazo de su maestro, en la Universidad de Friburgo.

Para 1933 se da la ascensión del nazismo al poder en Alemania, un mes después de que Hitler asumió los plenos poderes del Estado concedidos por el Parlamento, Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Trece días después, los periódicos anuncian su ingreso al partido nacionalsocialista, asumiendo su nueva labor bajo el concepto de “servicio intelectual”.

“¿Qué había sucedido? Heidegger fue elegido rector a propuesta del rector saliente, W. vonMollendorf, por unanimidad de votos menos uno, de un claustro reducido al mínimo por la exclusión obligada de doce profesores judíos. Como después de la toma del poder por Hitler el personal directivo tenía que pertenecer al partido nacionalsocialista, Heidegger ingresó en él sin tener mayores contactos, ni iniciarlos después, aunque siguió pagando religiosamente su cuota hasta 1945, o sea, hasta el hundimiento definitivo del régimen.”⁶³

Un año después, más precisamente el 23 de abril de 1934, frente a las resistencias que oponían a su gestión los docentes y el estudiantado que le disputaban el poder de la universidad, Heidegger dimitió de su cargo. Luego de su renuncia al rectorado, el filósofo vuelve a sus tareas académicas en Friburgo pero encerrado en un elocuente silencio. Sus dictados de clases se centran ahora en cursos sobre Lógica y sus famosos comentarios a Nietzsche y Hölderlin, la poesía parece revelar su nuevo campo de resignificación.

“Para 1935 pronuncia en Friburgo, y en 1936 en Zurich su famosa conferencia sobre *El origen de la obra de arte*. También lee en Roma en 1936 la no menos famosa conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*.”⁶⁴

Terminada la segunda guerra mundial en 1945 y consumada la derrota de Alemania, Heidegger es desplazado de su cargo docente en la universidad y aconsejado a

⁶³*Ibid.* p. 453-454

⁶⁴*Ibid.* p. 457

abstenerse de toda actividad pública. No obstante, la sentencia poco a poco se irá disolviendo en la medida en que Heidegger es convocado a participar en conferencias como la de Munich en 1950, en la sede de la academia de bellas artes, la conferencia se titulaba *La cosa*. Heidegger ya contaba para ese entonces con 65 años de edad.

El silencio levantado en torno al filósofo se derrumbó y Heidegger a partir de 1951 vuelve a enseñar en la Universidad de Friburgo como profesor jubilado. El aula magna en donde impartía sus clases, rebalsaba de gente que se agolpaba para escucharle.

Sus últimos años los pasará retirado desde 1971 al pequeño pabellón para invitados en su casa de Friburgo. Su muerte llegará al fin, la mañana del 26 de mayo de 1976. Para ese entonces Heidegger era consagrado ciudadano de honor en su ciudad natal de Messkirch, sus obras traducidas a todas las lenguas cultas y su relevancia como pensador era ya de reconocimiento global.

2.4. Su obra.

La obra de Heidegger es caracterizada por el mundo académico como compuesta por dos etapas fundamentales de su pensamiento separadas por una “vuelta” (*khere*) que anuncia su giro en la perspectiva. La primera centrada en un análisis existencial, tratará de develar las condiciones de posibilidad de la pregunta por el ser, momento primario hacia la ontología fundamental, y la segunda, abandonando el anclaje existencial, Heidegger orienta su pensamiento hacia el ser mismo, lo que lleva a denominar las etapas de su pensar como existencial (etapa que se caracteriza como el primer Heidegger) y ontológica (el segundo Heidegger). No obstante, las dos etapas de su pensar están intrínsecamente relacionadas por la pregunta que recorre toda la biografía intelectual de nuestro filósofo: la pregunta por el ser.

Vale decir, que la obra heideggeriana se compone de tratados, conferencias, opúsculos, cursos mecanografiados, diarios personales y cartas.

Los primeros escritos que se cuentan en orden temporal pertenecen a la época previa a *Ser y tiempo*, época en la que nuestro autor estaba dando sus primeros pasos como profesor universitario, todavía bajo las sombras de su maestro Husserl.

Heidegger se doctoró en 1913 con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo* y luego ingresó como docente de filosofía en Marburgo gracias a su escrito sobre *La doctrina de las categorías y significaciones de Juan Duns Scoto*. El texto sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* corresponde a la clase de habilitación que dio Martin Heidegger, el 27 de Julio de 1915, en la Facultad de

Filosofía de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Estos tres son recuperados hoy, como los primeros escritos del autor en clave temporal.

El curso publicado por primera vez en 1963 que lleva por título: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*⁶⁵ son las lecciones que Heidegger impartió en 1923 en la Universidad de Friburgo, y constituyen el origen de dos hitos de la filosofía del siglo XX: por un lado, presentan por primera vez el programa de la hermenéutica de la existencia que culminaría en *Ser y tiempo*; por otro, constituyen el germen de una fecunda línea de producción filosófica: la hermenéutica contemporánea. Es un texto, que, en el orden de producción temporal, precede, sin dudas, a la aparición de la obra principalísima del autor.

Sin embargo, la primera etapa del pensamiento de Martin Heidegger, cuya extensión estricta va desde 1927 a 1935 contiene cuatro textos fundamentales. Los escritos que componen la primera etapa del pensamiento del autor son: *Ser y Tiempo (1927)* en donde asume

“el ser con relación al tiempo, como propuesta de horizonte para formular la pregunta por el ser mismo, que afirma olvidada, reivindicando para el *Dasein*, considerado ya no como *animal rationale* sino como el ahí del ser, un pensar más originario.”⁶⁶

Dicha obra llega a nuestra lengua gracias a la primera traducción al español hecha por José Gaos en 1951 en México y más tarde, luego, por el chileno Jorge Eduardo Rivera en 1997. Estas configuran las dos traducciones de que disponemos en lengua hispana realizadas ambas en suelo latinoamericano. Los investigadores más profusos en el autor coinciden en que los primeros latinoamericanos en introducir a Heidegger en suelo americano, conocidos como los “embajadores del pensamiento alemán”, son, por un lado, el argentino Carlos Astrada, quien tomara clases con Heidegger en Alemania, y en México, el español exiliado en dicho país, José Gaos, discípulo del primer introductor de Heidegger en España, Xavier Zubiri. Gaos a su vez, es el primer traductor de la obra, cuya publicación efectuada bajo el título “*El Ser y El Tiempo*” se concreta para 1951 una vez que la Editorial Fondo de Cultura Económica y la Universidad Autónoma de México se pusieran de acuerdo en torno a los derechos de autor. Desde entonces, disponemos de la primera versión en castellano de la obra. La segunda traducción, publicada en 1997, se la debemos al chileno Jorge Eduardo Rivera Cruchaga bajo el

⁶⁵ Heidegger, M; *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Alianza. Madrid 2004.

⁶⁶ Picotti, D; *Heidegger, Una introducción, op. cit.*, p. 9.

título “*Ser y tiempo*”. Dicha traducción se justifica bajo la necesidad de revisar la primera traducción, y, en suma, de contribuir a allanar las dificultades de los lectores del Heidegger de Gaos. La re-traducción no garantiza mayor aproximación a la “verdad” de la obra, pero hasta el momento ambas obras, nos posibilitan el contacto con las ideas heideggerianas traducidas a nuestra lengua

El problema de la metafísica en Kant (1927), es una obra hermana de *Ser y tiempo*, en donde Heidegger relee la *Crítica de la razón pura*⁶⁷ de Kant en clave metafísica. Más allá de que Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento óptico y realiza una fundamentación de las ciencias positivas de la época, Heidegger entiende que la revolución copernicana no es otra cosa que el retrotraer la pregunta óptica hacia la pregunta ontológica, es decir, preguntarse por el ente en su ser, constituye el punto de ascenso hacia el acontecimiento fundamental que se dará en Heidegger. La pregunta por el ser.

Los dos opúsculos que le siguen a estos son *De la esencia del fundamento (1929)* en donde Heidegger se pregunta por uno de los modos de ser del *Dasein*, que es *ser-en-el-mundo* y la libertad del *Dasein*, para fundar al ente desde el abismo (Los sustantivos en alemán van con mayúsculas (*Abgrund*). El otro que le sigue se titula con la pregunta *¿Qué es la metafísica? (1929)*, y ahora la trascendencia del *Dasein* es pensada hacia la nada.

Toda la primera etapa gira en torno a la problemática abordada en *Ser y tiempo* con un enfoque netamente existencial, en donde lo que le está importando al autor, son las condiciones de posibilidad que el ser-ahí posee para realizar esa pregunta que Heidegger está buscando.

Para Dina Picotti, una de las investigadoras más profundas en el autor que estamos indagando, el segundo momento de su pensamiento comienza con *Acerca del evento, aportes a la filosofía (1936-38)*, una obra que se publica recién con posterioridad, pero donde la perspectiva del planteo heideggeriano se ha desplazado ahora, del ámbito entitativo al más originario del ser como acaecer, explicitado como “el otro comienzo del pensar”.⁶⁸ Para dicha comentadora, este texto constituye, quizás, la segunda gran obra del autor.⁶⁹

⁶⁷ Kant, I; *Crítica de la razón pura*. Editorial Losada. Buenos Aires 2003.

⁶⁸ Picotti, D; *Heidegger, Una introducción, op. cit.*, p. 9.

⁶⁹ Heidegger, M; *Aportes a la filosofía, acerca del evento*; Buenos Aires. Editorial Biblos. p. 4

Esto que sostenemos puede ir acompañado tranquilamente por la opinión de Colomer quien caracteriza a este período como aquel momento en el que Heidegger rompe con el silencio post rectorado, y comienza a expresarse a través de comentarios, opúsculos o esbozos generalmente de breve tamaño, en donde se manifiesta la preocupación decididamente ontológica mediante un lenguaje poético y meditativo.⁷⁰

Estos textos se presentan como aquellos vinculados al problema de la verdad como la *Doctrina de Platón acerca de la verdad (1947)* y *De la esencia de la verdad (1943)* esta última, una conferencia de 1930, que verá la luz pública tiempo después, pero que ya anuncia la vuelta. En el primero, Heidegger denuncia que Platón habría sometido la verdad al yugo de la idea y cuya labor habría desplazado la *alétheia* de los presocráticos, como auténtica desocultación del ente, por un concepto de verdad complementario y derivado que consiste en la rectitud del juicio. La determinación de la verdad como rectitud de la representación enunciativa determinará en adelante al pensar occidental. Desde que el ser se interpreta como idea (*εἶδος*), el pensamiento se expresará onto-teológicamente. En el segundo, Heidegger retomará el planteo de *Ser y tiempo*, destruyendo el concepto clásico de verdad, mostrando que lo que hace posible la rectitud del enunciado es el descubrimiento del ente en su ser, y por ende que la verdad predicativa u óptica se basa en una precedente, que es la verdad ante-predicativa u ontológica (lo que luego se denominará, y que además dedicaremos un capítulo específico dentro del presente escrito, como círculo de la precomprensión).

En el prólogo a la 5ta edición de *¿Qué es la metafísica?* titulado como *el retorno al fundamento de la metafísica* publicado hacia 1949, el filósofo prosigue con dicha problemática, en donde a partir del olvido del ser como destino, entenderá que la verdad del ser ha sido omitida en la historia de la metafísica, cuya extensión va desde Platón hasta Nietzsche y la tecnocracia contemporánea. Luego, para asomar hacia un nuevo camino en el pensar, frente al olvido del ser, Heidegger propone el recordar (*Andenken*) del ser, que no implica un retorno a los presocráticos (pensamiento pre-metafísico), sino que mediando la metafísica occidental (antigua-moderna), propugna un nuevo momento desde la aparición del ser como acaecer (pensar post-metafísico).

Decíamos previamente que uno de los primeros campos semánticos en donde se refugia el segundo Heidegger es en la reflexión sobre el arte y en la poesía. Efectivamente, dos conferencias de 1935/36 publicadas con posterioridad van a dar una

⁷⁰ Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, op. cit., p. 467.

mirada completamente nueva en torno a la esencia del arte y una aproximación cada vez más clara, de Heidegger, en torno al problema del ser y la verdad.

El primero, denominado como *El origen de la obra de arte (1950)* publicado recién, 15 años después de su confección, aparece en la compilación de conferencias que llevó por título *Caminos del bosque (Holzwege - 1950)*. En él, Heidegger se pregunta por la esencia del arte y plantea que, en su esencia, el arte es poesía, entendiendo a ésta no como un modo de hacer arte por medio del lenguaje, sino como poiesis (*ποίησις*), es decir, el modo de crear que engloba todas las formas del arte. Con el solo precedente de Hegel, quien sostuvo que la obra de arte era una de las manifestaciones de lo absoluto, Heidegger lo entenderá ahora, como instauración del ser y la verdad, aunque éste nunca se manifieste del todo, sustrayendo algo de su esencia. La misión del arte será, entonces, para nuestro pensador, la de mostrarnos lo que cada cosa es en función de un mundo humano, en el que encuentra su exacto significado y al que le aporta un complemento enriquecedor. La esencia del arte es la poesía, y la esencia de la poesía es la instauración de la verdad (fundar, comenzar, instaurar). El arte en efecto, es proyecto poético de la verdad, desvelamiento de lo que constituye el subsuelo histórico de un pueblo. Dicho texto será fundamental en nuestra demostración sobre el renovado concepto de verdad que el propio Heidegger nos revela por aquel entonces. El segundo texto vinculado al tema, lleva por título *Hölderlin y la esencia de la poesía (1937)*, nuestro autor plantea ahora, que, si la esencia del arte es la poesía en el sentido de lo que entendía por poesía en el escrito anterior, aquí dirá Heidegger, que la esencia del lenguaje es poética, es decir, que es la poesía la que hace posible al lenguaje y no a la inversa. La poesía es el lenguaje originario de un pueblo histórico, y ésta posee una doble vinculación, con los dioses y con el pueblo, y en ese “entre” que es la poesía, se decide quién es el hombre, y dónde se asienta su existencia. Cierra Heidegger sus postulados con una cita de Hölderlin en la que se lee: “poéticamente habita el hombre en este mundo”⁷¹. Escritos posteriores como *¿Para qué poetas? (1950)* y *Hebel, el amigo del hogar (1957)* continúan con esta reflexión en torno al arte y la poesía y su misión fundacional y liberadora en la época de la técnica y el nihilismo realizado. *Carta sobre el humanismo (1946)*, y *De camino al lenguaje (1959)*, son, quizás, los textos en donde aparecen enfáticamente una reflexión sobre la problemática del lenguaje. En el primero, fruto de una discusión antropológica en torno al concepto de “humanismo”, Heidegger planteará que el hombre se define por su relación con el ser, y que ésta se da en el pensamiento

⁷¹*Ibid.* p. 612

como en el lenguaje. El lenguaje es la casa del ser y en su morada habita el hombre. Pensadores y poetas son los centinelas de esa morada. El lenguaje, como el mundo, no es ningún objeto en sí mismo, sino el horizonte abierto en el que ha de entrar todo lo que deviene para nosotros objeto de pensamiento. Como un ente que piensa habita el hombre en el lenguaje.⁷²En el segundo texto, Heidegger ahora planteará que, si el lenguaje es lo que hace posible el mundo, lo que hace posible al lenguaje es el acontecimiento del ser. El hombre es el avistado en medio del acontecer del ser; para poder hablar, el hombre ha de escuchar antes el decir originario. El lenguaje entonces, es un “dejarse-decir”. El modo más auténtico de hablar humano es el “silencio”. El lenguaje habla, no el hombre. El hombre solo habla en la medida en que responde al lenguaje. Esta correspondencia es la manera esencial según la cual el hombre pertenece al desvelamiento del ser.⁷³

En los *Artículos y conferencias (1954)* aparecen compiladas breves reflexiones de Heidegger en torno al fenómeno de la ciencia y la técnica en el mundo contemporáneo. Entenderá, nuestro autor, que en él se expresa la realización última de la metafísica occidental y el advenimiento del nihilismo como horizonte valorativo.

