

LA TEORÍA DE LA VERDAD EN *SER Y TIEMPO*

Julián Marcel Ortiz Duque

Trabajo de grado

Programa de filosofía

Dirigido por: Carlos Miguel Gómez Rincón

Fecha: 17 de noviembre de 2016

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar a mis padres. Mi preparación filosófica y por tanto la escritura de este trabajo no hubiera sido posible sin su ayuda, especialmente la de mi madre. Por su parte, la guía de Carlos Miguel Gómez, mi director de tesis, fue invaluable para mí tanto por su orientación como por la buena disposición que tuvo para revisar este trabajo y corregir los errores que pudiera tener. Las lecturas hechas por Yenni Castro y Mauricio Báez me hicieron notar algunos errores en la redacción y vacíos en el contenido que había en las versiones preliminares de esta monografía. Finalmente, quiero agradecer a Erika por ayudarme en la corrección del estilo del texto, por motivarme cuando me hizo falta y por acompañarme todo este tiempo.

Contenido

Introducción	3
1. La concepción tradicional de la verdad.....	6
1.1 La verdad como correspondencia.....	7
1.2. El portador de verdad en la CTV	9
1.3 El hacedor de la verdad en la CTV	12
1.4. Problemas	13
2. Reorientación: el trasfondo de la pregunta por el ser	19
2.1. <i>El estar en el mundo</i> y el problema del conocimiento	21
2.2. El Dasein	27
2.3. El Mundo.....	29
2.4. El Estar-en.....	33
2.5. El Enunciado	36
2.6. El Discurso.....	38
2.7. Dos observaciones sobre la analítica existencial.....	40
2.7.1 El método	40
2.7.2 La analítica existencial configura el modo de ser de los entes.....	45
3. La concepción heideggeriana de la verdad.....	54
4. Conclusiones	62
Bibliografía	65

Introducción

En este trabajo busco explorar la teoría de la verdad de Heidegger en *Ser y tiempo* y, colateralmente, en su artículo *Verdad*, de 1933. Considero de suma importancia detallar el punto de partida de Heidegger, es decir, el entorno teórico previo en lo que respecta a la verdad. Tal entorno teórico no debe ser estudiado superficialmente ni debe considerarse propio solamente de investigaciones filosóficas de la filosofía moderna, de la edad media o de la antigüedad clásica, pues las posturas que hay en él y las preguntas que este suscita permanecen completamente vivas en la actualidad, de la misma forma en que pese a la denuncia de Kant en el siglo XVIII sobre el escándalo que era para la filosofía la falta de una prueba del mundo exterior, esta pregunta siguió rondando la disciplina en el siglo XX¹ y ha llegado a nosotros en el siglo XXI. La postura de base (podríamos decir, la postura *por defecto*) frente a la que escribe Heidegger es tan común hoy como lo era a comienzos del siglo XX y muchos de sus elementos se encuentran presentes tanto en la filosofía contemporánea como en el medio cultural de las ciencias cognitivas, aunque la influencia de Heidegger haya logrado aminorar su presencia. Tal postura consiste en una descripción de la existencia humana utilizando una separación teórica entre un sujeto (los seres humanos) y un objeto (las demás entidades del mundo), relacionándose el sujeto de manera indirecta con el objeto. Señalar este aspecto es importante por dos razones más allá de la crítica que se puede elaborar a esta postura: 1. Es importante para comprender cómo opera esta postura, 2. es importante para construir una discusión entre sectores de la filosofía que hoy en día no dialogan entre sí. Este último punto ha minado, en mi opinión, la capacidad de esta disciplina de ofrecer un cuerpo teórico sólido sobre el cual se consoliden avances teóricos. El caso de John Searle es paradigmático pues es un exponente contemporáneo de la filosofía frente a la cual Heidegger trabaja. No obstante, Searle prácticamente trabaja al margen de cualquier avance fuera de su región de la filosofía y difícilmente se puede decir que lo haga de manera inintencionada.

Ahora bien, siempre es posible señalar la falta de uniformidad tanto en la terminología como, de manera más profunda, en los mismos temas de investigación como la fuente

¹ George Edward Moore, por ejemplo, intentó ofrecer otra prueba más de cien años después de la muerte de Kant, la cual fue, además, discutida por Wittgenstein. La pregunta por el mundo exterior se puede encontrar, también, en la obra de Donald Davidson y la de Hilary Putnam entre otros.

principal de la ausencia de dialogo entre el sector de la filosofía cercano a Searle y el entorno de Heidegger. Pero esto ignora que tanto la terminología como el enfoque investigativo (con sus elementos teóricos) son ya un campo de discusión, especialmente si se tiene en cuenta que la filosofía de Heidegger es una crítica a los cimientos de la filosofía de su momento que permanecían bajo tierra tomándose como dados, o como demasiado obvios para discutirlos.

Mi trabajo, no obstante, busca permitir la discusión entre la filosofía contemporánea de enfoque más tradicional (usualmente considerado el de la filosofía analítica) y el enfoque de *Ser y tiempo*². De ahí que con frecuencia introduzca comparaciones con filósofos anglosajones incluido Searle. No obstante, el objeto de mi trabajo sigue siendo la teoría de la verdad en *Ser y tiempo*.

He de reconocer que mi lectura de Heidegger está vastamente influenciada por la de comentaristas anglosajones de su obra. No quisiera que esto fuera visto como una desventaja sino como una perspectiva y tampoco voy a defender esta lectura, solo voy a exponer las razones que me llevaron a ella. Cuando comencé esta investigación era poco menos que un novato en este tema y precisé de un enfoque claro, que además fuera cercano a la filosofía de corte más tradicional, la cual yo conocía mucho mejor. Los diversos comentaristas anglosajones me proporcionaron esta claridad y la cercanía. De igual modo, he intentado escribir siendo lo más claro posible acerca de un libro afamado por su oscuridad.

He dividido esta monografía en tres secciones principales. En la primera, desarrollo la concepción de la verdad que constituye el punto de partida frente al cual Heidegger elabora su concepción de la verdad. En la segunda, expongo tanto el giro que Heidegger da a la investigación sobre la verdad como los elementos teóricos con los cuales es posible comprender su concepción de la verdad. Finalmente, en la tercera parte, expongo la

² Uno podría ver esta ausencia de diálogo como entre la filosofía analítica y el enfoque de Heidegger que haría parte de la filosofía continental. No obstante, no me quiero referir directamente a esta distinción puesto que no es clara y tampoco es enteramente cierto que haya una ignorancia deliberada de todos los sectores de la filosofía analítica respecto del trabajo de pensadores como Heidegger. Especialmente, la filosofía analítica más contemporánea ha encontrado ahí una fuente de inspiración. Sin embargo, es cierto que la distinción analítico-continental fue determinante en el siglo XX, en el que la filosofía analítica se hizo marcadamente aparte de la filosofía continental, con lo que Heidegger fue ignorado casi por completo en el ámbito analítico.

concepción de la verdad presente en *Ser y tiempo* apoyándome en los elementos teóricos desarrollados en la segunda parte.

1. La concepción tradicional de la verdad

En este capítulo abordaré el marco frente al cual Heidegger presenta su teoría de la verdad. Este marco está constituido por la concepción más común sobre la verdad que se ha utilizado en la historia de la filosofía. Para abordar esta concepción con claridad usaré en primer lugar una matriz metodológica que me permite aislar sus elementos estructurales, los cuales serán examinados cada uno. Posteriormente, expondré los problemas que se derivan de esta concepción, para finalizar con la reorientación que hace Heidegger a la investigación sobre la verdad.

El punto de partida sobre el cual Heidegger elabora su propio enfoque sobre la verdad es la *concepción tradicional de la verdad* (por brevedad, CTV). Esta ha sido la manera en que se ha estudiado la verdad desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días. Hay tres tesis fundamentales que para Heidegger distinguen a la CTV:

1. El “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio).
2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto.
3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como “concordancia” (ST §44, 214)³

En lo que sigue veremos en detalle estas tres tesis, pero haciendo énfasis en las dos primeras, las cuales son, propiamente hablando, tesis filosóficas, mientras que la tercera es una tesis histórica. Para abordar la CTV recurriré a la clasificación manejada por Marian David que distingue entre *Portador de verdad* [*truthbearer*] y *Hacedor de verdad* [*truthmaker*]. Estos son definidos por David de la siguiente forma:

El término “portador de verdad”[...] se refiere a los portadores de verdad o falsedad (portadores de valor de verdad), o alternativamente, a las cosas de las cuales tiene sentido preguntar si son verdaderas o falsas, así, permitiendo la posibilidad de que alguna de ellas pueda ser ni lo uno ni lo otro. (David, 2015, pág. 10)⁴

³ En lo sucesivo se usará para la citación de *Ser y tiempo* la paginación canónica alemana.

⁴ Traducción propia.

Por su parte, ‘Un “hacedor de verdad” es algo que hace a un portador de verdad verdadero’ (David, 2015, pág. 13).

No obstante, es pertinente enriquecer la clasificación usada por David introduciendo una triple distinción entre el portador de la verdad, el hacedor de la verdad y aquella relación que existe entre ambos. Para nuestro propósito usaremos esta matriz para examinar la teoría de la verdad como correspondencia, pues una teoría de este tipo es lo que Heidegger considera como la concepción tradicional de la verdad. Esta matriz se acopla perfectamente al estudio de la CTV, toda vez que la distinción fue hecha para estudiar esta clase de teorías.

1.1 La verdad como correspondencia

Antes de adentrarnos en la CTV debemos aclarar previamente qué es una teoría correspondentista de la verdad. Probablemente esta sea la clase de teorías más intuitivas en lo que a la verdad respecta. En efecto, se puede encontrar una teoría así en Aristóteles cuando menciona -en un pasaje extremadamente famoso- que ‘Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es’ (Metafísica 1011b26). Si tomamos este pasaje de la *Metafísica* de manera paradigmática podemos encontrar varios rasgos comunes a las teorías de la verdad como correspondencia. Está claro aquí que la verdad es tomada como una relación entre dos cosas, las cuales pueden ser denotadas mediante la clasificación anterior, a saber, el *portador de verdad* y el *hacedor de verdad*. En el caso de Aristóteles el portador de verdad es el “decir” y el hacedor de verdad “lo que es”.