En la conferencia titulada *Tiempo y ser (1962)*, publicada dentro de la compilación de artículos y conferencias tardías del autor titulado *Sobre el asunto del pensamiento (1969)*, Heidegger retoma una problemática pendiente en *Ser y tiempo*, y abordará a ambos conceptos, ahora, desde lo que el autor denomina como “el acontecimiento” (*das Ereignis*). tiempo y ser solo se dan en el seno del acontecimiento. En este texto de la vejez del propio autor, Heidegger busca dar más precisiones en torno al problema del ser, problema que lo ha tenido en vilo durante toda su vida intelectual, aunque, sin embargo, “al englobar el ser en el acontecimiento, lejos de disminuir el misterio del ser, lo ha agrandado”⁷⁴.

“El pensamiento del segundo Heidegger es una interrumpida meditación sobre el ser. La esencia de la *vuelta* consiste en un volver sobre lo mismo, el tema del ser, pero desde un talante nuevo que pretende dejar atrás lo que había todavía de antropocentrismo y subjetivismo en las primeras obras, para establecer decididamente la primacía del ser sobre el ente y, muy particularmente, sobre el ente humano”⁷⁵.

⁷²*Ibid.* p. 593-97

⁷³*Ibid.* p. 598-99

⁷⁴*Ibid.* p. 641

⁷⁵*Ibid.* p. 558

2.5. Los textos consultados para la tesis

Dentro del marco que se ha expuesto en el apartado anterior, el presente escrito abordará exhaustivamente dos textos del autor en cuestión. Por un lado, *Ser y tiempo*, la obra principalísima de Heidegger, será trabajada, a partir de la traducción de José Gaos, en lo que concierne a su *primera sección*, cuya extensión abarca los primeros 44 párrafos del texto. Dentro de la misma, los párrafos que van desde el número §§ 1-8 serán de gran interés para la recuperación de la pregunta por el ser (capítulo 3). Los párrafos §§ 31-33 serán centrales para la explicitación del círculo de la precomprensión (capítulo 4), y el párrafo § 44 nodal para la definición de un nuevo y renovado concepto de verdad (capítulo 5 y 6). Para el capítulo sexto, además, referente al arte como una de las manifestaciones de la verdad, en Heidegger, la obra a trabajar será la famosa conferencia del autor, compilada y publicada en 1952 dentro de los escritos que conforman *Caminos del bosque*, y que lleva por título *El origen de la obra de arte*. La interpretación que se desprende de dicha conferencia, significará dentro de la presente tesis, un ejemplo concreto de la verdad como desocultación.

2.6. Recapitulación

De esta forma cerramos la presentación biográfica y el recorrido breve que hemos hecho de la obra heideggeriana, desde sus primeros escritos hasta los años de la vejez, sin pasar por alto, los textos fuentes, sobre los que versará la presente exégesis.

Sin lugar a dudas, un pensador, que atravesado por la tradición y condicionado por la época que le toca vivir y de la cual no se puede despegar nunca, sin embargo, resignifica esa proveniencia y produce significados nuevos que impactan fuertemente en su contexto y en la historia futura de occidente. La *khere* no expresa más que esa agudización que el propio pensador iba transitando en ese giro ya indetenible que el propio Heidegger dio en su relación con la tradición occidental. Una nueva visión del ser emana de su obra y un nuevo concepto de verdad que todavía estamos tratando de comprender y aplicarlo en nuestras vidas.

Capítulo 3:

La pregunta por el ser

3.1. Presentación. 3.2. El contexto histórico-filosófico de la obra. 3.3. Estructura del texto y plan del tratado. 3.4. El problema de ser y tiempo. 3.5. Recapitulación.

3.1 Presentación

El presente capítulo nos introduce en la problemática central de *Ser y tiempo*: la pregunta por el sentido del ser, reiterada desde el horizonte de la temporalidad. En efecto, el recorrido que irá haciendo el apartado, conducirá al lector al contexto histórico-filosófico en el que se inscribe la obra principal de Heidegger, la estructura y el plan original del tratado, y la explicación del tema central y recurrente de todo su pensar: La cuestión del ser. Para ello, se puso especial énfasis en la lectura de la introducción de *Ser y tiempo* en sus primeros ocho párrafos, que nos han ayudado en el abordaje de la problemática nodal y sus principales argumentos. Así como también nos hemos apoyado en comentaristas tales como Vattimo en su *Introducción a Heidegger*⁷⁶, José Gaos en su *Introducción a Ser y el tiempo de Martín Heidegger*⁷⁷, en Carpio, sobre todo en su capítulo XIV de *Principios de filosofía*⁷⁸, dedicado a Heidegger, y en Gádamer en *Los caminos de Heidegger*⁷⁹ para la presentación contextual y sintética de la obra.

3.2. El contexto histórico-filosófico de la Obra.

El contexto histórico en el que se inscribe la obra principal de nuestro autor es un contexto de crisis. Efectivamente, los comienzos del siglo XX marcan una sucesión de acontecimientos históricos que producen una fractura irreversible para la Europa moderna. Las dos guerras mundiales, la revolución bolchevique en Rusia, movimientos de descolonización en el Tercer mundo, marcan, entre otros hechos ocurridos, un declive de la hegemonía europea en el hemisferio. Sumado a lo anterior, la desacralización que empieza a sufrir el saber científico y el derrumbe de la moral occidental, se presentan como elementos primordiales en el orden de lo simbólico. En

⁷⁶ Vattimo, G; *Introducción a Heidegger*, op. cit.

⁷⁷ Gaos, J; *Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger*, op. cit.

⁷⁸ Carpio, A; *Principios de filosofía*, op. cit.

⁷⁹ Gádamer, H; *Los caminos de Heidegger*, op. cit.

ese contexto, en 1927 aparece *Ser y Tiempo*. Una obra que se hace eco de los acontecimientos mencionados y que plantea el desafío de pensarlo todo desde otro lugar, completamente distinto al que históricamente venía pensando la tradición occidental: Se hablaba algo así, como de una destrucción de la historia de la ontología y del otro comienzo del pensar. Veremos más adelante, que quiso decir Heidegger con ello.

Desde un contexto histórico-filosófico, algunos historiadores de las ideas ubican los comienzos de la contemporaneidad hasta fines de siglo XIX o incluso un poco antes, pero es una discusión sobre la cual no nos vamos a explayar aquí. En lo que sí hay consenso es que Heidegger es un filósofo contemporáneo y que el siglo XX, es eminentemente el siglo de su filosofía y del pensamiento contemporáneo propiamente dicho. Las principales corrientes filosóficas, aún vigentes en nuestros centros de pensamiento, se originan y se desarrollan en este período de la historia.

Haciendo un breve recorrido por el mapa de la Europa de principios de siglo vemos como en el mundo de habla inglesa (con la excepción de Viena) se desarrolla el movimiento de filosofía analítica a partir de los escritos de Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, quienes pondrán el acento en la reflexión sobre el lenguaje a partir de los avances de la lógica matemática de Gottlob Frege. Por el lado de lo que se denominó después como filosofía continental encontramos un abanico mayor de corrientes filosóficas en sus diferentes lugares de foco. El estructuralismo encontrará en la cultura francesa un gran desarrollo durante la primera mitad de siglo, asentado fundamentalmente en las obras del suizo Ferdinand de Saussure, y luego del antropólogo Claude Levi-Strauss. En Alemania, el instituto de investigación social de Frankfurt era el epicentro de una re-significación del enfoque hegeliano-marxista desde diversas perspectivas epistémicas, fundando lo que se denominó como teoría crítica. A su vez, en Friburgo tenía su lugar de gestación la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, un intento por convertir la filosofía en una ciencia estricta capaz de llegar al conocimiento de las esencias, o como bien sostenía dicho autor, tratar de acceder a “las cosas mismas”. En ese escenario irrumpe *Ser y tiempo*.

Un escenario de entreguerras, que para algunos⁸⁰ se presentó como una época de extraordinaria fecundidad espiritual. Las clases electrizantes del joven profesor Heidegger en Marburgo, una obra que aparecía encriptada a los ojos de la tradición y la aventura ontológica en la que nuestro filósofo nos sumerge, configuraron sin lugar a

⁸⁰*Ibid.* p. 98

dudas, una discontinuidad con el pasado y una apertura del pensar filosófico en el que todavía nos sentimos inmersos.

3.3. Estructura del texto y plan del tratado

Ser y tiempo (Sein und Zeit) vio la luz en la primavera del año 1927 a través de su publicación en el *Anuario de Filosofía e Investigación fenomenológica*, Vol. VIII, dirigido por Edmund Husserl, y al mismo tiempo como separata del mismo.

En el § 8 del texto, Heidegger nos devela, en forma sintética el plan originario y la estructura del tratado en cuestión. Es importante comentarlo y ampliarlo a los ojos del lector para entender, ahora, el mapa conceptual y los propósitos teóricos en los que se inscribe nuestra indagación peculiar. En efecto, el concepto de verdad que buscamos en Heidegger se inserta en una obra que persigue como objetivo general el desarrollo de la pregunta que interroga por el sentido del ser desde el horizonte trascendental del tiempo. Dicha pregunta, dice Heidegger, “se bifurca en dos grandes problemas; a ellos responde la articulación del tratado en dos partes”⁸¹: La primera de ellas, se propone una exégesis del ser-ahí en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta primera parte, a su vez, se subdivide en tres secciones, cuyos títulos expresan: 1. El análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí; 2. El ser-ahí y la temporalidad. 3. El tiempo y el ser.

La segunda parte del tratado, se abocaría a “grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad”⁸². Esta segunda parte, también se subdividiría en tres secciones, cuyos títulos indicarían: 1. La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación de los problemas de la temporalidad. 2. El fundamento ontológico del “*cógitio sum*” de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la “*res cogitans*”. 3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.

Lo primero que debe aclararse al respecto, es que del plan original solo fueron publicadas las primeras dos secciones de la primera parte de la obra. Es decir, solo vieron la luz, las secciones del primer apartado de *Ser y tiempo* que se abocaban, la primera al análisis preparatorio del ser-ahí, y la segunda en torno al ser-ahí y la

⁸¹ Heidegger, M; *Ser y tiempo; op. cit.*, p. 50

⁸² *Ibid.* p. 50

temporalidad. La tercera sección de este primer apartado, junto a las otras tres que integraban la segunda parte de la obra quedaron sin publicar, en términos de Heidegger “por insuficiencia del lenguaje, todavía condicionado por la metafísica”⁸³. Lo cierto es que los temas prometidos en la parte no publicada de la obra reaparecerían trabajados en forma de conferencias, cursos, carta u opúsculos que pertenecen ya a la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, dominada ésta por un lenguaje poético y una decisiva búsqueda de superación de la metafísica. De esta forma vemos cómo ese proyecto inicial de *Ser y tiempo*, más que un tratado, le llevó a nuestro pensador una vida entera poder desarrollarlo.

Sin embargo, nos concentraremos ahora en la parte que sí fue publicada en 1927 e iremos delimitando con mayor atención la zona conceptual heideggeriana que estamos persiguiendo. Se dijo ya, que del plan original de *Ser y tiempo* solo fueron publicadas las dos primeras secciones. En efecto, la parte de la obra publicada va precedida por un epígrafe cuyo contenido es una cita del *Sofista* de Platón en la que el filósofo griego plantea la perplejidad en la que caemos al preguntarnos por el significado de la palabra “ente”. Del mismo modo nos encontramos hoy, dice Heidegger, cuando nos preguntamos por el sentido del término “ser”. Es por ello que, el desarrollo de la pregunta que vuelva a interrogar por el ser, pero ahora desde el prisma del tiempo, único horizonte posible para toda comprensión del ser, se ha convertido, declara Heidegger, en la meta provisional del tratado.⁸⁴

Siguiendo con el tratado heideggeriano, las dos secciones publicadas van acompañadas también, de una introducción que lleva por título: “Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser”⁸⁵: Allí encontraremos los primeros ocho párrafos de la obra, en la que el autor expresa por un lado, los motivos por los cuales se vuelve pertinente realizar dicha pregunta, y por la otra, la necesidad de partir desde el ente que somos en cada caso nosotros mismos y a través del método fenomenológico en su sentido más originario.⁸⁶

Luego de ello, ahora sí se adentra Heidegger en la *primera sección*, conocida ésta como analítica existencial, en la cual nos detendremos. La nómina, en efecto, expresa

⁸³ Váttimo, G; *Introducción a Heidegger, op. cit.*, p. 59.

⁸⁴ Ctr: Heidegger, M; *Ser y tiempo, op cit.*, p. 10.