Richard Kirkham ha clasificado a las teorías correspondentistas de la verdad en dos grandes tipos: la correspondencia como *congruencia*⁵ y la correspondencia como *correlación* (Kirkham, 2001, pág. 119). Las teorías del primer tipo se caracterizan por relacionar a los portadores de verdad y a los hacedores de verdad mediante su isomorfismo estructural, es decir, que la relación que hace verdadero a un portador de verdad en una teoría del primer tipo es la semejanza entre la estructura de este y el hacedor de verdad (Kirkham, 2001, pág.

⁵ También se las conoce como teorías isomorfistas de la verdad.

119). De no haber tal semejanza el portador de verdad se considera falso. Las teorías del segundo tipo se desarrollaron -en oposición a las del primer tipo- negando que hubiera una relación estructural entre el hacedor de verdad y el portador de verdad. La teoría de la verdad de Bertrand Russell y la exhibida en el *Tractatus Logico Philosophicus* de Wittgenstein son un gran ejemplo del primer tipo de teoría. A su vez, la defendida por John Austin es un ejemplo del segundo tipo. En la teoría de la verdad de Russell el portador de la verdad es una creencia en la que se relacionan ciertos elementos en una estructura lógica. La creencia es verdadera si en el mundo los elementos se relacionan también de esa manera, y falsa de lo contrario. Austin critica una concepción de este tipo entre otras cosas porque la semejanza estructural con el mundo hace meramente fiel al portador de verdad, pero eso no es hacerlo verdadero (Austin, 1975, pág. 120). Esta crítica de Austin es sumamente relevante pues muestra que pese a que encontremos el tipo de rasgos que demandaríamos de un portador de la verdad que revele cómo es el mundo (es decir, que sea verdadero), esto parece no bastar para comprender por completo la verdad.

Al rechazar Austin el anterior tipo de teorías propone adoptar una en la que el portador de verdad esté relacionado de manera convencional con su hacedor de verdad. Mientras las teorías de Russell y de Wittgenstein toman a la proposición como el portador de la verdad, Austin toma al enunciado que se formula con oraciones, es decir, a una construcción lingüística concreta y no a una forma lógica implícita. Por esta razón Austin no sostiene una teoría de la verdad como congruencia, pues las construcciones lingüísticas pueden ser estructuralmente diferentes a sus hacedores de verdad, que, para Austin, son los hechos (Cf. Austin, 1975, pág. 123). El enunciado tiene una semántica específica que se les ha asignado, como dije, de manera meramente convencional. Esta semántica le permite a las oraciones que construyen el enunciado describir tipos generales de situaciones, mientras que cuando son usadas (en enunciados) otra clase de semántica (o mejor dicho, su pragmática) le permite predicar la pertenencia de una situación concreta a un tipo de situación. Si la situación mencionada pertenece a ese tipo el enunciado es verdadero, si no, es falso.

Ambos ejemplos pueden ser tomados como representativos de una teoría de la correspondencia, y si generalizamos los rasgos comunes a ambas teorías vemos que en ambas se encuentran dos elementos y una relación de cierto tipo entre ambos. Si tal relación es la

de semejanza estructural o es una relación que convencionalmente relaciona dos elementos depende de la particularidad de la teoría, pero una teoría de la verdad forzosamente contiene las tres partes de la matriz metodológica de David: un hacedor de la verdad, un portador de la verdad, y una relación entre ambos. De ahí que tal matriz sea completamente adecuada al estudio de una teoría correspondentista de la verdad y que, como veremos, no se adecúe tan bien al estudio de otro tipo de teorías.

Como ya mencioné, lo que Heidegger considera como la CTV es un tipo de teoría de la verdad como correspondencia. De manera más exacta la palabra que usa Heidegger es *Übereinstimmung*, la cual se traduce como concordancia o acuerdo. Esto no tiene por qué ser tomado como un sucedáneo exacto de “correspondencia”, pues, en *Ser y Tiempo* Heidegger lo usa de tal manera que de éste término se sigue una serie de problemas endémicos de un cierto tipo de teoría correspondentista, a saber, el de las teorías de la verdad como congruencia (ver ST§44, 216). No obstante, en su artículo de 1930 titulado *De la esencia de la verdad*, Heidegger usa este término para referirse a la concordancia en general que es exigida en una teoría correspondentista y que, de hecho, no está garantizada de ningún modo por la congruencia (ver Heidegger, 1930/2000). *Ser y tiempo* y *De la esencia de la verdad* son textos escritos con apenas tres años de diferencia y con una argumentación semejante, por lo cual no es sensato esperar cambios demasiado abruptos en el pensamiento de Heidegger entre la escritura de cada uno. De esta manera, es posible solventar esta diferencia asumiendo que Heidegger deja que el término “concordancia” se comprenda desde la generalidad de la correspondencia pero con una inclinación hacia la congruencia como una explicación parcial de la correspondencia entre el portador de verdad y el hacedor de verdad, lo cual se verá confirmado más adelante cuando toquemos la relación entre la propuesta de Heidegger y la CTV.

1.2. El portador de verdad en la CTV

Desde un comienzo, Heidegger deja claro que el portador de verdad de la CTV es el juicio. Esto es explícito en la segunda tesis de las tres presentadas en la sección §44, también

en 215 cuando cita a Kant respaldando al juicio como el portador de la verdad⁶, y queda bastante claro en 216 cuando dice: “Según la opinión general, verdadero es el conocimiento. Ahora bien, el conocimiento consiste en juzgar.” (ST§44, 216).

Heidegger concibe al juicio de la CTV como un enunciado. Comúnmente los enunciados son tenidos como emisiones sonoras por parte de un hablante que, además, tienen un significado. En la teoría de los actos de habla se los trata como aquellos actos mediante los cuales se afirma un contenido proposicional, como los realizados en la oralidad cotidiana y que se pueden registrar al usar algún dispositivo de grabación. Pero no es solamente esto a lo que se refiere Heidegger. Estos actos son considerados por la CTV como expresiones de otros actos internos, de actos psíquicos que no son registrables como tales por ningún dispositivo, pero que son aún más básicos que los actos sonoros; estos son los juicios.

Ahora bien, como podemos ver, Heidegger considera al juicio un enunciado. Esto significa que aunque el juicio no sea un acto sonoro es un acto mental semejante al acto sonoro (pues es su fundamento). No es conveniente discutir acá con más detalle la naturaleza del juicio pues se perdería la generalidad de la CTV, pero es importante señalar la naturaleza de ente del juicio en la CTV. El juicio es algo que ocurre, algo que *es* en el mundo psíquico de la misma forma que un enunciado verbal es algo que ocurre en el mundo físico.

El juicio es un proceso psíquico con un contenido que es juzgado. Este contenido es llamado *ideal* por Heidegger (ST§44, 216). Esta distinción es sumamente oscura y ha sido notablemente estudiada en la filosofía contemporánea. David Cerbone explica la razón por la que Heidegger hace esta distinción:

El problema de fijar [el portador de verdad] en el juicio es que el *acto* de juzgar es [...] una noción completamente psicológica. Pero la conexión entre la verdad y el juicio no puede tratarse del anclaje de la verdad a episodios psicológicos particulares, en tanto esto amenazaría con hacer de la verdad una noción enteramente *subjetiva*, mientras que todo el punto de la noción de verdad es asegurar una noción de objetividad. De esta

⁶ “La verdad o la apariencia no están en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio que recae sobre él en cuando pensado” (ST§44, 215)

forma necesitamos distinguir entre el *acto* de juzgar, que es un proceso o episodio psicológico particular, y el *contenido* del juicio, que es tomado como *ideal*. Hacer esta distinción nos permite considerar lo que es juzgado como verdaderamente no respectivo de los particulares de cualquier episodio psicológico. Es más, hacer esta distinción nos permite dar sentido a la idea de que dos o más personas juzguen como verdadera la misma cosa. Si distinguimos entre actos y contenido, esto puede ser así inclusive aunque cada persona tenga su propio proceso o episodio psicológico (Cerbone, 2008, págs. 73-74)⁷

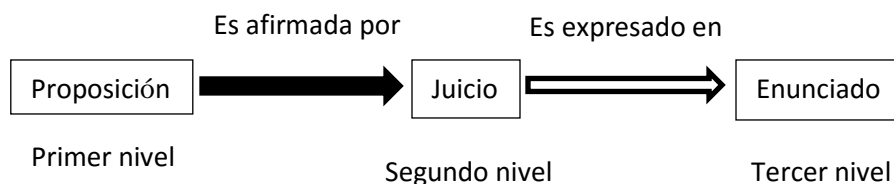
Sin embargo, Cerbone no es lo suficientemente claro al explicar el problema de convertir a la verdad en una noción enteramente subjetiva y por qué Heidegger se esfuerza por asegurar alguna noción de objetividad para ella. Si un juicio es un estado psicológico y, al mismo tiempo, es el portador de la verdad, entonces esta propiedad debe ser una característica meramente psicológica de estos estados o procesos psicológicos. Pero esto desconectaría al juicio con el mundo, es decir, contradiría algo que Heidegger ya ha dado por sentado sobre la verdad y el conocimiento: que este nos debe dar las cosas tal como son (ST§44, 216); es por esto que rechaza al juicio (en tanto que proceso) como el portador primordial de la verdad y hace la distinción mencionada entre el acto y el contenido. El juicio es un juicio sobre algo, juzga algo que sucede en el mundo. Es un estado o proceso que se relaciona con el mundo de alguna manera, y en la CTV eso supone que este estado o proceso tiene un contenido, es decir, algo que es juzgado (el juicio como enunciado, la proposición, etc.). Esto no se debe confundir con el objeto del juicio que es aquello sobre lo cual se está juzgando. De esta forma tenemos:

1. El juicio (como proceso o estado psicológico).
2. El contenido *ideal* del juicio (aquello que es juzgado de algo en el mundo).
3. El objeto *real* del juicio (aquello sobre lo cual se juzga).⁸

⁷ Traducción propia

⁸ Esta triple división se remonta por lo menos hasta J.S. Mill.