⁸⁵ *Ibid.* p. 11

⁸⁶ Retoma Heidegger la etimología de la palabra “fenomenología” cuya significación, dice, corresponde con “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo.” Fenomenología es, entonces, la investigación del ser de los entes. El fenómeno por excelencia, es aquel que se muestra por sí mismo. La fenomenología se revela como ontología, y ésta última, sólo será posible como fenomenología.

el contenido de la sección, ya que Heidegger había indicado que la pregunta por el ser se la íbamos a hacer al ente que somos en cada caso nosotros mismos, pero desde nuestra cotidianidad media, es decir, desde el sentido común de un ciudadano cualquiera. Por ello comienza nuestro pensador por lo que considera como ontología fundamental y preparatoria, ya que ésta se presenta como el paso previo para arribar a la ontología general. Esclarecer el ser del hombre nos conducirá al planteamiento correcto del ser en general, y en ese preguntar por la esencia del hombre, ésta se revela, dice Heidegger, como “existencia”. Pero existencia entendida como su etimología latina lo indica: *ec* (fuera) - *sistere* (estar-ser) La persona, lejos de ser una cosa, una sustancia o un objeto cerrado o definido, éste es una posibilidad abierta al mundo, un poder-ser siempre arrojado a su afuera. A esta esencia de lo humano, le da Heidegger, el nombre de *Dasein* (ser-ahí o existir). Es así, entonces que, en toda la primera sección, nuestro filósofo irá trabando analíticamente cada uno de los elementos que constituyen la existencialidad del *Dasein*, de allí su nombre “Analítica existencial”. A su vez, esas determinaciones ontológicas del ser del *Dasein*, las llamará Heidegger como *existenciales*, ya que, lo que aquí se revista, a diferencia de la analítica kantiana, (entendida ésta como una teoría de las categorías de la naturaleza)⁸⁷, tiene más que ver, con definir los conceptos fundamentales que estructuran la existencia del *Dasein*. Entendido éste como un ente esencialmente diferente al resto, la nomenclatura de “categorías” quedará reservada al ente que no somos nosotros mismos, y a las determinaciones del *Dasein*, de ahora en más, se le da el nombre de “*existenciales*”.

El primero de los existenciales y el más estructural de ellos es el de *ser-en-el-mundo*. Para explayar el contenido de esta estructura unitaria y triple, Heidegger despliega en los capítulos tres, cuatro y cinco, el desarrollo de los conceptos de “mundo”, de “quién es” ese que es en el mundo, y el “ser-en” como disposicionalidad fáctica en la que siempre se encuentra el *Dasein*. A su vez, ser-en-el-mundo como punto de arranque de la analítica existencial, significa una inversión radical del planteo moderno de origen cartesiano. Aquel pensamiento que ubicó al *ego cògito* dislocado del mundo (*res extensa*) como fundamento de todo lo real, sufre aquí una crítica letal. Para Heidegger, el hombre está lejos de ser el sujeto sin mundo que imaginó Descartes, ni el mundo un objeto autónomo el cual el sujeto debe conocer (realismo) o proyectar (idealismo). Para nuestro filósofo, *ser-en-el-mundo*

⁸⁷Ctr: Gaos, J; *Introducción al Ser y tiempo de Martín Heidegger*, op. cit., p. 24

expresa con mayor justeza y nitidez la condición de arrojo en la que se encuentra el ser humano en relación esencial con su mundo y su finitud temporal.

La *mundaneidad* del mundo entonces, será el primer elemento de esta estructura esencial del *Dasein* que tendrá que ser explicada. En primer lugar, dice Heidegger, “mundo” se descubre no como un ente opuesto al *Dasein*, sino como un carácter del *Dasein* mismo. El mundo es constitutivo de la existencia humana y constituye aquella estructura significativa en la que el ser humano siempre se halla inmerso y por el cual se orienta. El mundo es pensado ahora no como la suma de las cosas existentes, sino como su condición de posibilidad. *Ser-en-el-mundo*, significa para el ser humano, estar ya siempre poseídos o domiciliados dentro de un plexo referencial que nos acoge.

Heidegger se deslinda de la moderna definición de mundo heredada del cartesianismo, que lo entendió desde una comprensión del ser como *substancia*. En efecto, la característica esencial que el propio Descartes le asignaba al mundo externo era su extensión. Heidegger lo detalla citando al propio Descartes “La extensión, a saber, en longitud, latitud y profundidad es lo que constituye el verdadero *ser* de la sustancia corpórea que llamamos mundo.”⁸⁸

La pregunta por el “*quién*” es ese que es en el mundo, tema del capítulo cuatro, devela al ser humano en su cotidianidad media, como aquella existencia impropia arrojada y dominada por la publicidad del “uno” (*Das man*). En efecto, el mundo al que es arrojado y en el que vive el *Dasein* según su cotidianidad media es un mundo regido por la impersonalidad del “se”. Se piensa como “se” piensa, se goza cómo “se” goza y se sale del montón como “se” debe salir de él. La existencia del *Dasein* en la cotidianidad, sostiene Heidegger, es impropia e inauténtica en tanto se mantenga este bajo el yugo del tiempo “vulgar”.

El tercer elemento constitutivo del *ser en el mundo*, lo configura el “*ser-en*” de dicha estructura. Este ser-en no indica interioridad espacial, sino un absorberse del ser humano en su estructura referencial. El ahí del *ser en el mundo* se revela en Heidegger como disposicionalidad histórico-afectiva, como ese *factum* en el que siempre nos encontramos arrojados. La forma esencial de abrirnos al ser encuentra, de este modo en tres elementos nodales, como lo son el “encontrarse” en tanto temple anímico, el “comprender” y el “habla”. Desde la afectividad, la comprensibilidad y significatividad se abre el *Dasein* al ser. Este apartado, además, guarda especial interés para nuestra

⁸⁸ *Ibid*; p. 105.

investigación, y por ello se vuelven esenciales los § 31-32 en donde aparece el fenómeno de la comprensión mencionado previamente.

¿Qué es el comprender? El “comprender” es presentado en el tratado heideggeriano como el segundo de los *existenciaros* que constituyen el ahí del ser. A diferencia del *historicismo* que pensó el comprender como una forma posible del conocimiento entre otras, como el explicar, por ejemplo, éste es entendido aquí por Heidegger como un modo fundamental del ser del *Dasein*, en tanto contribuye a constituir el ser del ahí en general, dando inicio, a partir de esta idea, a lo que se conoce hoy como la dimensión ontológica de la hermenéutica⁸⁹.

En efecto, la comprensión se expresa como un estado de apertura preliminar. El comprender abre la significatividad del mundo. Como ya vimos anteriormente, el mundo no constituye un conjunto de objetos que les son dados al *Dasein*, sino que las cosas con las que nos enfrentamos ya se encuentran siempre provistas de significados y se manifiestan como cosas solo en la medida en la que estas se insertan en una totalidad de significado que el *Dasein* ya dispone. Con esto se vuelve evidente, la primacía de la que goza la comprensión primigenia que nos pre-para y pre-dispone frente a las cosas.

Esto naturalmente provoca irritación, ya que “la tradición filosófica buscó desde un principio su orientación primariamente en el “ver” como forma de acceso a los entes y al ser.” Sin embargo, aquí el *Dasein* lejos de expresarse como una *tabula rasa* o papel en blanco al que la experiencia lo va a llenar de contenido, se descubre aquí como un sujeto estructuralmente ya siempre dentro de un sentido previo en el que se comprende y por el cual se orienta. “La imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados no es ya algo negativo o limitante sino que constituye nuestra posibilidad misma de encontrar el mundo”⁹⁰

Efectivamente, el postulado heideggeriano de la comprensión coloca ahora a la relación cognoscitiva del sujeto-objeto propia de la modernidad dentro de la comprensión epocal del ser que lo acoge y que lo determina a éste en sus posibilidades siempre abiertas. El círculo de la precomprensión será vital para entender el nuevo concepto de verdad que se desprende del pensar heideggeriano.

⁸⁹ La ontologización de la hermenéutica es conocido en la historia de la hermenéutica filosófica, como aquel salto que dio la misma a partir de la obra de Heidegger, en donde deja de reducirse solo a un método cognitivo de las ciencias del espíritu y pasa a constituir la condición existencial y ontológica del hombre como ser en el mundo. Dicho concepto será desarrollado con mayor amplitud en el capítulo 4 del presente trabajo, cuyo título se expresa como: “El círculo de la precomprensión”.

⁹⁰ Váttimo, G; *Introducción a Heidegger, op. cit.*, p. 34

Luego de exponer las partes que componen el *ser-en-el-mundo*, aborda Heidegger en el último capítulo de la analítica, el sentido unitario de esta estructura. Este se revela como “*sorge*” (cuidado – cura - responsabilidad) ya que el sentimiento de angustia frente a la caída en la cotidiana publicidad de lo Uno, le revela al *Dasein* la posibilidad de abrirse hacia su más plena autenticidad.

No habrá que perder de vista, tampoco, lo que sucede en el último párrafo de la analítica, cuyo contenido, para algunos, marginal dentro de *Ser y tiempo*, constituye, para la presente investigación, el punto neurálgico ya que Heidegger despliega aquí, por primera vez, su nueva conceptualización en torno a la verdad. La destrucción ontológica como salida del previo comprender al ser como simple presencia nos coloca ahora frente a un nuevo modo de presentarse el ser y junto a éste de la verdad como tal.⁹¹ Ésta, lejos de encontrar su esencia en la adecuación entre la proposición y la cosa, se revela como un *existenciario* del *Dasein*. Dice Heidegger, “el *Dasein* es en la verdad.”⁹² Con esta oración comienza a desplegarse una nueva y radical conceptualización en torno a lo verdadero como tal. Tema vital de nuestra búsqueda, y en el que nos detendremos con atención en los capítulos cinco y seis dentro de la presente exposición.

La respuesta a la pregunta por el sentido de la “*sorge*” corresponde a la segunda sección. En efecto, luego de describir cómo aparece y se comporta el *Dasein* en su cotidianidad media, ahora pasa Heidegger a determinar el sentido de este ente que somos nosotros mismos. En esta *segunda sección*, entonces, nos encontramos, con los conceptos de “ser para la muerte” y “estado de resuelto”, “temporalidad e historicidad”, y el concepto “vulgar” de tiempo, como últimos temas propios de su abordaje.

El comienzo de la segunda parte de *Ser y tiempo* nos abre al modo auténtico de *Dasein*, y este se revela como *ser para la muerte*. En efecto, la muerte, no como hecho biológico sino como potencia irrebasable, como posibilidad de la imposibilidad, se muestra como aquella “voz de la conciencia” que sustrae al *Dasein* de sus distracciones y lo trae a su posibilidad más propia, a su “estado de resuelto”, que como situación límite alcanza el *Dasein* su poder ser propio y total en el más acá de esa frontera.

La “temporalidad” aparece como el concepto existencial de tiempo en Heidegger, cuyo propósito nos indica el sentido del *Dasein* y de la *sorge*. En efecto, *sorge* responde a un fundarse en la temporalidad, ya que la finitud propia del ente que es el *Dasein*,

⁹¹ La verdad, como tema central de la presente tesis, será desarrollada ampliamente en los capítulos 5 y 6 del presente escrito, cuyos títulos se expresan como “La *alétheia*” y “La obra de arte” respectivamente.

⁹² Heidegger, M; *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 241

único ente capaz de ser fundamento de sí mismo en tanto proyectarse, en tanto anticiparse a su propia muerte, es la que le otorga el sentido. La temporalidad que nace del ser relativo a la propia muerte, se convierte en fundamento y sentido del *Dasein*.

La “historicidad” también va a estar fundada en la temporalidad, dice Heidegger, ya que el pasado cobra relevancia siempre en función de un proyecto que lo incorpora o que se preocupa y selecciona al historiarse. Solo un ente que es esencialmente finitud, puede arrojarse retrospectivamente o proyectivamente sobre su *facticidad*.⁹³

Por último, el concepto de tiempo “vulgar”⁹⁴, que interpreta Heidegger al final de la segunda sección, remite a su tesis capital. En él encontrará nuestro pensador, la causa por la cual hemos confundido al ser con el ente. En efecto, el concepto de tiempo infinito, o tiempo como sucesión, es encubridor del “tiempo mundano”, de la “temporalidad”.⁹⁵ ¿Por qué se da este encubrimiento? Heidegger responde de modo categórico. La omisión es producto de la fuga del *Dasein* ante su propia muerte, y por ende a su posibilidad más auténtica. Apartar la vista de su finitud esencial, lo arroja al dominio del “Uno” impersonal, como un representarse del tiempo como sucesión infinita en la que nunca me hallo. El concepto vulgar de tiempo, se revela al final de *Ser y tiempo*, como el sumo encubridor de la temporalidad finita, que es en el fondo, el sentido del ser del *Dasein*.

3.4. El problema de *Ser y tiempo*

Dedicamos, por último, el presente apartado, ahora sí, al problema nodal de la obra presentada. Recordar su discrepancia con el enfoque del positivismo lógico será nuestro punto de partida. Y la necesidad de reiterar la pregunta por el ser desde el horizonte temporal nuestro arribo final.

⁹³ José Ferrater Mora aclara que la *facticidad* en Heidegger es uno de los constitutivos del *Dasein*, y éste consiste en su estar arrojado al mundo como hecho último. Ver: Ferrater Mora, J; *Diccionario de Filosofía*, op. cit.

⁹⁴ El concepto de “*tiempo vulgar*” remite a la significación del tiempo como serie lineal e infinita de “ahoras” predominante en Occidente desde la *Física* de Aristóteles. Frente a este concepto matematizante y espacializado de tiempo, Heidegger opondrá la *temporalidad originaria* como dimensión cualitativa del mismo en relación fundamental con la finitud del *Dasein*.

⁹⁵ *Temporalidad*, dijimos, remite a la nueva significación que da el propio Heidegger al concepto de tiempo. Éste marca la relación esencial entre el *Dasein* y su finitud como dimensión fundamental. Dicha temporalidad permanece oculta bajo el dominio del “tiempo vulgar”, del mismo modo, que se esconde la relación intrínseca entre ser y tiempo como horizonte de comprensión. La infinitud impropia del tiempo vulgar como sucesión de horas, aparece en Heidegger como un modo derivado de entender la temporalidad. Una huida o fuga del *Dasein* respecto de sí mismo, de su muerte, y de la posibilidad más propia de su existencia.

Se apuntó con Carnap⁹⁶ que las cuestiones metafísicas u ontológicas no configuraban problemas reales al pensamiento, sino más bien, éstos se presentaban como pseudoproblemas nacidos de la incomprensión lógica de nuestro lenguaje por parte de la tradición. Poner al “ser” como problema, significaba, para Carnap, un error en el uso de nuestro lenguaje, un desconocimiento de sintaxis lógica que nos llevó a sustancializar una cópula, otorgándole una entidad que ésta no posee. Entendiendo eso, lo que resta, para la senda segura del conocimiento humano, sería abandonar estos pseudo problemas y abocarse al esclarecimiento y fundamentación de las proposiciones que sí refieren demostrativamente al mundo. Estos son los enunciados de la ciencia positiva. Sin embargo, Heidegger insiste. Allí donde los positivistas ven un pseudo problema, un error lógico de nuestro lenguaje imperfecto, él ve un olvido milenar. Un destino de Occidente que es preciso revisar. Allí donde los positivistas ni siquiera ven un problema o una pregunta válida, Heidegger ve una pregunta trascendental. La única con la importancia radical y que merece por ello volverse a formular.

Ahora bien, dice Heidegger, lejos de ser un fantasma verbal o una obviedad comprensible de suyo, el ser es el concepto más incomprendido de todos los filósofos desde Platón para acá. Y del cual no tenemos todavía hoy una idea esclarecida al respecto. ¿O acaso tenemos en claro qué queremos decir con la palabra “ser”? ¿Qué significa que algo “sea”? Esta pregunta que ha mantenido en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, para enmudecer desde entonces, es necesario volver a replantearla. Disipar las confusiones en las que permanece el asunto y plantear con justeza su primacía como pregunta fundamental.

Con el nombre de “*diferencia ontológica*” se conoce hoy, al postulado heideggeriano que nos sacó de una confusión milenaria. En efecto, dice Heidegger “el ser de los entes no es él mismo un ente”.⁹⁷ El primer progreso que va a realizar la filosofía en este asunto es “no contar más cuentos”, en esto de remitir el origen de todo ente a otro ente primigenio o superior. El ser que funda al ente se diferencia de este, o él no es en sí mismo un ente, y por ello reclama para su mostración un léxico nuevo que pueda nombrarlo. Un lenguaje que no sea el de los entes, sino un repertorio distinto de conceptos que hablen del ser, o que al menos, permitan dirigir al pensamiento hacia lo que realmente debe ser pensado. Que lo hayamos olvidado, no obstante, no significa que no tengamos una idea más o menos vaga de lo que es el ser. Sin duda alguna, el ser

⁹⁶ Ver: Capítulo 1, “La tesis verificacionista en Carnap”.

⁹⁷ Heidegger, M; *Ser y tiempo*, op. cit., p. 15

es dado por supuesto en la cotidianidad de cada ciudadano medio como lo fue en todas las ontologías habidas hasta aquí, pero no como concepto disponible. Eso es precisamente lo que Heidegger está buscando con la obra. Responder a la pregunta por el ser, pero no para alcanzar una nueva fundamentación del ente, sino para poner en libertad el fondo abismal en el que descansa el mismo ente como tal.

La pregunta por el ser, goza a su vez, de una doble primacía frente al resto de las preguntas. La primera, dice Heidegger, es la primacía ontológica. Esto quiere decir, que su importancia radica en que todo discurso que hable sobre el ente, sobre “lo que es”, ya sea que se ocupe de una región o de la totalidad del ente, tiene por supuesto el concepto mismo de ser. Dentro de este discurso encontramos, claro, la ciencia positiva. La segunda prioridad, es la primacía óntica. Y ésta refiere a nosotros mismos, a nuestra propia condición humana. Nosotros siempre comprendemos al ser de una determinada manera, advenimos al mundo arrojados a una comprensión del ser que nos precede y según la cual nos orientamos. “La comprensión del ser comporta, de esta manera, como el fundamento del hombre mismo”⁹⁸ En el preguntar por el ser está en juego la esencia misma de lo que somos y el sentido de las cosas que nos rodean. Preguntar por el ser entonces, no significa otra cosa, que el implosionar aquella comprensión preontológica a la que fuimos destinados y dejar en libertad nuestra esencial finitud.

Por último, en el § 6 nos habla Heidegger de la “*destrucción ontológica*”. Empresa que acompaña constitutivamente el replanteo de su pregunta esencial. En efecto, como indica Jean Grondin:

“la tesis de *Ser y tiempo* es que la historia de la ontología (luego metafísica) ha comprendido calladamente el ser desde la presencia permanente, comprensión del ser que supone en sí misma una relación inauténtica del *Dasein* con la temporalidad”⁹⁹

¿Qué quiere decir esto? Que, aunque pensamos que el ser tenía como característica esencial la supratemporalidad, no hemos hecho otra cosa que pensarlo desde uno de los modos temporales posibles: el presente. Al ser lo comprendimos como presencia permanente y lo sacamos del devenir contingente de las cosas, asignándole un lugar más allá del tiempo físico. Sin embargo, la tradición no fue consciente del hilo conductor (temporal) que encauzaba tácitamente su comprensión del ser, esto es el tiempo. O,

⁹⁸ Carpio, A; *Principios de Filosofía, op.cit.*, p. 384

⁹⁹ Grondin, J; *Introducción a la metafísica*; Editorial Herder, Barcelona 2006. p. 324

mejor dicho, el horizonte de la temporalidad. ¿De dónde procede, entonces, el privilegio de la permanencia? La negativa, cierra Grondin, se debe a la negación histórica del tiempo que somos nosotros mismos. El miedo a la muerte y la huida de nuestra finitud esencial, nos condujo al olvido del ser y al dominio milenarista de la metafísica de la presencia.¹⁰⁰

3.5. Recapitulación.

El recorrido que hemos hecho en el presente capítulo nos condujo a desentrañar la pregunta nodal del pensamiento heideggeriano. En efecto, la pregunta por el ser, reiterada desde el horizonte de la temporalidad, se reveló como el objetivo genérico de la obra que contiene el nuevo y renovado concepto de verdad que estamos buscando.

Así fue como nos vimos en la necesidad de precisar, para mayor comprensión de nuestro tema, el contexto histórico y filosófico en el que aparece *Ser y tiempo* y las consecuencias simbólicas que este trajo aparejado en el campo del pensamiento en general. La estructura y plan de la obra tal como Heidegger la presenta en el § 8 de la obra, fue ampliada y comentada, ya en sus partes finalmente publicadas, como también aquellas partes que nunca llegaron a publicarse. En esa explicación se hizo hincapié en qué parte de la obra se centra nuestra presente investigación.

Por último, se abordó el problema del ser tal como es presentado por Heidegger en la introducción de la obra y sus derivas fundamentales. El problema del ser, a pesar del sinsentido al que remite según la visión positivista de Carnap, Heidegger le devuelve su primacía óntica y ontológica, y lo ubica como tema principalísimo del pensar. Poder visualizar la diferencia abismal entre el ser y el ente se convierte en el punto inicial y definitivo para la superación de la metafísica que *Ser y tiempo* estaba inaugurando.

¹⁰⁰ Ctr: *Ibid.* p. 316

Capítulo 4:

El Círculo de la precomprensión

4.1. Presentación. 4.2. La hermenéutica como método 4.2.1. Schleiermacher y Dilthey 4.2.2. El aporte de la fenomenología. 4.3. Heidegger 4.3.1. El giro ontológico de la hermenéutica 4.3.2. El estatuto de la proposición. 4.4. Recapitulación.

“A las significaciones les brotan palabras, lejos de que las cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones”

Martin Heidegger. *Ser y tiempo*.

4.1. Presentación

El presente capítulo tiene por objeto, el abordaje de un concepto heideggeriano, que será vital para la comprensión de su nueva y renovada concepción de verdad. En efecto, el Círculo de la precomprensión, como aquella estructura de sentido previa en la que todo ser humano se halla inmerso, es presentado aquí como el *a-priori* existencial que Heidegger reconoce en todo vínculo del ser humano con las cosas. Rescatado de las postrimerías de la hermenéutica, y en un punto crucial de la controversia con la fenomenología husserliana, el Círculo de la precomprensión, se convierte en una crítica letal que Heidegger arremete contra la modernidad en su pretensión de fundar al sujeto como soporte de toda objetividad y a la gnoseología como filosofía primera.

En ese sentido, el capítulo buscará desarrollar este concepto en perspectiva histórica, para develar en el contraste con los modernos, la novedad que trae la hermenéutica heideggeriana a comienzos del siglo XX. Bajo esa modalidad entonces, partiremos del romanticismo temprano de Friedrich Ast para visualizar las primeras formulaciones del círculo hermenéutico en la época moderna y comprender su desplazamiento provocado por el historicismo en su confrontación metodológica con las ciencias naturales. Del intento fallido de Dilthey pasaremos a reconocer el aporte fenomenológico de la *epojé* husserliana como condición de posibilidad para la universalización de la hermenéutica. Culminando así la exposición, con la formulación de la precomprensión heideggeriana y el reconocimiento del primado y la pertenencia del ser humano en relación al ser, como condición previa a toda relación cognitiva y predicativa entre el sujeto y el objeto.

Las referencias bibliográficas de las que nos hemos servido para el trabajo del mismo consisten en lo siguiente: Para la elaboración del decurso histórico y problemático que

representa la hermenéutica desde los orígenes de la modernidad, nos servimos de la *Introducción a la hermenéutica filosófica* de Jean Grondin¹⁰¹, del capítulo *Para una fenomenología hermenéutica* en Paul Ricœur¹⁰², y análisis específicos de Gádamer en torno al *Círculo de la comprensión*.¹⁰³ Por último, el apartado final, dedicado a Heidegger y su concepto de precomprensión, fue elaborado con el apoyo de los comentaristas mencionados previamente y la lectura exegética de los §§ 31-33 de *Ser y tiempo*, considerados como el núcleo exotérico de la hermenéutica en dicha obra.

4.2. La hermenéutica como método

El apartado pretende conducirnos en la identificación del paso que se produce con Heidegger, desde una hermenéutica metódica que tuvo lugar en el siglo XIX hacia la hermenéutica ontológica que se desplegará a partir de su obra en pleno siglo XX. Hablamos de ese modo, de una ontologización de la hermenéutica, en la que ésta se desplaza desde la discusión epistemológica entre ciencias naturales y ciencias humanas, hacia la precomprensión como presupuesto universal de toda experiencia humana.

El siglo XIX representa para la cultura occidental un período histórico que, en el campo del saber, se encuentra dominado por discusiones surcadas por la crítica kantiana, el auge del romanticismo y el positivismo triunfal, que, por aquel entonces, empieza a exportar su método hacia otros campos gnoseológicos.

En ese marco, la hermenéutica, lejos de cuestionar las bases ontológicas de la objetividad científicista, va a ser llamada a cubrir las necesidades epistémicas de las ciencias del espíritu, en resguardo de su autonomía cognitiva. En esa empresa, va a nacer lo que Ricœur llamó la “aporía desafortunada”¹⁰⁴ entre el comprender y el explicar, como métodos antitéticos de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Es así como las hermenéuticas regionales (exégesis bíblica y filología clásica) empiezan a confluir en un arte o método general de conocimiento con estatuto epistémico propio. Sin embargo, la universalidad metódica y científica del comprender no se postulará sin costo alguno. La circularidad del comprender se convertirá en el principal obstáculo a remover por el historicismo, y sus resultados negacionistas marcarán, de algún modo, su fracaso y el resurgir del círculo hermenéutico en el siglo XX, bajo el aporte sustancial de la fenomenología.

¹⁰¹ Grondin, J; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit.

¹⁰² Ricœur, P; *Para una fenomenología hermenéutica*, op. cit., pp. 39-94

¹⁰³ Gádamer, H; *Sobre el círculo de la comprensión*, op. cit., pp. 63-70

¹⁰⁴ Ricœur, P; *Para una fenomenología hermenéutica*, op. cit., p. 71

4.2.1. Schleiermacher y Dilthey

Los antecedentes remotos de la precomprensión hay que buscarlos en el romanticismo temprano. En efecto, en el filólogo alemán Friedrich Ast, discípulo de Schelling, encontramos las primeras formulaciones de lo que después se dará en llamar “círculo hermenéutico”. Ast parte de la idea de que “sin la unidad originaria de todo lo espiritual, cualquier comprensión sería imposible”¹⁰⁵. Agrega Ast que “la ley fundamental de todo entender y conocer consiste en encontrar lo singular en el espíritu del todo y el explicar a partir del todo lo singular”¹⁰⁶.

Sin embargo, la circularidad del comprender, se transformará en el principal problema de los hermeneutas del siglo XIX, que en la búsqueda irrenunciable de otorgar un estatuto epistémico a las ciencias del espíritu e igualarlas epistemológicamente con las ciencias naturales, se verán tentados a negar o aminorar la radical historicidad del comprender.

Friedrich Schleiermacher, discípulo de Ast, es el primero en esta línea que representa para la historia de la hermenéutica, “una caída superficial en lo metodológico”¹⁰⁷. Schleiermacher circunscribe la circularidad del comprender sobre dos vías. Por un lado, la vía objetiva, en la cual la totalidad en la que se inscribe un texto se define, más modestamente como el género literario al que éste pertenece. La segunda, la vía subjetiva o psicológica, es la que sostiene que el sentido del texto se despliega en función de la vida del autor. En el género literario (todo) y en la interioridad del autor (parte) habrá que reconstruir el sentido del texto. En la búsqueda por la universalización de la hermenéutica como “arte de comprender”, Schleiermacher restringe la circularidad del comprender, tal como había sido planteada su maestro Ast, y de ese modo poder conjurar su potencialidad arbitraria e inconmensurable. Hacerla posible, de ese modo, como forma de conocimiento objetivo.

Sin embargo, el que va a llevar este planteo hasta el extremo será el filósofo Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien, partiendo del desafío metodológico del historicismo, buscará constituirse en el metodólogo de las ciencias del espíritu.

En el contexto triunfal que significó para el positivismo los últimos dos tercios del siglo XIX, y contra la posibilidad de que el campo de saberes históricos sea absorbido por el método de las ciencias naturales o rechazado hacia al arte o la pura

¹⁰⁵ Grondin, J; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 105

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 106

¹⁰⁷ Gadamer, H; *Sobre el círculo de la comprensión*, op. cit., p. 64

narrativa, Dilthey emprende una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu colocando a la “comprensión” como el método distintivo de este campo cognitivo. Lejos de cuestionar las bases ontológicas de la objetividad moderna, Dilthey subordina la comprensión a la estructura epistemológica dominante. Su planteo, indicará a la psicología como ciencia fundamental para comprender al individuo, ya que “en última instancia, las relaciones mutuas, los sistemas culturales, la filosofía, el arte y la religión, se apoyan sobre esta base segura”¹⁰⁸. El giro crítico y metódico de la hermenéutica, propia de este siglo cientificista, ya no se pregunta por “lo que” dice el texto, sino por “quién” allí se expresa. La comprensión, recae ahora sobre la vida anímica o el contexto vital del autor como fundamento esencial para reconstruir el sentido. Sin embargo, el intento de Dilthey se queda en el plano programático. Sus últimos textos nos permiten intuir una tensión nunca superada. Esa búsqueda cientificista de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad del ser humano, terminó por convertir su proyecto metodológico en algo irrealizable.