Pero en la CTV, en tanto es una teoría de la correspondencia, 3 es aquello con lo cual el portador de la verdad corresponde, no es el portador de la verdad. Por lo tanto, quedan a consideración 1 y 2 como portadores de la verdad. Sin embargo, no es clara la elección entre uno u otro en la CTV dada la generalidad de la misma. Podemos decir que ambos son portadores de la verdad e, inclusive, añadir al enunciado verbal para comprender esto de la siguiente manera:



Podemos, también, elaborar una jerarquía de portadores de la verdad que los clasifique según cada uno se vaya fundando en otro. Así la proposición al ser el contenido afirmado que originariamente es verdadero se convierte en un portador de la verdad de primer nivel. El juicio, al ser un acto en el que se afirma la proposición, se convierte en un portador de segundo nivel. Y el enunciado al ser la expresión verbal del juicio se convierte en un portador de tercer nivel. Con esto, la CTV puede acoger múltiples portadores de la verdad de manera suficientemente coherente para servir de base a diversas teorías distintas elaboradas sobre las áreas de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente que actúan de manera coherente entre sí.

1.3 El hacedor de la verdad en la CTV

Existen muchos tipos de hacedores de la verdad en las teorías de la correspondencia. Entre ellos se encuentran los hechos, los objetos, los eventos, etc., pero no es fácil ubicar al portador de la verdad de la CTV dentro de las categorías usuales. La razón de esto es que al considerar la CTV Heidegger no está considerando ninguna teoría particular sino una idea general que subyace a tales teorías. De ahí que se refiera al hacedor de verdad de la CTV como *res*, objeto, cosa (Cf. ST§44; 214, 216), los cuales pueden ser tomados de manera

amplia como un favorecimiento de los objetos como hacedores de la verdad, pero también podrían ser tomados como indicadores generales de los hacedores de la verdad en una teoría correspondentista. No obstante con la propuesta de Heidegger veremos, más adelante, cómo las cosas existentes, los *entes* tomarán una primacía especial como hacedores de la verdad. Estos han sido los principales hacedores de la verdad en la historia de la investigación sobre la misma y solamente hasta que se comenzó a considerar la causalidad entre el hacedor de verdad y el portador de verdad los eventos tomaron su lugar. Antes de eso, las cosas y su modo de ser, o las colecciones de cosas, eran los principales portadores de la verdad, y dado que Heidegger tiene la vista puesta sobre esta larga tradición podemos decir con cierta seguridad que para la CTV son las cosas los hacedores de la verdad.

1.4. Problemas

De esta forma tenemos que la CTV es una teoría de la correspondencia con altas probabilidades de ser una teoría isomorfista semejante a la teoría expuesta por Ludwig Wittgenstein en su famoso *Tractatus Logico-Philosophicus*, en dónde las proposiciones son tomadas como elementos del pensamiento y se hacen verdaderas asemejándose al mundo. Como ya mencioné anteriormente, esta es sólo una clase de teoría correspondentista de la verdad, habiendo otros tipos de teorías en los que el portador de la verdad y el hacedor de verdad son distintos y la correspondencia se comprende de modo convencional.

La CTV, tal como ha sido formulada acá, suscita fuertes inquietudes para Heidegger:

¿Cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí? Porque, sin lugar a dudas, debe haberla, y en el juzgar fáctico no sólo debe haberla entre el contenido del juicio y el objeto real, sino también entre el contenido ideal y la ejecución real del juicio; ¿y no deberá darse aquí –evidentemente– en forma más íntima? (ST§44, 216)

Las relaciones entre los elementos (1) el juicio, (2) la proposición y (3) el objeto real del juicio son, como dije, sumamente oscuras. Es posible ver esto si se considera por un momento que (1) y (3) son elementos, estados o procesos del mundo que pueden ser –y son– investigados por disciplinas como la psicología, la neurobiología y la física, entre otras, mientras que (2) parece escapar al alcance de estas disciplinas. Por ejemplo, la investigación psicológica (y también la física y neurobiológica) tomaría necesariamente al juicio de cada cual como un proceso o estado distinto (aunque probablemente de un mismo tipo), mientras que su contenido podría ser el mismo.

La relación entre el contenido y el objeto real es igualmente extraña pues, como ya se dijo, la concordancia por sí sola no aclara cómo es que el objeto real (3) hace verdadero al contenido (2), toda vez que éste no es ni siquiera una entidad mental a la cual el objeto real se pueda asemejar. Consideremos, de hecho, los problemas existentes en la relación entre una entidad que se hace verdadera al representar un ente. Estos problemas han sido explorados por Hilary Putnam en trabajos como *Reason, Truth and History* exponiéndolos mediante el uso de experimentos mentales. Por ejemplo:

Una hormiga reptaba sobre la arena. Mientras reptaba, trazaba una línea en la arena. Por puro azar la línea que traza se curva y cruza a sí misma de tal manera que resulta pareciéndose a una caricatura reconocible de Winston Churchill. ¿Ha trazado la hormiga una imagen de Winston Churchill, una imagen que *figure* a Churchill? (Putnam, 1981, pág 1)⁹

Para Putnam es claro que esa figura no representa a Churchill puesto que la hormiga no estaba tratando de representarlo (lo hizo solo por azar). Lo mismo sucede con los rostros famosos

⁹ Traducción propia

que pueden aparecer en una tostada quemada: nadie los ha hecho sino que han aparecido por azar, por tanto no se puede decir que *representen* a nadie sino que se parecen a esa persona.

Ahora bien, uno se puede preguntar ¿qué tiene que ver una figura de Churchill en la arena o el rostro de alguien en una tostada quemada con los problemas representacionales entre el contenido ideal mencionado y su objeto? Después de todo hay una diferencia entre la figura y la tostada por un lado, y el contenido ideal por otro, ¿o no la hay? Normalmente nos relacionamos con el mundo mental como un mundo de imágenes, sonidos, olores pero el problema de Putnam –como él mismo señala– es extensible a sonidos, imágenes¹⁰, olores etc. Si aceptamos que no importa qué tanto se asemeje un ente a otro, uno no puede representar al otro solamente porque se le asemeja, entonces no podemos explicar cómo es que los elementos del mundo psíquico representan a los elementos del mundo físico.

Ahora bien, es posible hacer una distinción entre un retrato de Churchill hecho intencionalmente por una persona y la figura que traza una hormiga por mero azar. La distinción está en que la persona lo hizo a propósito (lo cual implica que además conocía a Churchill; no necesariamente en persona, pero sabía de él), mientras la hormiga no (y tampoco conocía a Churchill, probablemente no podría percibir su figura como lo hacemos los humanos y tampoco tendría interés alguno en dibujarlo pues era una hormiga (¡!)). En este caso, la distinción radicaría en la intención (y el conocimiento). Pero ¿qué es hacerlo intencionalmente? (y ¿qué es conocer?). Si, como se piensa frecuentemente, son aspectos de la mente, ¿qué tienen de especial estos aspectos que cuando se le añaden a una imagen, un sonido o un olor hacen que represente algo?, ¿qué le otorgan a la imagen, sonido o color?

Se puede decir que es el contenido ideal aquello que la intención y el conocimiento le añaden a las imágenes, sonidos o colores para que representen algo. Pero, ¿en qué consiste esta intención y este conocimiento? No pueden ser otros sonidos, olores o colores porque replicaríamos el problema anterior, no obstante, esto es lo único que nos muestra la investigación introspectiva sobre nuestra vida mental. De ahí que muchos de los razonamientos que conducen a la apreciación de un contenido mental no sean razonamientos

¹⁰ Por ejemplo, es posible construir la situación de la hormiga pero ya no con la imagen de Churchill sino con un trazado como “WINSTON CHURCHILL” (Putnam, 1981, pág. 2).

introspectivos sino razonamientos que ponen al contenido ideal como la única condición de posibilidad para explicar fenómenos como la representación, o estipulaciones *a priori*.

John Searle es un gran exponente del tipo de argumentación anterior. En su obra es posible encontrar afirmaciones como esta: “No podemos observar la conciencia del mismo modo en que observamos a los océanos porque el único candidato a la observación es el acto de observar” (Searle, 2001, pág. 68).

No obstante, para Searle este no es ningún inconveniente para la investigación, pues como menciona respecto de la experiencia visual de un ordenador (es decir, de las imágenes que experimentamos cuando vemos) acerca de qué hecho de esta experiencia hace que sea la visión de un ordenador:

Creo que la única respuesta que puede dársele es la siguiente: es interno a esa misma experiencia, como evento consciente del mundo, que tenga exactamente esa intencionalidad. Forma parte de la experiencia visual que, al tenerla, me parezca que estoy viendo una pantalla de ordenador frente a mí. Por tanto el ansia de naturalizar la intencionalidad y el sentimiento de que la única forma de naturalización es algún tipo de reducción constituyen un doble error. En primer lugar está el error de extrañarse de que la mera materia pueda ser referencial, pero a este subyace el error más profundo de que algo pueda ser referencial. Y la intención oculta tras el segundo error es la sugerencia de que quizá nada pueda ser intrínsecamente referencial (Searle, 2001, pág. 91).

La estrategia de Searle es, entonces, simplemente asumir el carácter referencial de las experiencias sensoriales como algo interno a estas experiencias. El aspecto de estas que les permite referirse a algo son sus propiedades lógico-pragmáticas (Cf. Searle, 1992). Por tanto, podemos decir que, para Searle, este es el contenido ideal de los eventos del mundo psíquico. Pero esta estrategia no es del todo transparente. Searle se deshace de los problemas de la representación de los estados mentales diciendo simplemente que estos representan (y explicando también cómo), y ante la crítica que le obliga a señalar un hecho de tales estados mentales que indique que estos representan algo, se rehúsa alegando que las propiedades representacionales de estos son propiedades internas y que es una visión errónea del problema lo que lleva a plantearse preguntas que a la larga son callejones sin salida. De esta forma,

para mostrar evidencia de que los estados mentales representan solamente tiene que mostrar a los mismos estados mentales. Entonces, si bien es posible tener la tentación de criticar a Searle por no demostrar o fundamentar la existencia de un contenido ideal en los estados mentales Searle simplemente se deshace de este cuestionamiento señalando que está fundada en prejuicios.