4.2.2. El aporte fenomenológico

Sostiene Ricœur¹⁰⁹, que para que la precomprensión llegue a convertirse en presupuesto universal de toda experiencia humana, como aquel salto de la hermenéutica desde lo metodológico hacia lo ontológico, sólo fue posible gracias al aporte fenomenológico de la *epojé*. En efecto, la disolución del objeto como resultado de la reducción fenomenológica será el presupuesto del que parte la hermenéutica con Heidegger, llevándola ahora contra el sujeto mismo. Sujeto y objeto, ambos, quedan contenidos dentro de la precomprensión circular–epocal a la que pertenecen. Los argumentos que sostienen esta tesis son los siguientes:

En primer lugar, la pregunta por el sentido. La reducción fenomenológica invita a salirnos de la actitud naturalista en la cual estamos instalados corriente y cotidianamente, en la cual todas mis actitudes suponen al mundo como realidad incuestionable. Existe una fe en lo dado, una reducción del ente a lo empíricamente perceptible. Sin embargo, tal como lo había demostrado Descartes, a comienzos de la modernidad, los sentidos nos engañan y no podemos tomar la información que recibimos de ellos como certeza apodíctica. La fenomenología, entonces, exige un salto

¹⁰⁸ Ricœur, P; *Para una fenomenología hermenéutica*, op. cit., p. 78

¹⁰⁹ *Ibid.* pp. 54-55

hacia la evidencia indubitable desde donde fundar un saber sin supuestos, y para ello necesita poner al mundo entre paréntesis. Convertirlo en fenómeno, y disolver de este modo, lo real en “sentido”. Mundo, afirma Ricœur, se convierte con Husserl, en sentido del ente.¹¹⁰ Lo segundo, que evidencia este salto, es que la noción lógica de significado deriva de una noción más vasta de significado que se extiende tan lejos como la de intencionalidad.¹¹¹ Esta subordinación del significado a una noción universal de sentido (se habla de sentido de la percepción, en la imaginación, en la voluntad, etc.) permite la extrapolación del análisis hermenéutico a la experiencia humana en su totalidad. Lo tercero tiene que ver con el estatuto de la proposición¹¹² dentro de la comprensión fenomenológica. En ésta, el plano apofántico y predicativo del significado se presenta como un derivado del plano ante-predicativo o noemático. Y, por último, el parentesco ante-predicativo de la fenomenología es un símil de la hermenéutica. El retorno de la naturaleza objetivada y matematizada por la física al *Lebenswelt* como disolución del objeto en el sentido, será un puente fundamental para que la hermenéutica abandone las indagaciones sobre las intenciones psicológicas que se ocultan bajo el texto (Dilthey) y pase a ocuparse de la explicitación del ser en el mundo mostrado por el texto.

4.3. Heidegger

Los análisis destinados a la precomprensión en Heidegger, se presentan como una crítica al sujeto moderno en su pretensión de constituirse en sustrato y fundamento último de todo lo real. En ese sentido señalamos con Ricœur que para ir en contra de esta tendencia allanadora del sujeto “es necesario recuperar la condición de *habitante* de este mundo a partir de la cual hay situación, comprensión e interpretación.”¹¹³ En efecto, frente a esa visión sustancialista del sujeto y la primacía gnoseológica que cobró el pensar filosófico bajo la época moderna, Heidegger invierte la fórmula advirtiendo la importancia primigenia que posee la estructura ontológica previa frente a cada acto cognitivo y la esencial condición de arrojamiento y pertenencia en la que nos hallamos en relación con el ser y la época en que éste se manifiesta.

En segundo lugar, vale destacar la condición de derivabilidad en la que Heidegger ubica a la proposición, entendiendo a ésta como la articulación explicitadora

¹¹⁰ Ctr: *Ibid.* p. 65

¹¹¹ Ctr: *Ibid.* p. 56

¹¹² Este tema será ampliado y desarrollado en el último apartado del presente capítulo que lleva por título “El estatuto de la proposición”.

¹¹³ *Ibid.* p. 85

del comprender previo, que habitamos emocional y pre-discursivamente. Es así entonces, que los temas que nos ocuparán en este último apartado del capítulo se encargarán de la ontologización de la hermenéutica por un lado, y el estatuto de derivabilidad en el que cae la proposición bajo el análisis heideggeriano.

4.3.1. El giro ontológico de la hermenéutica

Por giro ontológico de la hermenéutica se comprende aquel movimiento que hace Heidegger, en el cual, lejos de prolongar la discusión epistemológica según como lo había comprendido Dilthey, este debate aparece ahora cuestionado desde sus bases ontológicas. Si con Schleiermacher y Dilthey, durante el siglo XIX la hermenéutica vivió un giro universalizable al rango de método de las ciencias del espíritu, ahora esta vuelve a girar, ya no hacia la psicología sino hacia la ontología previa que subyace al ente que conoce. La pregunta hermenéutica ya no recaerá en la estructura psíquica del autor para desentrañar el sentido del texto, sino en el mundo desplegado por el mismo. La discusión epistemológica, central en la modernidad, queda invertida por un interrogante que la precede: la pregunta por el sentido del ser. Mucho antes de que se dé la relación entre un sujeto y un objeto, el ser ya fue comprendido de un modo u otro. El *Dasein* no es el sujeto moderno, sino ese lugar en el que el ser se manifiesta, ya interpretado. Recordemos, con Carpio habíamos dicho que “la comprensión del ser era el fundamento del hombre”¹¹⁴. En su estructura está el hecho de ser una precomprensión ontológica. En Heidegger, entonces, se va a poner en juego esta relación del *Dasein* con el ser, abandonando la metodología de las ciencias de espíritu, ya que, para él, la hermenéutica metodológica constituye un sentido derivado de la misma¹¹⁵.

Otro de los elementos neurálgicos de este giro se expresa en relación al lugar en el que se aplica la comprensión. En efecto, “en Dilthey el problema de la comprensión estaba ligado al problema del otro, a la posibilidad de acceder por transferencia al psiquismo ajeno”¹¹⁶. En *Ser y tiempo*, en cambio, este sentido queda abandonado. Ya no es con otro que ha de buscarse el sentido, sino en la relación del ser con el mundo. La comprensión aparece en la relación con mi situación, con mi disposicionalidad, en mi posición respecto al ser. La reflexión no es ya sobre el ser-con otros, sino del ser-en-el-mundo porque en mi habitación existencial, en el plexo de significaciones en

¹¹⁴ Carpio, A; *Principios de filosofía, op. cit.* p., 384

¹¹⁵ Ctr: Ricœur, P; *Para una fenomenología hermenéutica, op. cit.*, p. 84

¹¹⁶ *Ibid.* p. 84

el que me hallo, es donde se encuentra el sentido oculto. En este aspecto decimos con Ricœurque:“La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo despsicologiza.”¹¹⁷

Es así como el Círculo hermenéutico cobra una nueva significación dentro de su pensamiento. Heidegger reconoce que la comprensión del texto, lejos de centrarse en la estructura psíquica del autor, está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. Este círculo, lejos de expresarse como un círculo vicioso que impide la objetividad del conocer, se presenta ahora como la única posibilidad de que la cosa se presente en su alteridad. Entrando en él de forma positiva y asumiendo las expectativas de sentido de las que partimos, solo así, la diferencia del texto se hará manifiesta. Estas son las razones por las que el círculo vicioso deviene en Heidegger en círculo virtuoso.

4.3.2. El estatuto de la proposición

En el desarrollo de la exposición de la precomprensión que hace Jean Grondin¹¹⁸ se pregunta sobre ese “antes de que” en el que estaría operando la comprensión previa. La respuesta a ese “antes de qué” de la precomprensión la encuentra en el título del § 34 *de Ser y tiempo*: “La proposición como modalidad derivada de la interpretación”. Allí Heidegger indica que hablar sobre la estructura previa en la que el *Dasein* se halla inmerso, significa que la existencia humana se caracteriza por su peculiar modo de estar interpretada, y que esta condición es anterior a cualquier enunciado. Dicho más claramente, es esencialmente pre-discursiva. La hermenéutica heideggeriana entonces, pretende ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición.¹¹⁹ En este sentido lo define Heidegger al comprender cotidiano no expresado, bajo la distinción entre el “cómo hermenéutico” y el “cómo apofántico”¹²⁰. Esta estructura del cómo hermenéutico es esencialmente prelingüística. Primero es necesario *encontrarse* emocionalmente de una manera en el mundo. Luego el *comprender*, que aún no es un hecho del lenguaje, y que nos orienta pre-discursivamente en la situación en la que estamos arrojados. Y, por último, luego de la tríada situación-comprensión-interpretación, llega el *discurso*. El lenguaje como articulación

¹¹⁷ *Ibid.* p. 85

¹¹⁸ Grondin, J; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 139

¹¹⁹ Ctr: *Ibid.* p. 140

¹²⁰ Ctr: Heidegger, M; *Ser y tiempo*, op cit., pp. 177-1778

de la explicitación en enunciados. Este es el lugar secundario que goza la proposición en el pensar heideggeriano.

Sin embargo, esto no significa ni desplazamiento, ni desvalorización del lenguaje, sino que Heidegger insiste en ello para que se ponga la escucha en cómo, a través de cada palabra expresada, la preocupación del *Dasein* también se da a entender. Su anticipación cuidadora, su voz de la conciencia, su temporalidad auténtica, se expresa en ella no siempre bajo la palabra escrita. Heidegger entiende que la proposición cosifica la experiencia originaria con el mundo y por ello cree en la necesidad de “advertir que la tendencia a concebir la proposición como simple aseveración sobre lo dado y contrastable, omite el arraigo del lenguaje en la estructura cuidadora del *Dasein*.”¹²¹ En definitiva, postular a la proposición como derivado lejano del comprender, no busca otra cosa, que mostrarla como explicitación de un significado ya comprendido, y que frente a la relación discursiva entre el sujeto y el objeto, ésta los anticipa ya, como una precomprensión ontológica, según se ha demostrado.

La contraposición que ejemplificamos en la introducción entre la frase heideggeriana de la obra de arte, y la desestimación que hacía de ésta el análisis lógico de Carnap, ahora se muestra invertida según el orden de prioridades. En efecto, si la precomprensión constituye el presupuesto universal de toda experiencia humana con el mundo, el enunciado protocolar entonces, lejos de representar el fundamento último y sólido del discurso verdadero, se revela ahora, como un derivado explicitador del lenguaje poético, que desoculta, muchos antes que la ciencia positiva, el ser de lo ente en una época determinada.

4.4. Recapitulación

El capítulo versó sobre el Círculo de la precomprensión esbozado en el pensar heideggeriano de *Ser y tiempo*. Para su exposición se eligió una narrativa histórica en la cual se pudo advertir las primeras enunciaciones del círculo hermenéutico en el filólogo alemán Friedrich Ast y la negación problemática en la que sucumbió una vez que la hermenéutica se empeñase en constituirse en método general de las ciencias del espíritu a raíz de su afrenta con las ciencias naturales.

En esa línea, el aporte de la *epojé* fenomenológica planteada por Husserl, en esto de poner al mundo entre paréntesis y visibilizarlo como “sentido” proyectado por el sujeto intencional, le permite a Heidegger volver esa disolución objetual sobre el sujeto

¹²¹ Ctr: Grondin, J; *Introducción a la hermenéutica filosófica, op. cit.*, p. 150

mismo. En esa empresa el sentido entendido como comprensión preontológica se revela como antecesor previo tanto del sujeto como del objeto, y la hermenéutica descubre con Heidegger, la condición lingüística de todo lo real, pudiendo extender, ahora, su interrogante por el *sentido* hacia el ser mismo. En ese planteo la precomprensión se mostró como la condición de *pertenencia* esencial del ser humano en relación con su mundo, y a la proposición como un derivado explicitador de este círculo temprano.

Capítulo 5

“Alétheia”

1. Presentación. 2. Una breve historia de la verdad. 3. Criterios y concepciones de verdad. 4. Heidegger. 5. Recapitulación

1. Presentación

El presente capítulo trata sobre la verdad. La verdad en la concepción filosófica de Martin Heidegger y la formulación que ésta alcanza en la primera sección de *Ser y tiempo*. El título bajo el término griego *αλήθεια*, intenta expresar esa nueva significación que cobrará la verdad a partir de la irrupción heideggeriana. En efecto, el privativo *a-* que precede a *leteia* (olvido, ocultamiento) nos indica esta nueva forma de entender la verdad original y primigenia como *desocultación* del ente en su ser. Antes de que la proposición apofántica patentice el ente en su identidad, el horizonte de la precomprensión, el “estado de abierto” del *Dasein* y las cosas que lo rodean, ya se encuentra supuesto. Es por ello, que el capítulo invita al lector a reconocer la novedad histórica de este nuevo concepto de verdad, mostrando, a su vez, la radicalidad ontológica que posee el mismo por fuera de todo debate entre criterios adecuativos, y a la revisión secuencial del argumento heideggeriano en torno al mismo en el § 44 de su obra fundamental.

Para ese recorrido se han trabajado los siguientes textos. La breve historia de la verdad ha seguido el planteo que hace José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*¹²². Para la distinción analítica entre criterios y conceptos de verdad nos hemos apoyado en el trabajo de Luis Villoro en torno a la *Verdad*¹²³, Y para el despliegue conceptual heideggeriano en torno a la misma, se ha seguido el argumento de Heidegger en el § 44 de *Ser y tiempo*¹²⁴.

2. Una breve historia de la verdad

El vocablo verdad es usado en dos sentidos diferentes. Este puede significar un atributo de una proposición, y con ello decimos que un enunciado es falso o verdadero. O bien puede usarse para referirse al ser o la realidad, en un sentido meramente

¹²² Ferrater Mora, J; *Diccionario de filosofía*, op. cit., pp. 884-892

¹²³ Villoro, L; *Verdad*, op. cit., pp. 213-232

¹²⁴ Heidegger, M; *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 233-252

ontológico, y en ese aspecto nos referimos a lo real en oposición a lo aparente o ilusorio.¹²⁵ Sin embargo, no siempre es fácil distinguir entre estos dos sentidos, aunque sí se torna mucho más visible cuando uno sobresale sobre el otro, dentro de un determinado período histórico.

Si nos remontamos a la Antigua Grecia de los presocráticos (Siglo VI a.C.), vemos que para éstos la verdad coincidía con la realidad, y ésta a su vez, era entendida como permanencia. Es decir, que lo permanente, aquello que escapa al devenir temporal y al cambio, era considerado como lo verdadero, siempre idéntico a sí mismo. Como esta realidad solo era accesible al intelecto y no a los sentidos, el *logos* se convirtió desde entonces en el modo predilecto de acceder a la misma.

Pero ese sentido griego del término verdad no es el único que heredamos por medio de la tradición occidental. En efecto, para el hebreo¹²⁶, la verdad (*emunah*) es primariamente la seguridad, confianza o fidelidad a la promesa divina. “Verdadero es lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es el único verdadero”¹²⁷. Lejos de mostrarse como una concepción estática, para la tradición bíblica la verdad tiene que ver con la voluntad fiel a la promesa, con el sostenimiento afectivo-existencial en lo advenidero. La mentira, por el contrario, significa para el hebreo decepción. Tenemos así, en nuestras bases occidentales del término verdad, por un lado, lo que para los griegos era la *alétheia* o desocultamiento del ser del ente, y por otro, la verdad como *emunah* en la tradición bíblica, entendida como “lo que habrá de cumplirse”.

Sin embargo, ya desde los tiempos de Platón, y sobre todo desde Aristóteles, la verdad empieza a entenderse, ya no con relación al ser, sino como propiedad de ciertos enunciados. En su *Metafísica* encontramos la definición más célebre en torno a la verdad: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero”¹²⁸. De esa forma, Aristóteles expresó lo que luego pasará a llamarse verdad lógica o bien verdad semántica. La verdad supone su lugar dentro del juicio y a su vez se expresa bajo una relación de identidad entre el enunciado y la cosa referida, cuyo vínculo verídico se denominó correspondencia, *adaequatio*, *convenientia*, *ομοίωσις*, etc.

¹²⁵ Se sigue en desarrollo histórico del concepto de verdad, el apartado que le dedica José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía, op. cit.*, pp. 884-891.

¹²⁶ Este dato que hace notar Ferrater Mora, siguiendo a Zubiri y a Ortega y Gasset, se vuelve fundamental para entender las relaciones que la verdad posee con la dimensión afectiva y existencial en nuestra cultura, que desbordan los límites de la lógica.

¹²⁷ *Ibid.* p. 884

¹²⁸ Aristóteles; *Metafísica, op cit.*, p. 171

La escolástica medieval entendió a la verdad o *verum*, por su parte, como propiedad trascendental del ente. La verdad trascendental es definida como *convenientia* del ente con la mente. Casi todos los escolásticos, siguiendo en esto a San Agustín, han mantenido que solo hay verdades porque hay una fuente de toda verdad, un fundamento último que es Dios (a menudo llamado “la verdad”). Esta concepción escolástica de la verdad suele estar representada bajo la fórmula: *adaequatio rei et intellectus*, la adecuación entre la cosa y el intelecto.

La época moderna trae algunas novedades al respecto, aunque la estructura adecuada de la misma, no se modifica en su esencia. En este sentido, el idealismo plantea que lo real se reduce al pensamiento del sujeto, y toda verdad, por consiguiente, tendrá que fundarse en las leyes del *cógitio*. La emergencia de los descubrimientos empíricos de la ciencia de la naturaleza reclamó al pensamiento una resolución entre las verdades lógico-rationales y las verdades de hecho de la física moderna. La tarea de conjugar esa dualidad será labor de Immanuel Kant y su filosofía trascendental. En efecto, dirá Kant que el conocimiento verdadero es un constructo de intuiciones empíricas percibidas por la sensibilidad del sujeto y ordenado luego por las categorías del entendimiento, como coincidencia entre el intelecto y el ser-conocido. La verdad es siempre verdad fenoménica en Kant, ya que la cosa en sí, queda fuera del alcance de la cognitividad humana.

La época contemporánea, en cambio, se presenta a sí misma ya como una tensión entre diversas formas de entender lo verdadero. Por un lado, encontramos posturas actualizadas o resistentes de la concepción adecuada, frente a otras posturas que se presentan, como una reducción de ésta a un segundo plano (Heidegger), o bien como su disolución definitiva en el caso del nihilismo (Nietzsche). La tradición analítica, en sus autores clásicos reitera la *adaequatio* bajo el principio de verificación. Tal como fuera expuesto en el capítulo uno del presente escrito,¹²⁹ verdaderas sólo son aquellas proposiciones que demuestren su procedencia empírico-observacional. El caso de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, es similar en su intención de fundar la certeza apodíctica en la evidencia de la cosa frente al ego puro. Por el lado del nihilismo de Friedrich Nietzsche, al igual que el pragmatismo de William James, la verdad es entendida como una ilusión necesaria para la supervivencia, o algo inexistente que toma el lugar de la verdad por sus beneficios prácticos en la vida social. La verdad aquí abandona su propiedad adecuada y disuelve toda capacidad referencial del

¹²⁹ Ver: capítulo 1: “la tesis verificacionista de Carnap.”

lenguaje sobre el mundo. Por último, el aporte heideggeriano, sobre el cual nos extenderemos en el presente trabajo. Heidegger ubica la *adaequatio* en un lugar derivado o secundario en relación a la verdad primigenia. Para que haya correspondencia entre el enunciado y la cosa, dice Heidegger, primero debe abrirse una zona de identidad en la que el encuentro entre ambos sea posible bajo criterios establecidos. En segundo lugar, la verdad es, en su sentido más original, un existencial del *Dasein*, es decir, una determinación apriorística del ser del hombre, ya que éste siempre es *en* la verdad. El plexo referencial en el que nos hallamos inmersos, la precomprensión que nos acoge y por la cual nos orientamos, constituye, en esencia, esa verdad primigenia y pre-discursiva que necesitamos suponer.

3. Criterios y concepciones de verdad

Del filósofo mexicano Luis Villoro¹³⁰ tomamos la importancia que significa esclarecer para la presente exposición, la distinción entre criterios y conceptos de verdad. En efecto, la pura definición de verdad no dice nada acerca de “cómo” saber si algo es verdadero o no. En este sentido, se entiende por *criterio de verdad* aquello que justifica el paso de la mera pretensión de verdad a su aseveración, a su existencia efectiva. El criterio de verdad, entonces, no debe confundirse con la concepción misma de lo verdadero como tal. Como pudimos ver en la síntesis histórica que hemos realizado en torno a la verdad en occidente, vemos que la concepción de ésta que dominó su significación casi de manera incólume hasta las postrimerías del siglo XIX fue la verdad como *adaequatio*. Sin embargo, para que esta estructura adecuada se realice de forma efectiva, no siempre reclama para sí las mismas garantías, sino que las vías y los criterios de correspondencia varían al interior de dicha concepción según la época histórica en la que se presente.

Por ejemplo, no reclama para sí, los mismos criterios de correspondencia, la *adaequatio* dentro del realismo metafísico de los antiguos, que dentro del contexto del idealismo trascendental moderno. En el caso del realismo, para Aristóteles la adecuación se consumaba si el pensamiento, por medio de la proposición, reflejaba la estructura de lo real. El fundamento de esta concepción estaba alojado en la sustancialidad de la cosa, y el criterio adecuado reclamaba al pensamiento su correlato con la misma. En cambio, si nos colocamos en el contexto idealista propio de la modernidad, para Kant la *adaequatio* se realiza en la proyección fenoménica del sujeto.

¹³⁰ Villoro, L; *Verdad, op. cit.*, pp. 213-232

Solo cuando las impresiones caóticas son percibidas por la sensibilidad y ordenadas por las estructuras estables del entendimiento humano puede haber correspondencia. El fundamento de esta estructura relacional ahora es trasladado al plano del sujeto y los criterios adecuativos demandan que el ser-posible ingrese en las categorías del sujeto para poder construir objetividad.

Ahora, si nos remitimos al mismo punto en los tiempos contemporáneos, nos encontramos con estos ejemplos que también son abordados por Villoro.¹³¹ El primer caso es el criterio de *evidencia* según la postura fenomenológica de Edmund Husserl. Este sostiene como criterio de verdad la evidencia apodíctica, aquella capaz de aprehender una existencia efectiva en un momento dado, y excluir por completo la duda. Similar a este es el caso de la *verificabilidad* como criterio en el positivismo lógico. Los enunciados protocolares o empíricos, para dar garantías de su veracidad, tienen que demostrar su proveniencia en relación a “lo dado”. Aquí es donde, según el planteo de Villoro, coinciden Husserl y los positivistas lógicos. En la necesidad criteriosa de que los enunciados verdaderos remitan o indiquen *lo presente*, con las dificultades del caso.

El segundo ejemplo que nos brinda el propio Villoro, es el de la *coherencia* como criterio de verdad según los trabajos de Otto Neurath y Carl Hempel. Estos sacan a la *adaequatio* de su referencialidad con lo dado, y la retrotraen al plano intra-teórico. En efecto, “la teoría de la coherencia sostiene que la verdad de un juicio consiste en su coherencia con un conjunto otros juicios pertenecientes a un sistema teórico en la que estos se fundan.”¹³² La proposición solo puede ser verdadera si ésta se deriva de axiomas y reglas de inferencia debidamente establecidas. En este campo, la verdad puede significar pertenencia a un sistema lógico-deductivo. La principal objeción que recibió dicha postura, tiene que ver con la confusión entre criterios y conceptos de verdad precisamente. La coherencia entre las proposiciones de un discurso y la sistematicidad son condiciones de racionalidad. Estas responden a la necesidad lógica de conformidad del entendimiento consigo mismo, pero el problema, desde los orígenes de la modernidad y el despliegue del saber positivo, es que este criterio se volvió necesario, pero no suficiente.

El tercer ejemplo tiene que ver con el criterio de *consenso* propuesto por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. La teoría de la verdad como consenso racional sostiene

¹³¹*Ibid.* pp. 222-229

¹³²Ctr: *Ibid.*p. 224

que un juicio es verdadero cuando cualquier sujeto racional está dispuesto a aceptarlo. La posibilidad de acuerdo entre sujetos racionales supone una comunidad argumentativa que se apoya en la comprobación intersubjetiva como fundamento y criterio de verdad. La *adaequatio* ahora se traslada de lo dado hacia el acuerdo intersubjetivo en una comunidad dialógica ideal. Aquí la justificación por razones objetivamente suficiente funciona como un criterio estricto de verdad, pero no puede confundirse con ella. Las nociones de *evidencia*, *coherencia* o *consenso* racional, se refieren, por ende, a criterios o condiciones para poder juzgar sobre la verdad de la proposición, pero no definen lo que entienden por verdad. A pesar de la divergencia entre criterios y formas de garantizarla, la noción de *adaequatio* se mantiene insustituible en la base de estas posiciones contemporáneas dentro del pensamiento occidental.

4. Heidegger

El caso de Heidegger es muy distinto. Aquí se suspende la discusión de criterios adecuativos y se da lugar a una discusión en torno a la significación de lo verdadero como tal. En efecto, veremos en Heidegger que, lejos de entender a ésta como una propiedad de la proposición, la verdad se convierte ahora en una determinación ontológica de la existencia humana en el mundo. La verdad, dice Heidegger, se presenta como un existenciario, es decir, como un soporte del *Dasein*, como su esencial “estado de abierto”. El *Dasein* es *en* la verdad, y ésta, antes de llegar a ser propiedad discursiva en relación adecuada con las cosas, se identifica primero y originalmente con la precomprensión ontológica en la que toda existencia humana se halla inmersa y que precede a toda relación sujeto-objeto.

4.1 El argumento del § 44

El § 44 es el apartado final de la primera sección de *Ser y tiempo*, y es en donde Heidegger, a la luz de los resultados de esta primera sección en su obra principalísima, despliega una nueva significación en torno al concepto de verdad.

Comienza indicando que, en sus orígenes presocráticos, la filosofía ha juntado desde antaño al ser con la verdad. Verdadero significaba patencia del ser permanente. Entiende aquí Heidegger, que este sentido de verdad difiere del sentido habitual de verdad, que se discute en la teoría del conocimiento o la lógica, como propiedad de ciertos enunciados. Intuye, nuestro autor, que aquí se oculta una confusión milenaria

que él se propondrá a esclarecer para desentrañar desde sus cimientos, el sentido originario del término verdad.

4.1.1. La *adaequatio*

El primer punto de su exposición será explicitar el concepto tradicional de verdad, conocido como adecuación entre el intelecto y la cosa. Tres tesis definen a esta concepción clásica dice Heidegger: 1. El lugar de la verdad es en el juicio. 2. Su estructura básica es la relación adecuada entre enunciado y cosa. 3. El padre fundador de la misma es Aristóteles. Frente a este modelo, el argumento heideggeriano del § 44 irá refutando cada uno de los supuestos que éste presenta. Lo primero que indica es que la verdad adecuada como relación entre el enunciado y la cosa se funda en una zona de identidad que permite el encuentro entre estas dos entidades. Heidegger nos remite a sus análisis de la *mundaneidad* del mundo¹³³ en donde había quedado demostrado que los entes que se presentan en la intramundaneidad sólo son posibles sobre la base de la significatividad del *Dasein* histórico. Es decir, que la *verificación* adecuada, que hace patente al “ente referido” sólo será posible ontológicamente sobre la base del *ser en el mundo* que funda el horizonte referencial en su proyecto de anticipación cuidadora. Recordemos las conclusiones a las que arribamos en el capítulo anterior. La proposición se nos presentó como un derivado lejano de la precomprensión, y junto con ella la verdad adecuada.

4.1.2. La *desocultación*

Postula Heidegger: “El *Dasein* es en la verdad”¹³⁴. La proposición afirma su sentido ontológico. En efecto, lejos de ser una propiedad del discurso informativo, la verdad se presenta como un supuesto existencial en la que el *Dasein* se sostiene y en la cual se fundan sus predicamentos sobre el mundo. La verdad en su sentido originario remite al “estado de abierto” del *Dasein* y los entes intramundanos. Ambos se fundan en ella. Sin embargo, apunta Heidegger, el *Dasein* puede ser con igual originalidad tanto en la verdad como en la falsedad. Si el dominio de su aperturidad se halla sumergido o absorbido en la publicidad impropia de “lo uno”, el *Dasein* será en la falsedad de los entes des-figurados bajo el dominio del tiempo vulgar y la metafísica de la presencia. Si, por el contrario, este se apropia de su posibilidad más íntima, esta se expresará como

¹³³ Ver: capítulo 3 del presente trabajo: “La pregunta por el ser”.

¹³⁴ Heidegger, M; *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 241

verdad de la existencia. Concluye su demostración indicando que no es la proposición el lugar primario de la verdad sino a la inversa. La verdad entendida en su sentido más original se presenta como *existenciario*. La verdad, afirma nuestro pensador, se presenta como un supuesto necesario y a priori del *Dasein* y los entes que lo circundan.

4.1.3. El ser de la verdad y la necesidad de su suposición

Se pregunta Heidegger al final del § 44 ¿por qué deberíamos suponer que hay una verdad? Su respuesta dice que la suponemos porque nosotros mismos somos en ella, y que es ella quien, en realidad, hace posible toda suposición. Es decir, que no hay fundamento último para su necesidad, lo único que indica el argumento es que “si se juzga, se supone una verdad.”¹³⁵ Sin embargo, quedan en completa oscuridad la forma de ser de la verdad y el fundamento de su necesaria suposición. El párrafo termina aquí, y la verdad y su necesidad quedan infundadas. Habrá que esperar a los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, para que Heidegger empiece a mostrar su forma y sus modos de esenciarse en aquellos lenguajes inaugurales en los que se manifiesta la desocultación. Tema que nos ocupará en el último capítulo del presente escrito.