Para mostrar el error de la estrategia argumentativa de Searle es preciso considerar el carácter de los elementos teóricos que defiende. Searle señala que este contenido ideal no debe ser señalado como una característica adicional a los estados mentales sino que es intrínseco a ellos, por lo tanto señalar a los propios estados mentales es señalar la evidencia para concluir la existencia de tal contenido, pero ¿no era acaso el contenido ideal una herramienta teórica usada para explicar otra cosa, a saber, que los estados mentales pudieran representar? Tal es el papel de ese contenido en la argumentación de Searle y si esto es así lo que está sucediendo en su argumento es que ha postulado unos elementos teóricos sin evidencia alguna de que existan, más allá del simple hecho de que pueda intentar explicar algo con ellos de manera coherente. Este es un error que no se soluciona simplemente criticando la pregunta por cómo la mente puede representar. Pues Searle parece confundir dos cosas: 1. Que los estados mentales representen otras cosas, 2. Que los estados mentales tengan un contenido ideal o unas propiedades representacionales. Si uno comprende que lo segundo es una explicación para lo primero comprenderá que, en tanto es una explicación, deberá dar evidencias de que los elementos señalados en ella están presentes. Si, por el contrario, se confunde lo primero con lo segundo se creará que la pregunta por cómo es que los estados mentales representan es la pregunta por cómo es que tienen un contenido ideal (propiedades representacionales), pero como en la misma pregunta se está asumiendo que los estados mentales representan, se tendrá que asumir que tienen tal contenido y por tanto aportar la evidencia para sustentar la existencia de tal contenido será algo superfluo. En resumen, tanto la pregunta por cómo es que un estado mental representa algo es legítima como es cierto que no hay evidencias de que esto suceda gracias a un contenido ideal o unas propiedades representacionales.

Más aún, si se aceptara la idea de un contenido ideal, su modo de ser no sería claro. ¿Cómo encaja el mundo de las representaciones en el mundo de la física? No tenemos una

respuesta a esto. Tampoco tenemos una respuesta a cómo encaja en el mundo aunque aceptemos el dualismo que divide a las sustancias entre físicas y mentales. La razón no es, como opina Searle, que por un lado tengamos prejuicios respecto a que los entes no puedan tener un contenido ideal, y que por otro lado no hayamos investigado lo suficiente a los estados mentales como para integrarlos en un cuerpo más amplio de teoría científica. La razón por la que no comprendemos cómo puede un ente tener un contenido ideal es que en nuestra noción más básica sobre cómo es lo existente, no hay elementos para comprender este contenido que se nos presenta (sin deformarlo, esto es, sin reducirlo a algo que no es), y por tanto no podemos encajarlo en nuestra visión teórica del mundo. Esto no es un prejuicio, es la manera en que opera la investigación teórica normal (Ver, Kuhn, 1971).

Vemos entonces que tanto la relación que hay entre una proposición (un contenido ideal) y su objeto, como la que hay entre la proposición y el juicio (como estado o proceso mental) no es clara en absoluto. Ni la semejanza da cuenta de la representación y, por tanto, de la verdad, ni entendemos cómo es que un juicio afirmaría un contenido ideal. De esta manera nos encontramos atrapados en la incomprensión del fenómeno de la representación.

No obstante, es posible que la razón por la que no estemos comprendiendo lo que sucede en la representación es que no estamos usando las herramientas teóricas adecuadas. Vimos ya con Searle que las propiedades representacionales o el contenido ideal eran herramientas teóricas que explicaban la representación, luego, si debemos reevaluar las herramientas que usamos debemos reevaluar la noción de un contenido ideal para reemplazarla con otra estructura teórica. Tal estructura es desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo* y parte, entonces, de una decidida reorientación y una crítica al enfoque -usado por Searle- que Heidegger reconoce como el de la tradición filosófica occidental.

2. Reorientación: el trasfondo de la pregunta por el ser

Una vez definida la CTV veremos en este capítulo cómo Heidegger, respondiendo a las dificultades mencionadas, reorienta los criterios de la investigación. Para ello se requiere comprender el marco teórico previo en el que está estructurada esta reorientación y este consiste en una comprensión de la vida humana radicalmente distinta a la que subyace a la CTV. Este capítulo presentará esa comprensión dividiéndose en cada uno de los aspectos estructurales que, pueden decirse, componen la vida humana en tanto su capacidad para ser una vida comprensiva e inteligente.

A la luz del capítulo anterior, vimos que la investigación de Heidegger se aparta del camino recorrido corrientemente por la CTV. Esta investigación ha sido guiada por la búsqueda de criterios bajo los cuales se puede establecer que algo es verdadero. En la CTV estos criterios son justamente los correspondientes a la triple distinción entre portador de verdad, hacedor de verdad y relación veritativa; estos son: (1) lo que es verdadero es una proposición; (2) La relación que hace verdadera a la proposición es la de concordancia con (3) los hechos o estados de cosas en el mundo. Dentro de la CTV esto es todo lo que se requiere para explicar la verdad y no obstante ya hemos visto los problemas que acarrea. La reorientación de esta investigación puede ser vista como un abandono de la primacía de la búsqueda de criterios, y en su lugar una observación de lo que ocurre en el momento en que la verdad se hace explícita. Como dice Michael Gelven:

El primer punto a notar acerca del enfoque de Heidegger sobre la verdad es que no es tanto una teoría como un análisis. Esto es, él examina lo que *ocurre* en un evento en el que la verdad ocurre. Pero entender la verdad de esta manera tiene enormes consecuencias, porque la verdad no es ya una mera relación entre un sujeto-cognoscente y un objeto-conocido sino más bien algo que *ocurre* (Gelven, 1989, pág. 145).¹¹

¹¹ Traducción propia

Así, Heidegger recurre a examinar una situación hipotética en la que haya que notar la verdad de algo:

Supongamos que alguien, de espaldas a la pared, formula el siguiente juicio verdadero: “El cuadro que cuelga en la pared está torcido”. Este enunciado se evidencia cuando el que lo enuncia se vuelve hacia la pared y percibe en ella el cuadro torcido. (ST§44, 217).

El objetivo de Heidegger es examinar la verdad como un fenómeno positivo, es decir, como algo que ocurre, y en esta situación la verdad de algo se *evidencia* para el sujeto que se ha vuelto hacia la pared. Hay que notar un aspecto importante de este ejemplo: el portador de la verdad acá es un enunciado. Como ya mencioné anteriormente, un enunciado puede ser tenido como un portador de la verdad de tercer nivel, pero ¿por qué Heidegger usaría un ejemplo así? Lo requiere para evitar plantear la situación mediante el confuso abordaje de la CTV que hace uso de nociones mentales como “juicio”.

Así, en 218, Heidegger describe el acto de enunciar para luego describir lo que ocurre cuando se ha percatado de la verdad del enunciado:

El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la percepción? Tan solo esto: que lo que percibo *es* el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. (ST§44, 218)

Su descripción aquí ha sido precedida de su explicación previa de los signos en §17 y de manera más profunda de la explicación que hace de la comunicación en §33. El enunciar, en tanto acto de comunicación es significativo en la medida que comparte una manera de comportarse hacia algo. Una de sus condiciones de posibilidad, entonces, es justamente *estar vuelto hacia algo*, que es aquello que se comunica y se comparte en el enunciado. Su evidenciación consiste en darse cuenta de que, enunciando, las cosas se muestran tal como son. Es allí donde se puede apreciar que el enunciado es verdadero. No obstante, los fundamentos de su verdad requieren estructuras más profundas que las que la concordancia que la CTV planteaba. Requiere, en otras palabras, una explicación de cómo llegan a concordar los portadores de verdad y sus objetos. Esta debe diferenciarse inclusive de una

explicación acerca de *qué* es la concordancia toda vez que puede darse una explicación de este tipo (la semejanza estructural del isomorfismo) y no obstante no poder explicar cómo es que algo así llega a constituir la esencia de la verdad en tanto que presente a las cosas tal como son. De ahí que en la reorientación que le da a la investigación Heidegger use términos como “mostración” o “descubridor” y no términos que se refieran a una relación entre la estructura de los enunciados y sus objetos, pues un recuento así de la esencia de la verdad sólo muestra relaciones formales entre cosas (por ejemplo, la igualdad de cantidad entre dos cosas), pero no cómo esta relación formal se convierte en un acceso a la manera en que las cosas son. No obstante, lo anterior solo es una nueva dirección para la investigación, no una teoría de la verdad. Esta será expuesta luego de presentar en lo que sigue de este capítulo los conceptos de la filosofía de Heidegger en los que se basa.

2.1. El *estar en el mundo* y el problema del conocimiento

Hasta el momento se ha expuesto una crítica a la CTV, pero Heidegger no pretende desterrar del todo la teoría de la correspondencia. Su redireccionamiento está encaminado a fundamentarla y para ello recurre al estudio del fenómeno en el que algo se muestra como verdadero. En el ejemplo del cuadro torcido ha optado por usar al enunciado como un portador de la verdad y no al juicio ni a la proposición. Esto no ha sucedido de manera fortuita. El juicio ya ha mostrado necesitar de un contenido ideal, el cual lo puede hacer verdadero o falso, si concuerda con el mundo. Pero es especialmente difícil ver las relaciones entre el juicio y su contenido ideal. Heidegger mismo concede cierta razón en este tema al psicologismo, es decir, a la postura que descarta para el estudio de la verdad fenómenos como el contenido ideal, en tanto parece una entidad accesorio (Cf. ST§44, 217). Pero como vimos anteriormente, esto haría de la verdad una cuestión meramente subjetiva al tener que ser examinada como algún modo de un estado o proceso psicológico. Un ejemplo de esto podría ser la verdad examinada como un sentimiento de convencimiento que perdura. Como también vimos anteriormente, esto desnaturaliza a la verdad pues desconecta la posesión de la verdad con el conocimiento de las cosas del mundo tal como ellas son. La teoría de Heidegger le sale al paso a todas estas dificultades rescatando una teoría de la correspondencia pero fundamentándola de manera no correspondentista. Pero antes de abordar este tema es preciso

explicar con más detenimiento algunos aspectos centrales de la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo*.

Como un paso previo para abordar la propuesta de Heidegger sobre la verdad es importante comprender el marco en el que se desarrolla. Podemos llamar a este marco *La pregunta por el sentido del Ser*. Esta tal vez deba ser descrita en comparación con otros proyectos semejantes como el de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. En esta obra, Kant despliega un aparato teórico para explicar cómo es posible el conocimiento que culmina en doce categorías a priori y dos formas puras de la intuición que se deben asumir para entender cómo un sujeto conoce. La relación con el mundo en este caso es una relación entre un sujeto y un objeto mediada por categorías que le permiten conocer, pero que a su vez son una limitante para que el sujeto aprehenda al mundo tal como es. Este problema es sumamente importante en la filosofía de Kant, puesto que estudia una manera básica en la que el sujeto se relaciona con el mundo. Muchos filósofos posteriores (como John Searle) han añadido otras formas de relación, pero siempre dejando un papel central al conocimiento plasmado en creencias o juicios. Garantizar la verdad de estos era la fuente del *Problema del conocimiento* que inquietó notablemente a Descartes y cuyo eco se puede escuchar con claridad en la filosofía contemporánea.

La naturaleza de la estructura teórica presente en la filosofía de Descartes, Kant, Searle, o, según Heidegger, en la tradición filosófica occidental, es de suma importancia para comprender a Heidegger. La distancia entre un sujeto y un objeto que de algún modo se relacionan determina la investigación sobre la vida humana. La figura que surge en estos casos es la de un ente atrapado dentro de una caja en la que recibe informaciones sobre el mundo. Pero, como Heidegger hace ver, esta es una mala descripción de la vida. Si nos detenemos a observar qué pasa en la cotidianidad podemos ver que vivimos dentro de ese mismo mundo junto a los demás entes y actuamos directamente sobre ellos. Descartes, por ejemplo, menciona al comienzo de sus *Meditaciones* lo difícil que es para él plantearse su famosa duda absoluta:

[...] me he obligado a confesar que debe ponerse en duda todo aquello que en otro tiempo consideraba verdadero y no por irreflexión o ligereza sino después de pensarlo muy detenidamente y de adquirir un convencimiento basado en razones muy firmes y

evidentes. Y he de cumplir esa obligación, si quiero encontrar en las ciencias algo cierto y seguro.

No basta que haga este propósito; es preciso que en todo momento lo tenga muy presente, porque mis antiguas ideas vuelven con frecuencia a ocupar mi pensamiento; el largo y familiar contacto en que han vivido con mi espíritu, les da derecho a ello, contra mi voluntad, y las convierte en dueñas y señoras de mi inteligencia. Nunca perderé la costumbre de asentir a ellas, aunque con ciertas restricciones; en cierto modo son muy dudosas y no obstante muy probables. Así, que hay más fundamento para afirmarlas que para negarlas (Descartes, 1974, pág. 57).

Descartes debe adoptar una actitud sumamente complicada y aislarse de sus ocupaciones habituales para intentar entenderse como alguien sin ninguna clase de conocimiento verdadero y, no obstante, le es difícil dejar de estar absorto en el mundo a tal punto que llega a considerar mejor fundamentadas las ideas que, según él, le informan de lo que sucede en el mundo.

A diferencia de la inmersión cotidiana en el mundo, la separación sujeto-objeto no se observa en la cotidianidad. La manera en que usualmente aparece esta estructura en las investigaciones filosóficas es como algo supuestamente autoevidente. Lo más probable es que esto ni siquiera sea mencionado, pero esta separación ni se observa ni tiene tanto sentido como para ser así de evidente. De hecho, es la fuente de la aparición, en la historia de la filosofía, del dualismo que separa al mundo de lo físico del mundo de lo mental, del “dualismo” que además divide el mundo de lo mental en un reino mental y uno ideal de cuya naturaleza no tenemos una idea clara y de la mayoría de los desafíos escépticos que persisten tras siglos de investigación filosófica. Entonces es preciso ver que si se cuestiona la autoevidencia de la separación sujeto-objeto, y además se hacen presentes sus problemas, una alternativa que se atiene a la observación de la vida humana y que también intenta evitar la problemática estructura descrita se hace sumamente viable.

En lugar de un ser humano comprendido como un sujeto mental que recibe informaciones de un mundo del cual está totalmente desligado, Heidegger propone describirlo tal como se puede apreciar, es decir como una forma de estar-en-el-mundo. Es útil proceder de la misma forma que Heidegger y aclarar los equívocos que se pueden

presentar en un principio con este enfoque. Estar-en-el-mundo no es primordialmente estar dentro de algo, no es estar, como dice Heidegger, “a la manera en que el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario” (ST§12, 53). Ni se refiere a ninguna disposición espacial de objetos. Estar-en-el-mundo es más cercano a estar en el hogar. Al estar en nuestro hogar sabemos normalmente dónde están los enseres, la comida, los muebles, etc. Nos movemos diestramente por el espacio sin lastimarnos y hábilmente tomamos precauciones al abrir el armario repleto de cosas viejas, o la ventana averiada que puede caerse. Es inclusive más provechoso comparar el estar-en-el-mundo con el trabajo de una persona diestra en alguna actividad particular, por ejemplo, en la cocina.

Podemos observar numerosos ejemplos de esto en nuestra vida cotidiana. En mi caso, mi madre, cuando era yo un niño, solía cocinar con gran destreza. No le tomaba ni un solo instante saber dónde estaba usualmente cada ingrediente y en caso de que no lo encontrara sabía inmediatamente qué hacer para sustituirlo en la preparación de la comida. Los utensilios para cocinar tampoco le presentaban dificultad alguna y cortaba, rebanaba, molía, raspaba y hacía toda clase de procesos culinarios de manera tan hábil que parecía que cualquiera los podría hacer sin molestarse demasiado. Sin embargo, esto era una mera apariencia puesto que -como yo mismo pude comprobar- muchas de estas actividades requerían una enorme cantidad de destreza y, para un novato, concentración. Por ejemplo, cuando me intentó enseñar algunas preparaciones corrientes en la comida colombiana las medidas me fueron dadas en términos sumamente vagos como “un poquito”, “un chorrito” o “más o menos hartito” que me desconcertaron por completo. Ella usaba las cantidades apropiadas de ingredientes, pero no sabía la medida exacta de estos. Las instrucciones que me dio tampoco eran precisas, ni siquiera cuando insistí en que lo fueran. Decía: “cuando esté medio dorada echas el agua”, y expresiones semejantes que para mí constituyeron una dificultad en el momento de cocinar. Años más adelante intenté cocinar siguiendo recetas con medidas precisas e instrucciones más claras pero mi comida jamás supo tan bien como la de ella.

En ambos casos, cuando nos movemos dentro de nuestro hogar o cuando alguien se desempeña hábilmente en la cocina, se habita en un entorno familiar. La familiaridad justamente evita que uno se comporte como un aprendiz en cada caso. Por ejemplo, evita que se repase constantemente un mapa mental en el momento de desplazarse por el hogar, y evita

que uno precise de recetas enormemente detalladas en el momento de cocinar algo. Estar-en-el-mundo es, entonces, un-fenómeno similar a estas descripciones, pero mientras habitar un hogar y cocinar diestramente son clases locales de familiaridad, estar-en-el-mundo es de una clase mucho más general, tan general como para tener un papel fundamental en la comprensión de la vida humana. Entonces, mientras que Kant intentó estudiar la subjetividad asumiendo el uso de categorías con las que los sujetos formaban juicios acabados con los que de manera precisa se describía el mundo, Heidegger reorienta este estudio dirigiéndolo hacia una descripción de la vida que no tiene como base al juicio, ni a la creencia, ni a elementos que de uno u otro modo sean *descriptores* del mundo.

Ser y Tiempo §12 es el único párrafo dedicado de manera general a este modo de ser y lo define principalmente de manera negativa: menciona casi todo el tiempo lo que no es. Heidegger es consciente de ello y la razón por la que esto es así es porque la estructura de estar-en-el-mundo es el tema de toda la primera mitad de *Ser y Tiempo*. No obstante, en §12 introduce algunos aspectos importantes de estar-en-el-mundo. La principal característica mencionada por Heidegger como un aspecto de ser-en-el-mundo es la *ocupación*. Los seres humanos estamos normalmente absortos en alguna tarea o en un modo deficiente de esta. Estamos, por ejemplo, escuchando algo o también podemos estar ignorándolo.

Heidegger se asegura posteriormente de que su abordaje preliminar esté perfectamente acabado. Si bien ha desplazado al conocimiento como la forma básica de la vida humana aún debe explicar cómo este encaja dentro de su estructura de estar-en-el-mundo. Ese es justamente el tema de §13. En este párrafo, el conocimiento se presenta como un modo derivado de la ocupación. Dicho de manera más exacta, el conocimiento es un modo deficiente de la ocupación.

Puede ser redundante pero útil aclarar en este punto que el tipo de conocimiento al que se refiere Heidegger es el conocimiento como tradicionalmente ha sido abordado por la epistemología occidental. Una descripción verdadera y explícita sobre el mundo que se alcanza en la contemplación y que se puede articular verbalmente. Pero, como es notable en *Ser y Tiempo*, este no es el único tipo de conocimiento. La historia anterior sobre la destreza culinaria muestra una forma de cognición que no involucra la descripción exigida por Platón. Tal vez quede clara esta diferencia si la planteamos usando para el conocimiento como una

descripción verdadera que se posee el término inglés *know that* y para el conocimiento práctico mostrado en el ejemplo culinario el término *know how*, también podemos usar los términos de *conocimiento teórico* para el primer caso y *conocimiento práctico* para el segundo. Si bien es común en la historia de la filosofía occidental intentar explicar todo el conocimiento como teórico (o *know that*) y al conocimiento práctico como una aplicación del teórico, ya hemos visto cómo la inmersión en la vida cotidiana carece de los elementos descriptores que lo caracterizan. En la cotidianidad prima la relación cognitiva del conocimiento práctico (o *know how*).