5. Recapitulación

En el presente capítulo hemos abordado el concepto heideggeriano de verdad, según la formulación que él mismo hace acerca de la verdad en la primera sección de *Ser y tiempo*. Para entender la ruptura que éste marca respecto a la tradición filosófica y sus alcances hemos expuesto el argumento en tres momentos diferentes. Por un lado, hicimos un breve desarrollo histórico acerca de la significación de la verdad en la cultura occidental. Allí se evidenció la novedad histórica en relación al significado que cobra el término a partir de Heidegger. En segundo lugar, diferenciamos entre criterios y conceptos de verdad. Basados en las investigaciones de Luis Villoro acerca de los mismos, se puso de relieve que la discusión que abre Heidegger en torno a lo verdadero, ya no discute de criterios adecuativos o formas de garantizar la verdad de los enunciados, sino que, por el contrario, Heidegger retrotrae la discusión hasta sus fundamentos ontológicos. El tercer momento fue dedicado al despliegue del argumento heideggeriano en torno a la verdad. El mismo lo encontramos en el § 44 de *Ser y tiempo*. Allí pudimos ver, en principio, la crítica que Heidegger arremete contra la *adaequatio* en sus supuestos ontológicos, luego su concepto originario de verdad como

¹³⁵*Ibid.*p. 250.

desocultación del ente en su ser, y, por último, la suposición necesaria e infundada de la verdad como soporte del *Dasein* y sus predicamentos sobre el mundo.

Capítulo 6:

La obra de arte

1. Presentación. 2. La pregunta por el arte en Heidegger. 3. El origen de la obra de arte. 3.1. La cosa y la obra. 3.2. La obra y la verdad. 3.3. La verdad y el arte. 3.4. Epílogo. 4. Recapitulación.

“¿Pero cómo acontece la **verdad**? Nuestra respuesta es que acontece en unos pocos modos esenciales. Uno de estos modos es el ser-obra de la obra.”¹³⁶

Martin Heidegger; *El origen de la obra de arte*.

1. Presentación

El capítulo que el lector encuentra a continuación se presenta como un ejemplo desarrollado por Heidegger, dentro de las manifestaciones de la verdad como desocultación. En efecto, el nuevo concepto de verdad que venimos buscando, encuentra en la obra de arte un lugar primordial para su acaecer. Para ello, será preciso entonces, esclarecer cómo entiende Heidegger al arte, su diferenciación radical frente a la tradición, y su vínculo esencial con el acaecer de la verdad.

En ese sentido, el capítulo propone un recorrido que nos llevará, en primer término, a introducirnos en la pregunta por el arte desde la perspectiva heideggeriana. Luego, presentaremos el texto en el que la conferencia sobre el arte se inscribe, para dar lugar así, por último, a una exégesis pormenorizada del argumento heideggeriano en *El origen de la obra de arte*.

La bibliografía utilizada como base para la construcción del capítulo se resume, fundamentalmente, en la lectura de la conferencia heideggeriana del *Origen de la obra de arte*¹³⁷, y los comentarios específicos al texto y al pensamiento estético de nuestro filósofo, en autores como Gianni Vattimo¹³⁸, Hans George Gadamer¹³⁹, y Mateo Belgrano¹⁴⁰.

¹³⁶ Heidegger, M; *Caminos del bosque*, op. cit.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Vattimo, G; *La muerte del arte*, op. cit.

¹³⁹ Gadamer, H.G; *La verdad en el arte*; op. cit.

¹⁴⁰ Belgrano, M; *La esencia poética de la obra de arte. Reflexiones en torno a Ser y tiempo y El origen de la obra de arte*, op. cit.

2. La pregunta por el arte en Heidegger

La pregunta por la obra de arte¹⁴¹ encontrará en Heidegger un giro radical. En efecto, pese a que el romanticismo del siglo que lo precede ya venía anticipando una interpretación más rupturista del arte como campo semántico, no lograba esclarecer su posición frente a posturas reactivas del positivismo triunfal, que persistía en la tradicional clasificación epistemológica de la filosofía. La lógica y la ciencia como portadoras de la verdad, y la estética como discurso en torno a lo bello. Tal como vimos con Carnap, casi en simultaneidad temporal con Heidegger, declaraba desde el *locus* positivista, que el arte era el terreno para la emotividad de la vida, carente por completo de todo alcance cognitivo en relación con el mundo.

Sin embargo, Heidegger insiste. Ya en *Ser y tiempo*, se había encargado de demostrar la *pertenencia* del hombre histórico en la precomprensión que lo sostiene y lo orienta, y la primacía de esta verdad frente a la relación adecuada entre las palabras y las cosas. El § 44 desplegó una crítica letal hacia la verdad tradicional, entendida como *adequatio*, y dio a conocer, sin mostrar su forma esencial, la verdad originaria y primigenia entendida ésta como desocultación del ente en su ser. Las conferencias sobre el arte, recogen estos avances en relación con la verdad, y despliegan por primera vez, uno de los modos esenciales en los que esta verdad se manifiesta.

3. El origen de la obra de arte.

El origen de la obra de arte, decíamos es el título que le da Heidegger a sus conferencias de Frankfurt de Noviembre de 1935 en torno a la cuestión del arte. La conferencia será finalmente publicada quince años después en *Holzwege* libro de Heidegger, traducido al castellano como “*Caminos del bosque*” o “*Sendas perdidas*”. En ella, Heidegger va postular a la obra de arte como uno de los modos originarios del acontecer de la verdad. Lejos de pensar al arte como teoría de lo bello, Heidegger invierte la fórmula tradicional del positivismo, indicando que la verdad original y primigenia, antes de desembocar en la proposición científica, se revela en el arte como

¹⁴¹ La pregunta filosófica por el arte posee una larga trayectoria dentro del pensamiento occidental. Desde los tiempos de la Antigua Grecia que la tradición occidental viene dando un lugar al arte y la belleza dentro de la reflexión. Sin embargo, tendremos que esperar a los modernos, más específicamente a la época de la ilustración para que la estética empiece a desempeñarse como una disciplina filosófica autónoma, aunque como divisoria y en una relación secundaria para con la gnoseología. La emergencia del romanticismo en pleno siglo XIX va a subvertir este orden de prioridades exaltando la importancia del arte y su vínculo con la verdad, cuyas ideas encontrarán todo su esplendor en la obra heideggeriana.

lenguaje inaugural de una época histórica. Dicha conferencia se articula en cuatro apartados fundamentales que le darán coherencia al argumento: 1. La cosa y la obra. 2. La obra y la verdad. 3. La verdad y el arte. 4. El epílogo. En el primer apartado Heidegger se pregunta por la condición de “cosa” de la obra de arte, topándose con el arsenal categorial de la metafísica de la presencia. En el segundo apartado, ahora Heidegger propone una nueva conceptualización para pensar la obra y lo hace a través de los conceptos de mundo y de tierra, en cuya tensión dialéctica se erige la verdad. En el tercer apartado la esencia de la obra de arte se revela como poesía. Poesía no en sentido literario, sino como lenguaje inaugural que nombra el acontecer de la verdad histórica. Por último, en el epílogo Heidegger termina de delinear su concepto de obra de arte como acontecer de la verdad, con el elemento constitutivo de la belleza, que imperceptiblemente, viene acompañando desde siempre el acontecer de la verdad. Veamos cómo se desarrolla el argumento.

3.1. La cosa y la obra

Comienza su búsqueda en torno a la esencia de la obra de arte preguntando por el tipo de cosa que ésta es. Pero ¿qué es una cosa? Heidegger indica que podemos diferenciar entre la mera cosa (piedra) por un lado, el utensilio (martillo) por otro, y la obra (un cuadro) en tercer lugar. Sin embargo, la comprensión tradicional sobre el ente que ha predominado en occidente desde los antiguos se expresa como metafísica de la presencia. La misma con la que se ha topado en *Ser y tiempo*, al retomar la pregunta por el sentido del ser. Por eso es que, superado este escollo, decide ahora correrse de ese enfoque y ensayar otro camino.

Intenta empezar por el utensilio, y arribar de esta forma, al carácter de obra de la obra de arte. Pensemos entonces, en el utensilio. Heidegger propone un par de botas de campesino, y postula como ejemplo gráfico para referirnos a ellas, al cuadro de Van Gogh. Claramente, dice Heidegger, “este tipo de utensilio sirve para calzar los pies.”¹⁴² El cuadro muestra un par de botas y nada más. No nos dice quién los usa, dónde ni cuándo, y sin embargo...

“En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y

¹⁴² Heidegger, M; *Caminos del bosque*, op. cit., p. 23

el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer a la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora”¹⁴³

En la exégesis que hace Heidegger de la tela de Van Gogh, sale a relucir una dimensión profunda que ésta expresa. La relación afectiva del campesino con el utensilio, la comprensibilidad en la que éste se sostiene, el domicilio existencial que los vincula a ambos y el mundo en el que cobra sentido dicho útil se hacen presentes en el cuadro. De esa forma, sostiene Heidegger, la utilidad del utensilio retrocede ante el mundo en el que este cobra valor y significado. La utilidad del útil, no es más que una consecuencia de esa comprensibilidad originaria. Aquella palpita en ésta, y no sería nada sin ella. Concluye así, que ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato. El cuadro de Van Gogh se presenta como aquella apertura por la que atisba la verdad del utensilio, del par de botas de labranza. Este sale a la luz como *alétheia*, como desocultamiento del ente en su ser. Por eso afirma Heidegger, que es en la obra de arte en donde se erige o se establece la verdad del ente, mucho antes que en la ciencia.

¿Pero no era que el arte se ocupaba de lo bello y que nada tenía que ver con la verdad? ¿No pertenece ésta al terreno de la lógica y la belleza al campo de la estética? Sin embargo, lejos de ocuparse aquí Heidegger de la verdad como *adaequatio*, cuyo lugar quedó en un plano secundario y derivado desde *Ser y tiempo*, ahora nuestro pensador está buscando esa verdad primigenia y originaria entendida como desocultación, y en el arte va a encontrar uno de los modos en los que ésta se manifiesta.

3.2. La obra y la verdad

Superando el escollo conceptual con el que se encontró en el primer apartado al preguntarse por la cosa de la obra, ahora Heidegger abandona la cosa para preguntarse

¹⁴³*Ibid.* pp. 23-24

por el ser-obra de la obra misma. ¿Cómo dar con el ser de la obra? Si nos remontamos a los museos, colecciones o exposiciones de arte, o bien si recurrimos a críticos o historiadores del arte nos encontramos que las obras están muy bien conservadas e interpretadas, pero que, sin embargo, las obras allí ya las encontramos convertidas en objetos. Objetos de la investigación científica u objetos del mercado. Difícilmente nos salga al encuentro allí el ser de la obra. Ya que estas obras han sido arrancadas fuera de su espacio esencial. “Las obras ya no son lo que fueron”.¹⁴⁴ De estas nos quedan solo objetos, pero esto ya no constituye la esencia de la obra. ¿Cuál será entonces el lugar propio de la obra?

Heidegger dice que el lugar de la obra es la verdad que acontece con ella. La obra abre su mundo con su acontecer desde la tierra. Mundo y tierra se convierten así, en los dos conceptos que Heidegger utiliza para mostrar ese ocultarse y desocultarse de la verdad que obra en el arte. ¿Qué significan aquí mundo y tierra? Mundo, dice Heidegger, es la apertura de lo ente, la morada en la que habita el hombre y todas las cosas que lo rodean. Y la tierra, es aquello en lo que reposa la obra misma. Es lo que hace emerger y da refugio. “Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Levantar un mundo, y traer aquí la tierra son los dos rasgos esenciales del ser de la obra.”¹⁴⁵ Mundo y tierra difieren entre sí, pero son inescindibles uno del otro. Reposando sobre la tierra, aspira el mundo a permanecer por sobre ella, y ésta a su vez, tiende a enterrarlo permanentemente. Este es el combate, y en la intimidad de esa lucha, de ese juego, es en donde encuentra la obra su reposo.

¿Qué es la verdad entonces? Responde Heidegger diciendo que “la verdad es la esencia de lo verdadero.”¹⁴⁶ Es decir, aquella apertura, aquel claro del ser, aquella precomprensión que torna verdadera tanto a la proposición como a la cosa, es lo que constituye la esencia de lo verdadero como tal. Sin embargo, este claro nunca es algo rígido y transparente, sino que su acontecimiento se manifiesta como un combate, como una lucha entre el mundo (desocultamiento) y la tierra (ocultamiento). Este se presenta como uno de los modos esenciales en los que se da la verdad. ¿Pero cómo tiene que ser la verdad para que ésta acontezca efectivamente en el arte?

¹⁴⁴*Ibid.* p. 29

¹⁴⁵*Ibid.* p. 34

¹⁴⁶*Ibid.* p. 36

3.3. La verdad y el arte

El interrogante con el que cierra el segundo apartado lo resuelve Heidegger en el siguiente. El arte, sostiene, es en su esencia un proyecto poético. Pero no la poesía como género literario, sino lo poético como lenguaje inaugural de una época histórica.

“La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia poema, en tanto dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal”¹⁴⁷

La esencia de la obra de arte la encuentra finalmente en la poesía, y la obra se revela como uno de los modos esenciales de darse de la verdad. Está a su vez, puede acontecer, tanto en la obra, como en el estadista que funda un estado, en el sacrificio esencial del religioso, en el cuestionar del filósofo que piensa al ser, pero nunca en la ciencia, ya que frente a todos estos posibles...

“la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de verdad ya abierto por medio de la fundamentación y la aprehensión de aquello que se muestra exacto dentro del círculo de un modo posible y necesario.”¹⁴⁸

En una inversión radical de lo que veíamos con Carnap, aquí Heidegger nos dice que la verdad originaria, lejos de darse en la proposición científica, esta se manifiesta en la precomprensión poética que funda el ámbito en el que la adecuación se hará posible de forma positiva.

Lo último que plantea, dentro de esta nueva conceptualización de la verdad, es que el arte, además de ser esencialmente poético, es también histórico por excelencia, ya que el arte funda historia. En cada puesta en obra de la verdad, todo lo que hasta entonces era tenido como habitual y normal, queda reducido a la nada. El proyecto poético que se erige infundadamente, se sirve del hombre y del resto de los entes para materializarse e inaugurar así, mundos históricos.