Aclarado lo anterior podemos profundizar en la explicación de cómo encaja el conocimiento *teórico* en la relación más general de estar-en-el-mundo. Como vimos anteriormente, este conocimiento es un modo deficiente de la ocupación, esto quiere decir que para Heidegger el conocimiento surge de una interrupción de la cotidianidad en la que estamos absortos en el mundo. Debemos dejar de ocuparnos para que un objeto en el mundo se muestre como elementos con características que se pueden predicar de ellos. Entonces el conocimiento teórico es un modo fundado en estar-en-el-mundo en el que nos dirigimos hacia los objetos, pero sin intentar utilizarlos sino simplemente dejando que se presenten ante nosotros. Utilizar un objeto y contemplarlo son dos polos opuestos de nuestra actividad cotidiana y por supuesto admiten muchas situaciones intermedias. La ciencia, por ejemplo, se encuentra en un punto entre ambos, pero es importante destacar su carácter contemplativo al cual está mucho más cercana.

Como veremos más adelante, los detalles del estar-en-el-mundo suponen una gran cantidad de elementos, entre ellos, un aspecto emocional (Cf. ST§29), pero los aspectos básicos aquí descritos bastan para diferenciar este enfoque, el de la *pregunta por el sentido del Ser* de otros como el de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Al proceder a desglosar la estructura de estar-en-el-mundo Heidegger identifica una estructura tripartita que inicialmente se debe explicar. En primer lugar, está el *quién* del estar-en-el-mundo, la pregunta por a quién se debe atribuir primordialmente esta capacidad. En segundo lugar, está el mundo, es decir, qué es exactamente este “mundo” al que se refiere el

estar-en-el-mundo. En tercer lugar, está una explicación de qué es estar-en. De esta forma procederé a continuación a explicar estos tres aspectos.

2.2. El Dasein

La palabra “dasein” significa “existencia” en el alemán ordinario. Heidegger cree que estudiar su etimología puede enseñarnos más sobre su naturaleza. Dasein, para Heidegger, se puede descomponer en dos partes: “da”, que significa “ahí” y “sein” que significa “ser”. Este es el modo de ser de un ente (que somos nosotros mismos, se refiere al modo propio de ser del ser humano) y es la puerta de acceso a la pregunta por el Ser, es aquello en donde se va a investigar con el objetivo de comprender el Ser de los entes. El Dasein, dice Heidegger:

[No] es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este *le va* en su ser una relación de ser con su ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein* (ST§4, 12)

El término “Da” (ahí) en la construcción del concepto de “Dasein”, entonces, nos remite a su característica principal. El Dasein siempre está situado en algún contexto, siempre está inmerso en el mundo involucrándose de múltiples formas con los entes, comportándose respecto de ellos. Esto, para Heidegger, es absolutamente esencial al Dasein. Mientras Descartes, por ejemplo, construyó un sujeto de tal manera que debía garantizar el conocimiento del mundo desde una situación originaria de completa ignorancia (Cf. Descartes, 1960), Heidegger sostiene que el sujeto de la cotidianidad, quien se relaciona con los entes, se encuentra ya situado en un contexto específico, se encuentra ya *estando-en-el-mundo*, no fuera de él. En esto se diferencia de la concepción corriente del sujeto en la filosofía moderna, pues su noción del sujeto es la de una *tabula rasa*, un *haz de impresiones* o una conciencia trascendental; todas estas nociones que plantean al sujeto, primariamente, fuera de un contexto. Al contrario, para Heidegger es este ente, distinguido por su modo de ser como Dasein, para quien los entes existen y quien, en cierto modo, comprende su

existencia. Es decir, quien se comporta respecto de las cosas del mundo como cosas que son porque, al estar ocupado, vive en una pre-comprensión del *Ser*. De ahí que el Dasein sea la puerta de acceso a este problema. Cada ser humano en tanto pueda comportarse de esta forma es un Dasein, lo que, por supuesto, no implica ni que todos los humanos sean Dasein ni tampoco que todos los Dasein sean humanos. Para poder ser Dasein algo debe poder comportarse hacia otras cosas como cosas existentes y poder comportarse también hacia su propio ser en tanto ente para quién las cosas existen. Es decir, debe existir comprensoramente respecto al mundo y a sí mismo.

Al construir este concepto particular Heidegger espera usar una terminología clara para evitar confusiones. Dasein no es primordialmente un “yo” con una personalidad propia¹², tampoco es primordialmente una substancia más o una entidad más, ni un alma o un fantasma que anima una máquina corporal. Dasein es la condición de posibilidad para que haya un “yo”, alguna substancia o entidad, un fantasma, una máquina y, en general, cualquier ente en un mundo.

Es de suma importancia mencionar un aspecto más que define al Dasein: constantemente vive en una interpretación de lo que él es. No es un ente neutral respecto de sí mismo a quién se le presentan fenómenos sino que es esencial a él definirse como alguien concreto, adoptar un rol. Esta definición no tiene por qué ser adoptada de forma explícita ni tiene por qué mantenerse de la misma forma a lo largo del tiempo, pero logra orientar el comportamiento del Dasein pues, justamente, subyace a este. Pero esta interpretación no debe verse como una simple comprensión estática del Dasein hacia sí mismo sino como un esfuerzo constante por llegar a ser algo. Por ejemplo, interpretarse a sí mismo como padre de familia no es simplemente saber que uno tiene hijos sino cuidar de ellos, llevarlos a sus colegios o guarderías, buscar que tengan una vida cómoda, etc. Esto es tener una interpretación de sí la cual es tanto la guía como el motor del comportamiento del Dasein. Esta interpretación de sí es esencial pues sin ella el Dasein no tendría ninguna conducta y por tanto no estaría nunca en el modo primordial de estar-en-el-mundo, a saber, la ocupación.

¹² Aunque esto no significa que “yo” no sea un aspecto del Dasein, sino que no se puede reducir a un “yo”.

Así, hemos delineado un ente que se comporta respecto de otros entes como entes que *son* y que además está situado siempre en un contexto particular. En la base de su ser está la interpretación que tiene de sí y la preocupación por llegar a cumplir a cabalidad aquella interpretación en la que vive. A través de esta preocupación es posible que se pueda relacionar con otros entes y eso hace que su actividad cognitiva sea primordialmente un proceso constante y no se pueda ver al Dasein de manera pasiva como un espacio en el que se presentan entes.

2.3. El Mundo

El término “mundo” se ha usado en muchos sentidos. Por ejemplo, Wittgenstein comienza su *Tractatus* diciendo que “el mundo es todo lo que es el caso” (TLP, 1.0). También ordinariamente hablamos del mundo como aquello que contiene a todos los entes, y es posible que esa significación sea la primera que viene a la mente ante la expresión estar-en-el-mundo, ya sea el planeta Tierra como el lugar donde se encuentran los objetos cercanos a las personas, o como el universo que contiene todos los objetos que hay. Pero esta no es la significación que Heidegger da a este término. Podemos entender mejor este término si consideramos expresiones como “el mundo de las finanzas” o “el bajo mundo”. En ambos casos ya no se denota algo que contiene otras cosas sino un entorno o un contexto con prácticas distintivas (como especular con títulos de valor o asesinar para cobrar una deuda). Dreyfus, citando a Thomas Kuhn lo compara con una matriz disciplinaria: “toda la constelación de creencias, valores técnicos y otras cosas compartidas por los miembros de una determinada comunidad” (Dreyfus, 1996, pág. 101). Esta es una buena aproximación inicial a la idea de Mundo, aunque hay que recordar que Kuhn se refería específicamente a las comunidades científicas.

Para Heidegger, existe un mundo que es mucho más general que los mundos mencionados de las finanzas y el bajo mundo. Este es llamado *mundo circundante*. Con esto, Heidegger intenta delinear el carácter de este mundo, pero su propósito es realmente explicar

su ser, es decir, explicar qué es lo que hace a un mundo un mundo¹³. El término para designar el ser de un mundo es la *mundaneidad*.

Heidegger comienza su análisis del mundo circundante estudiando la manera en que se nos presentan primariamente los entes dentro de este. Como ya vimos, la forma primordial de relación con el mundo es la ocupación. El Dasein está primordialmente actuando y usando los objetos a su alrededor para sus fines. La manera en que estos se le presentan es como útiles¹⁴. Pero ser un útil significa tener una utilidad, por lo que un útil esencialmente es para-algo (ST§15, 68). Esto significa que los útiles siempre remiten a algo más allá de ellos. Dreyfus describe cuatro formas en las que estos remiten a otras cosas:

1. En-lo-cual: una situación en las que estos se usan.
2. Con-lo-cual: una tarea específica para la que estos sirven.
3. Hacia-lo-cual: una obra o proyecto que esté realizando.
4. En-bien-a [por-mor-de]: una interpretación que pueda tener de lo que yo soy (Cf. Dreyfus, 1996, pág. 104)

Podemos ver que las etapas de remisión de los objetos ascienden hasta conducir la remisión a nosotros mismos. Por ejemplo, la famosa referencia del martillo. Como vimos, nosotros, en tanto Dasein que somos, conducimos nuestras acciones con una guía primordial consistente en la interpretación de lo que somos. Estas interpretaciones, como señala Dreyfus, no deben entenderse como objetivos de largo plazo (Dreyfus, 1996, pág. 107), las personas no tienen por qué formular planes para toda la vida, por ejemplo, un delincuente puede tener planes que apenas lleguen hasta el día siguiente sin ninguna expectativa hacia el futuro lejano, pero sus acciones están guiadas por la interpretación de él en la que vive.

¹³ En lo sucesivo me referiré al “Mundo” en el sentido de Heidegger con una mayúscula inicial.

¹⁴ Es interesante notar, como lo hace Heidegger, que los antiguos griegos llamaban a las cosas *πράγματα* (pragmata), una palabra relacionada con *πρᾶξις* que significa práctica (ST§15, 68).

Esta teoría de la acción guarda un gran parecido con la mecánica aristotélica en la que la explicación del movimiento de los objetos está dada por aquello que *son* y su lugar natural en el universo. Para Aristóteles, una piedra que se dirige hacia el suelo lo hace porque el suelo es su lugar natural y, en la definición misma de ser piedra está el que el lugar dónde debe estar es el suelo. Esto no significa que la piedra piense o decida ir hacia el suelo, sino que su mismo modo esencial de ser involucra que se dirija hacia allá. El estar en el suelo es parte de la definición misma de ser piedra y cuando se aleja del suelo tiende siempre a volver a él satisfaciendo la definición de lo que es (Aristóteles, 1995). De la misma forma, un Dasein vive en alguna definición de lo que es independientemente de si piensa en ella o no y, de la misma forma que la piedra en la mecánica de Aristóteles, se mueve en cumplimiento de la definición de lo que es.

Entonces, los objetos son primariamente aprehendidos como útiles que pueden tener lugar en los proyectos del Dasein que surgen en el marco de una interpretación de sí mismo en la que este vive. El ser de los objetos en tanto útiles es el *estar-a-la-mano* [*Zuhanden*] (Cf. ST§15, 69). Los objetos son primariamente cosas disponibles para la utilización. Es en el contexto originario de la utilización remisional dónde los objetos pueden aparecer como cosas que simplemente están ahí, como objetos que tienen ciertas propiedades que pueden investigarse y describirse, cuando son privadas de la posibilidad de utilizarse. Esto es lo que significa, como mencioné anteriormente, que el conocimiento teórico surja de una interrupción (o deficiencia) de la ocupación.

Heidegger menciona un aspecto importante de la relación del Dasein con el entorno. Si bien hay una visión (una manera de mirar) propia de la contemplación cuya naturaleza es descriptiva, también hay una visión en el comportamiento práctico. Heidegger la llama *Umsicht* o, en español, *circunspección* (Cf. ST§15, 69). Ambas palabras significan cautela o prudencia. Pero en la composición de ambas palabras se encuentra el sentido mucho más literal de “mirar alrededor”. Podríamos decir que significan más exactamente ser “conscientes del entorno”. La circunspección es la clase de visión que tenemos cuando nos encontramos en un entorno actuando diestramente y sabemos cómo guiarnos en él, como en los ejemplos anteriores del hogar y de la cocina. En estos espacios sabemos cómo conducirnos diestramente sin necesidad de un mapa o una guía. Pero esto no quiere decir que

la circunspección se limite a espacios cercanos a nosotros, puesto que en realidad en todos los espacios nos conducimos con destreza en muchísimos aspectos y es sobre el trasfondo de toda esta orientación hábil, cuya visión es la circunspección, es que emergen las dudas y la incertidumbre.

Hasta el momento hemos visto en qué consiste el ser de los objetos con lo que nos encontramos dentro del Mundo y nos hemos acercado de manera intuitiva al mundo mismo, a través de algunos ejemplos y mostrando cómo los objetos en él remiten a funciones, propósitos y finalmente a la auto-interpretación del Dasein. Pero no basta con esto porque aún no está claro desde dónde aparecen estos objetos, sólo hemos mencionado cómo se presentan originariamente. Este desde dónde, es el mundo. No obstante, el mundo no es solamente un conjunto de útiles que remiten, el mundo es un fenómeno en sí mismo y permite que estos útiles se presenten frente a nosotros. Es preciso hacer una advertencia metodológica acá, como ya vimos el modo primordial en que se encuentra el Dasein es la ocupación. Esto quiere decir que el Dasein está constantemente involucrado con los útiles y es aquí donde se presenta el fenómeno del Mundo con su propio ser, la mundaneidad. Pero justamente por este involucramiento es difícil percatarse de este fenómeno, más cuando se supone que se muestra precisamente en el involucramiento con los útiles. No obstante, Heidegger cree que hay casos especiales cuándo este fenómeno se muestra. Cuando la ocupación normal es interrumpida y el Dasein se ve imposibilitado para continuar con su actividad este fenómeno se muestra. Hay tres casos en los que la ocupación se interrumpe: 1. Cuando falta un útil, 2. Cuando un útil se daña, 3. Cuando una cosa estorba. En cada uno de estos tres casos la ocupación se ve impedida y es posible vislumbrar el trasfondo que demanda el uso de estos útiles y en el cual estos aparecen como útiles. (ST§16, 74)

El Mundo es aquello desde donde comparecen los entes frente al Dasein. Estos se encuentran en una estructura remisional que remite en última instancia al por-mor-de del Dasein, es decir, a sus metas de trasfondo. Es desde estas metas de trasfondo desde donde comparecen los entes, primariamente como útiles a-la-mano, con lo cual este por-mor-de que le da el carácter remisional a los útiles es el Mundo, y son estas metas las que se muestran cuando la ocupación se interrumpe. La mundaneidad es la estructura de remisión provocada

por la comparecencia desde el Mundo (Cf. ST§18, 86). Pero la estructura del Mundo, pese a que parezca una estructura relacional de diversos elementos en realidad conforma una totalidad. La red particular de remisiones solo es una articulación particular dentro de esa totalidad que aparece dentro de una ocupación particular. Pero esta concreción surge sobre un campo mucho más amplio, el de la *significatividad*: las distintas remisiones son consideradas por Heidegger como la manera en que algo *significa*. Y esta totalidad en la que se presenta esta red de remisiones es la significatividad que, como se verá más adelante, se mantiene abierta en el comprender.

2.4. El Estar-en

Hasta el momento hemos visto una aproximación al ente cuyo modo fundamental de ser es estar-en-el-mundo, el Dasein, y hemos visto cómo y desde dónde se presentan los otros entes frente a él. Hemos visto entonces el quién y el Mundo del estar-en-el-mundo. No obstante, esta no es una explicación completa pues solo hemos dicho cómo se le presentan los entes primariamente, no hemos dicho cómo es que este ente está abierto a lo que se le presenta, ni cómo es que estos entes que se le presentan pueden tener ese modo de ser primario. Hay, entonces, dos momentos que lo constituyen y que permiten su apertura: El estado de ánimo y el comprender.

El primero de los momentos fundamentales del estar-en es el Estado de ánimo. El Dasein, dice Heidegger, está siempre afectivamente templado. El estado de ánimo constituye la facticidad de estar en un mundo. Mediante este, el Dasein se sumerge dentro del mundo. La expresión usada por Heidegger para denotar el Estado de ánimo es *Befindlichkeit*. Como señala Dreyfus, este es un neologismo cuyo origen está en un saludo cotidiano: “‘Wie befinden Sie sich?’” Que literalmente significa “¿cómo se encuentra a usted mismo?” (Dreyfus, 1996, pág. 187), o de manera menos literal pero más corriente, “¿cómo está?”. Habíamos visto ya que era esencial para que el Dasein se pusiera en marcha la interpretación que hiciera de sí, pero era un misterio la manera en la que esta interpretación actuaba en él. Permanecía en el “trasfondo” pero la manera de actuar de este mismo trasfondo es aún un misterio. No obstante Heidegger cree que en lo que se revela en la vida emocional es

justamente este ser del Dasein. Este aparece como siendo algo o estando en alguna situación determinada definida justamente por lo que el Dasein es. Los inversionistas y hombres de negocios que se suicidaron después del *crack* de la bolsa de 1929 probablemente atravesaron una situación emocional en la que su interpretación de ellos como hombres de dinero y éxito se veía truncada al perderlo todo. Ese estado emocional revela lo que son y la situación en la que están en virtud de lo que son. Por ejemplo, reveló a estos inversionistas como hombres de gran riqueza que ya no tenían riqueza. Entonces vemos que lo que se revela en la vida afectiva abre para el Dasein lo que él está siendo y su inmersión en el mundo, lo abre como un ser situado dentro de un mundo.

Aún más, lo abierto en la vida afectiva permite que frente al Dasein comparezcan los entes desde sus intereses de trasfondo, desde su *por-mor-de*. Como dice Heidegger:

Desde un punto de vista ontológico, la inservibilidad, resistencia y amenaza de lo a-la-mano sólo nos pueden concernir porque el estar-en en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede ser *afectado* en esta forma por lo que comparece dentro del [M]undo. Esta posibilidad de ser afectado se funda en la disposición afectiva y, en cuanto tal, ha abierto el mundo en su carácter, por ejemplo, de amenazante. Sólo lo que está en la disposición afectiva del temor o, correlativamente, de la intrepidez, puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante (ST§29, 137).

Es decir, que lo revelado en la vida afectiva, la *Befindlichkeit*, abre para el Dasein lo que comparece con vistas a sus intereses, permite que los entes se presenten en sí mismos frente al Dasein siguiendo la estructura mundana ya descrita.

La comprensión es el segundo fundamento en cual el Dasein está situado. Heidegger dice que su estructura es el *Proyecto* (Cf. ST§31, 145). El Dasein habita en sus propias posibilidades de ser. Estas posibilidades no deben ser vistas en el sentido de la posibilidad lógica sino como posibilidades reales de ser. Ya hemos visto que lo que se mostraba en la afectividad abría para sí lo que el Dasein era. Pero ser algo es serlo en medio de posibilidades. Yo, por ejemplo, soy un estudiante de filosofía pero podría no serlo, podría estudiar economía o ciencia política, podría no haber ido a la universidad y vivir en la granja de mis padres dedicándome a la vida del campo. Ser un estudiante de filosofía justamente está sobre el

trasfondo de todas estas posibilidades distinguiéndose de otras formas de ser al ser una opción entre ellas pero que ha sido actualizada como la mía propia. Esta apertura de posibilidades es el *comprender*.