3.4. El epílogo

Las páginas que conforman el epílogo de la conferencia dejan ver algunas conclusiones finales en torno a la tesis expuesta. La modernidad, había tomado al arte como objeto de la sensibilidad en sentido amplio, y no se había movido de ese lugar,

¹⁴⁷*Ibid.* p. 52

¹⁴⁸*Ibid.* p. 45

desde entonces. Una época en la que “el gran arte”, dice Heidegger, huyó del hombre. De esa forma, la verdad fue asociada al conocimiento científico, diferenciándola como objeto de estudio, tanto de la ética como de la estética. Sin embargo, la exposición de la verdad como desocultación en *Ser y tiempo*, en relación originaria y primordial frente a la *adaequatio* intramundana, abrió el camino para una nueva conceptualización que permita mostrarla en su esencia. Esta conceptualización, la encontró Heidegger en la obra de arte, entendida ésta, como aquel proyecto poético que funda una época y sienta las bases fundamentales de la misma. Aquí, la belleza deja de aparecer al costado o a un lado de la verdad, y empieza a revelar su pertenencia esencial a la misma. Dentro de este nuevo y radical concepto de verdad, lo bello tiene su lugar, ya que imperceptiblemente, la belleza y la verdad han caminado juntas desde siempre.

4. Recapitulación

En el presente capítulo hemos arribado finalmente, a uno de los modos esenciales en los que la nueva y renovada concepción de verdad se manifiesta según el pensamiento de Martin Heidegger. El recorrido nos llevó a presentar, en primer lugar, su interpretación sobre el arte como discusión radical frente a la tesis positivista de Carnap, expuesta en el primer capítulo de la tesis. Luego se presentó el texto que recoge la conferencia de Heidegger sobre el arte, publicado en 1950, junto a otros escritos, en *Holzwege*, y finalmente, el capítulo cerró con una exégesis pormenorizada del argumento que se despliega en *El origen de la obra de arte*.

Conclusión

En la introducción nos había quedado abierto el interrogante esencial que inspiró el trabajo de la presente tesis. ¿Qué relación había visto Heidegger entre el cuadro de Van Gogh, es decir en la obra de arte, y la fría concepción científica de la verdad? La hipótesis sostenía que la verdad de cuño heideggeriano, planteaba una concepción radical y de primer orden frente a la verdad positiva que dominaba, por ese entonces, en la ciencia. Fue así que, en el despliegue de cada uno de nuestros argumentos, se fue demostrando la verdad de nuestra hipótesis.

En el primer capítulo abordamos la tesis verificacionista del positivismo lógico, en uno de sus principales referentes teóricos: Rudolf Carnap. En la exégesis de su artículo en torno a *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* develamos su principal contradicción. La tesis verificacionista se invalida a sí misma desde su propio fundamento, ya que, si todo enunciado metafísico constituye un sin sentido, entonces la caída en el escepticismo es inevitable. Por otra parte, si se pretende demostrar el principio a través del razonamiento inductivo, los casos particulares de la experiencia no alcanzarían nunca la necesidad lógica. La tesis positivista entonces, tambalea entre el escepticismo y el probabilismo como formas de garantizar la veracidad de los enunciados de la ciencia empírica, pero muy lejos ya, del antiguo ideal de científicidad como saber universal y necesario.

El segundo capítulo nos sirvió para circunscribir los textos de Heidegger en los que se fue buscando las respuestas a nuestros principales interrogantes. La primera sección de *Zeit und Sein*, y la conferencia sobre *El origen de la obra de arte*, publicada años después en *Holzwege*, fueron presentados como el objeto de indagación de los próximos capítulos, dentro del marco de la obra magna y de una biografía tan peculiar como la de Martin Heidegger.

En el tercer capítulo nos arrojamos al centro problemático de toda su obra, y nos adentramos por primera vez, en el tratado en el que aparece formulada su pregunta neurálgica con toda su claridad. En efecto, *Ser y tiempo* nos arrancó del olvido del ser, para volver a interrogarnos por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad. La visión del ser como presencia fue desplazada a partir de allí, por una comprensión siempre epocal del ser a partir de las posibilidades esenciales del *Dasein*. La destrucción ontológica conmovió el orden filosófico tradicional desde sus cimientos más firmes,

inaugurando una reflexión abismal que abandona al ente, para dar comienzo al pensamiento del ser.

Desde ese fondo abismático llegamos al capítulo cuarto. La disolución de la *presencia* ahora coloca a la comprensión epocal del ser como fundamento de todo lo real, evidenciando la pertenencia esencial de todo ser humano a una estructura de sentido que lo precede y por la cual éste se orienta. Lejos de encontrar en Heidegger un ser humano sustantivo como lo había mostrado la modernidad, los §§ 31-34 van a evidenciar el estado de interpretado en el que vive el hombre, por un lado, y el estatuto derivado de la proposición enunciativa en relación con la precomprensión, por el otro.

En el quinto capítulo nos detuvimos en una exégesis pormenorizada del problema de la verdad. Allí se mostró la novedad histórica que representa el concepto de verdad heideggeriano, su diferencia específica en relación con los criterios de verdad, y recorrimos de punta a punta el argumento del § 44, último párrafo de la primera sección de *Ser y tiempo*, y exclusivo en torno a la verdad. La exégesis del mismo, nos develó que la *alétheia*, es decir, la verdad como desocultación del ente en su ser, representa un orden primario y fundamental en relación con la *adaequatio*.

El sexto y último capítulo culmina la exposición. Allí en la exégesis en torno a *El origen de la obra de arte*, nos encontramos con un ejemplo de la manifestación de la verdad como desocultación. La verdad que funda lo ente, se pone a sí misma en la obra de arte como uno de los modos esenciales en lo que ésta se manifiesta. El arte, lejos de la significación a-teórica que le había otorgado Carnap, siguiendo la tradición aristotélica, aparece resignificado en Heidegger, como aquellos proyectos poéticos que inauguran una época histórica, reduciendo a la nada aquel orden de cosas que hasta el momento se tenía por normal. En esta nueva conceptualización del arte como acontecer originario de la verdad, la ciencia queda recluida a un segundo lugar, dentro de la órbita de las verdades ya abiertas. Con esto, queda demostrado, ahora en toda su amplitud, el estatuto derivado, tanto de la proposición adecuada entre el sujeto y el predicado, como de la relación gnoseológica entre el sujeto y el objeto, frente a la primacía fundante de la verdad del ser.

La frase de Heidegger que dice “el *Dasein* es en la verdad”¹⁴⁹ ahora se comprende en su profunda significación. Esta nos indica dos cosas. Por un lado, señala la condición de *pertenencia* en la que se halla todo ser humano en relación con la precomprensión ontológica que lo antecede, y que se identifica aquí con la verdad

¹⁴⁹ Heidegger, M; *Ser y tiempo*; *op. cit.*, p. 241

originaria. Por otro lado, la frase también supone, que antes de indicar enunciativamente qué algo es verdadero o falso dentro el mundo, este ya comprendió y da por supuesto lo que es la verdad. En síntesis, la presente investigación nos ha conducido a las siguientes conclusiones:

1. Verdad es para Heidegger, el presupuesto universal de todas nuestras afirmaciones sobre el mundo. Esta concepción, se corre de la adecuación lógica entre enunciado y cosa, para identificarse con el círculo de la precomprensión originaria, en el que, tanto el enunciado como la cosa, reciben su significado.
2. El arte, queda comprendido, no como un discurso a-teórico reducido a la mera emotividad, sino como aquel lenguaje poético que erige e instala la verdad de lo ente en una época determinada.
3. La ciencia positiva y su campo cognitivo quedan, en relación con esta nueva concepción de verdad, en un puesto derivado y deudor de la apertura ontológica que los funda.
4. La verdad heideggeriana en reemplazo de la verdad positiva, nos revela un campo de conocimiento mucho más amplio y diverso, en el que se muestra la conflictividad y la historicidad en la que cada proyecto poético inaugura la verdad de una época.

De esta forma concluimos con el trabajo realizado en la presente investigación. El aporte de la tesis que se ha hecho en torno al concepto de verdad en la primera sección de *Ser y tiempo*, nos deja como saldo positivo, una reivindicación del arte como un campo semántico con potestades cognoscitivas, una lectura crítica de la imagen positivista de ciencia, y una resignificación ontológica del problema de la verdad, sustancial al debate filosófico contemporáneo post heideggeriano.

Bibliografía:

1-Textos fuentes de Heidegger:

Heidegger, M; *¿Qué es metafísica?* en www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Heidegger, M; *¿Qué significa pensar?*; Terramar Ediciones. La Plata, 2005.

Heidegger, M; *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*; 2da Edición. Buenos Aires. Biblos: Biblioteca internacional, 2006.

Heidegger, M; *Caminos del bosque*; Alianza Editorial S.A. Madrid.1995

Heidegger, M; *Cartas al humanismo*. Alianza editorial. Madrid, 2000.

Heidegger, M; *De la Esencia de la Verdad*, Hitos, Alianza, Madrid, 2000

Heidegger, M; *El final de la filosofía y la tarea del pensar*; en *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos, 2000.

Heidegger, M; *El Ser y El Tiempo*; F.C.E., México, traducción de José Gaos. 1993.

Heidegger, M; *Filosofía, ciencia y técnica*; Editorial universitaria S.A. 1997.

Heidegger, M; *Introducción a la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001.

Heidegger, M; *La doctrina de la verdad en Platón*; www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS,1953.

Heidegger, M; *Lógica. La pregunta por la Verdad*, Alianza, Madrid, 2004.

Heidegger, M; *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999.

Heidegger, M; *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubingen. 1998.

Heidegger, M; *Ser y tiempo*; Editorial Universitaria, Santiago, 1997, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.

Heidegger, M; *Ser, verdad y fundamento*; Psicolibro.

2. Estudios específicos de Heidegger

Astrada, Carlos; *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Editorial Quadrata. Bs. As. 2005.

Dreyfus, Hubert; *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Cuatro Vientos, Santiago, 1996.

Gádamer, H; *Los caminos de Heidegger*; Editorial Herder, Barcelona 2003.

Gaos, José; *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger*, Fondo de Cultura Económica. México. 1951.

Leyte, Arturo; *Heidegger, el fracaso del ser*. EMSE EDAPP S.L. Buenos Aires, 2005.

Picotti, D; *Heidegger, una introducción*. Editorial Quadrata. Buenos Aires, 2010.

Soto, Carlos Isler; *La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación*. Universidad de Chile; Santiago de Chile, 2007.

Váttimo, Gianni; *Introducción a Heidegger*. Editorial Gedisa. Barcelona, 2000.

Vigo, Alejandro; *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Edición logos. Berlín 2014.

Xolocotzi Yáñez, A; *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Editorial Porrúa. México 2011.

1- Revistas

Belgrano Mateo; *La esencia poética de la obra de arte. Reflexiones en torno a Ser y tiempo y El origen de la obra de arte*. Revista Tópicos. Pontificia Universidad Católica Argentina. 2005

Berciano, M; *Ereignis, la clave del pensamiento de Heidegger*; Themata, revista de filosofía, N° 28. Universidad de Oviedo. 2002

Cortés-Boussac, Andrea; *Heidegger en Latinoamérica*; Civilizar, Ciencias sociales y humanas. Núm. 10, Junio 2006, pp 1-28. Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia.

De la maza, Luis Mariano; *Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gádamer*; Teología y vida, Vol. XLVI. Chile, 2005.

José Luis López; *Acerca de «sobre la esencia de la verdad» de M. Heidegger: verdad, libertad, transcendencia*. Revista Dialnet. Anuario Filosófico, 1982 (15), 233-239.

León, A; *El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger*. Polis. Revista de la Universidad Bolivariana. Vol. 8 N° 22. 2009.

Picotti, D; *Pensar desde lo abierto de la historia*; Revista de filosofía N° 15, 2006. PP. 263-277. Buenos Aires.

4- Bibliografía general

Aquino, Santo Tomás de: *Quaestiones Disputatae De Veritate*, en la edición crítica de sus Obras Completas on-line en <http://www.corpusthomicumorg/qdv01html>

Aristóteles; *Metafísica*, Gredos, Madrid 2014, traducción de Tomás Calvo Martínez.

Aristóteles; *Tratados de lógica*; Editorial Porrúa. México, 1993.

Ayer, A.J. (Comp.): *El positivismo lógico*, Madrid, F.C.E. 1993.

Brentano, F; *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Editorial Encuentro. Madrid 2007.

Bunge, Mario; *La ciencia, su método y su filosofía*; Siglo XXI, Bs As. 1972.

Carnap, R; *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. En Ayer, A.J. (Comp.): *El positivismo lógico*, Madrid. F.C.E. 1993.

Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*. Buenos Aires, Editorial Glauco, 2004.

Colomer, E; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo III, Editorial Herder. Barcelona, 1989.

Derridá, J; *Historia de la mentira. Prolegómenos*, UBA 1997.

Diaz, Esther; y Heller Mario; *El conocimiento científico, hacia una visión crítica de la ciencia*. Editorial de la Universidad de Buenos Aires.

Diéguez, A; *Filosofía de la ciencia*. Editorial Biblioteca Nueva S.L. Madrid 2005.

Ferrater Mora, J; *Diccionario de filosofía*. Tomo IV. Editorial Montecasino. S/A.

Foucault, M; *La verdad y sus formas jurídicas*; Editorial Gedisa, Barcelona 1996.

Frege, Gottlob; *Escritos filosóficos*; Editorial Crítica, Barcelona.

Gádamer, H; *Verdad y método II*; Ediciones sígueme. S.A. Salamanca 1992.

Givone, Sergio; *Historia de la estética*; Editorial Tecnos. Madrid, 1999.

Gonzales Porta; *La separación de los caminos*. Trans/Form/Ação vol.27 no.1 Marília 2004.

Grondin, Jean; *Introducción a la hermenéutica filosófica*; Editorial Herder, Barcelona, 1999.

Grondin, Jean; *Introducción a la metafísica*. Editorial Herder. Barcelona, 2006.

Kant, I; *Crítica de la razón pura*, 3ra reimpresión. Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

Llansa, Sebastián; *Cuestiones filosóficas. Análisis desde una perspectiva crítico-epistemológica*. Editor Laborde, Rosario 2012.

Navarro Cordón, Juan Manuel (Comp.); *Filosofía analítica*, en *Perspectivas del pensamiento contemporáneo Vol. I*. Editorial Themata

Nietzsche, F; *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*; 1873.

NUEVO TESTAMENTO: *Juan 18:38*.

Parménides; *Fragmentos probablemente auténticos*; en *Los filósofos presocráticos I*; Editorial Gredos, S.A. Madrid España. 1981.

Ricoeur, P; *Del texto a la acción II. Ensayos de hermenéutica*. FCE. México 2002.

Stroll, A; *La filosofía analítica del siglo XX*. Siglo XXI Editores. Madrid 2002.

Váttimo, Gianni; *El fin de la modernidad*. Editorial Gedisa. Barcelona 1987.

Villoro, Luis; *La Verdad*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 20, Editorial Trotta.

Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus lógico-filosóficus*; Barcelona, Editorial Altaya, 1997.