Como ya vimos, ser alguien determinado es también desempeñarse frente al mundo. Así, comprender las posibilidades distintas de ser alguien es comprender cómo desempeñarse de distintas formas lo cual implica que, dependiendo del propio ser actual, surgen en el campo del significado distintas estructuras conectando a los entes a-la-mano (Cf. ST§31, 145). Los entes comparecen cada vez frente al Dasein desde una de estas estructuras, pero él las comprende mucho más como posibilidades presentes. La estructura de estas posibilidades es un continuo direccionamiento del Dasein hacia alguna forma de ser, justamente esto es lo que es llamado *Proyecto*. Este, dirige al Dasein hacia una posibilidad de ser pero manteniendo a las demás como trasfondo. La comprensión, junto con el estado de ánimo forma la *apertureidad*¹⁵ del Dasein.

La elaboración de las posibilidades proyectadas en la comprensión es llamada *Interpretación* (Cf. ST§32, 148). Esta parte de una pre-comprensión conformada por un *tener previo* [*Vorhabe*] en el cual el Dasein dispone de un espectro de posibilidades para conducirse, un *ver previo* [*Vorsicht*] que reduce estas posibilidades a aquellas hacia las cuales el Dasein, en efecto, se comporta y un *concepto previo* [*Vorgriff*], es decir, las concepciones que el Dasein ya tiene y desde las que se conduce. La estructura de la interpretación es el *en cuanto*. En la interpretación una cosa es tomada a partir de una forma de involucrarse con ella. Por ejemplo, es posible involucrarse con una espada como un arma, o como una herramienta afilada, o como un símbolo de prestigio, o uno de muerte, entre otras muchas posibilidades. El Dasein articula una a la vez, pero tiene como opciones vitales todas las demás.

Hemos hasta acá articulado dos capas constitutivas de la analítica de este ente que es el Dasein: el Mundo y el estar-en, es decir, la ocupación y la apertureidad. Es importante

¹⁵ Esta es una traducción de la palabra “Erschlossenheit”. Esta puede ser mejor traducida al inglés como “Disclosedness” pero su traducción al español se ve forzada al término “Apertureidad”. De manera más precisa, “Erschlossenheit” significa la condición de no estar cerrado.

construir una imagen concisa de la relación entre ambos. El mundo es un campo relacional en el que comparecen otros entes para el Dasein, pero el comparecer se da tanto por el lugar donde comparecen (el mundo) como por la apertura a él. La apertura no debe considerarse la forma en que el Dasein se “percata” de algo, la apertura configura solamente aquello respecto de lo cual el Dasein puede comportarse. La aperturidad le permite comportarse hacia el Mundo, pero eso no significa que se percate explícitamente de esto. En la ocupación absorta de la cotidianidad, el Dasein no se percata de la interpretación de su propio ser en la que vive, no se percata tampoco de las posibilidades implícitas en su propia vida. Estas permanecen en el trasfondo y el Dasein vive en ellas, limitado por ellas, pero ordinariamente no está realmente consciente de ellas. Por lo tanto, es preciso explicar cómo es que se puede llegar a ser explícitamente consciente de algo, cómo es que algo puede hacerse explícito para el Dasein. Esto nos lleva más cerca de la CTV pues esta suele comprender elementos que explícitamente muestran algo, como, por ejemplo, el famoso enunciado de “el gato está sobre la alfombra” o cualquier otro enunciado. Pero hay que dejar en claro previamente que Heidegger no cree que el hacer explícito algo sea primordialmente una facultad de los enunciados en tanto proferidos por algún ente, sino de un aspecto del Dasein llamado *Discurso [Rede]*¹⁶. Esto lo veremos a continuación.

2.5. El Enunciado

Líneas atrás lo habíamos visto como el portador de la verdad en el ejemplo del cuadro torcido en la pared y en la reorientación dada por Heidegger a la investigación sobre la verdad era un enunciado. Este es, dice Heidegger, un modo derivado de la interpretación. Heidegger reconoce tres funciones que conjuntamente tiene el enunciado: muestra, predica y comunica (Cf. ST§33, 144-145).

Un enunciado muestra siempre a un ente que aparece desde sí mismo (CF. ST§33, 154). Los enunciados no representan nada sino que hacen ver algo (o, si se quiere, re-

¹⁶ Existen diversas traducciones alternativas de este término. Por ejemplo, se ha traducido al inglés como “conversation” o como “telling”. Acá adoptaré la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

presentan, presentan de nuevo). Lo que hacen ver lo hacen ver siempre desde sí mismos. Esta “visión” del enunciado no debe ser tomada como si fuera el sentido de la vista pues la vista solo puede ver lo que está en el campo visual, sin embargo, esta visión del enunciado más bien dispone hacia un ente en atención a como es en sí mismo.

La predicación, por su parte, es la estructura que el enunciado ha heredado de la interpretación. La predicación consiste en asignar un carácter definido a un sujeto (Cf. ST§33, 154). Esta estructura es semejante a la estructura del *en cuanto*. En lo que al enunciado respecta es la estructura que permite hablar de propiedades sobre las cosas. Pero es preciso siempre tener en mente que el fundamento ontológico de estas propiedades es la interpretación (en el sentido de la estructura de la comprensión ya mencionada). Pese a la semejanza estructural entre el enunciado y la interpretación, hay una diferencia importante entre ambas. En la interpretación la relación con lo interpretado es la de algo *a la mano* que se toma *en cuanto* algo. Esto significa que la relación que tiene el Dasein con las cosas en la interpretación es la de la *utilización*. El Dasein vive en su cotidianidad relacionándose con su entorno como útiles a los que puede dar varios usos. Sin embargo, en el enunciado el Dasein no se involucra con los objetos como si estos fueran útiles sino como si simplemente fueran algo presente, algo que meramente se encuentra frente a él. El enunciado es una modificación de la interpretación. Si bien, la interpretación ordinariamente aparece en la ocupación con un haber previo [*Vorhabe*] en el que los entes se presentan como útiles, un ver previo circunspectivo [*Vorsicht*] y una concepción previa de los entes [*Vorgriff*] con vista a los propósitos del Dasein, en el enunciado como conducta del Dasein este haber previo se presenta como algo que solo está ahí, fuera de toda consideración de utilidad. En su ver previo aparece una estructura de objetos y propiedades la cual es no solo vista sino concebida.

La última función que ha señalado Heidegger para el enunciado es la de la comunicación. La forma en la que el enunciado comunica es disponiendo a los demás hacia algo en la misma forma en que lo está quien profiere el enunciado. El enunciado puede convertirse en algo *a la mano*, algo con lo que un Dasein se puede relacionar de tal manera que su uso lo dispone hacia algo. Una vez este ente es producido, puede seguir siendo usado sucesivamente disponiéndose de la misma forma hacia algo, pero con la diferencia

mencionada en que, en lo que al enunciado respecta, este presenta cosas no en su posibilidad de utilización sino como meramente presentes. El enunciado es, entonces, un ente a la mano que dispone hacia algo a quien lo utiliza, pero esa disposición se da hacia algo como meramente presente. Esta modificación, como se verá más adelante, es de suma importancia para comprender el fundamento de la CTV.

Pese a la explicación anterior aún queda por explicar el lenguaje, el cual se ha visto tradicionalmente como los ladrillos con los que se componen los actos lingüísticos. Es cierto que el enunciado tiene la función de disponer de manera conjunta a las personas hacia algo, es decir, de expresar el estar vuelto hacia algo, pero hasta el momento hemos visto simplemente cómo el Dasein habita en un mundo de posibilidades de hacer frente al mundo e involucrarse con él y cómo puede compartir involucramientos particulares con los otros. No obstante, el lenguaje es usualmente concebido como una estructura que también se presenta en la comunicación. Esta estructura es el Discurso (*Rede*).

2.6. El Discurso

Usualmente podemos estudiar un lenguaje atendiendo a su semántica y su sintaxis como si éste fuera territorio que se puede cartografiar. No obstante, Heidegger sostiene que el lenguaje tiene un fundamento más profundo. Con el enunciado ya vimos cómo la comunicación no estaba fundada –como normalmente se hace- en conjuntos de signos, reglas sintácticas, y condiciones de verdad sino en formas de involucrarse con el mundo que se compartían. El primer enfoque, proveniente de la lógica y las matemáticas, presenta el problema de ser sumamente estrecho en lo que respecta a la comprensión del habla cotidiana pues no puede recoger dentro de sí una gran diversidad de formas de comunicación. Esta, por ejemplo, es sumamente rica en aspectos que llegan a incluir situaciones en las que no se profieren palabras y que, no obstante, son comunicativas, con lo que no está claro cómo podría hacerse fácilmente una semántica para el habla cotidiana. Heidegger cree, no obstante, que el lenguaje se funda en una estructura previa que articula lo que se muestra en la aperturidad del Dasein, es decir, la significación.

La estructura mencionada es el discurso¹⁷. En ella se articula lo que ha sido abierto en el estado de ánimo y la comprensión. Esto quiere decir que esta estructura delimita regiones y coyunturas en la significación. La articulación permite percatarnos del mundo de manera bastante especializada. Por ejemplo, permite ver que el gato está sobre la alfombra, que el cielo es azul, que dos y dos son cuatro, etc. Esta articulación ya existente en la significación permite comportarse hacia los entes mediante la estructura de la interpretación, es decir, permite tomar un “algo en cuanto algo”. Con el Discurso, el comprender se vuelve mucho más claro en sus limitaciones. Solo permite una apertura en la significatividad en la que esta puede comparecer, pero ya estructurada de una cierta forma lo cual limita las posibilidades presentes en la interpretación. Por ejemplo, es posible tomar un martillo en cuanto pesado, o en cuanto duro, o en cuanto caro, pero no en cuanto perro. Esto tradicionalmente se ha comprendido como limitado por el lenguaje, pero Heidegger cree que el lenguaje sólo es una manifestación óptica de esta articulación originaria pues, como ya vimos, hay más formas de comunicación que el uso de palabras.

Entonces, tenemos una capacidad para dirigirnos explícitamente hacia el mundo. Es justamente mediante el uso de esta capacidad como podemos reflexionar sobre fenómenos particulares y comunicarlos de manera focalizada, y esta capacidad es tanto una posibilidad para hacer explícito algo como una limitación sobre lo que podemos hacer explícito. Podemos establecer un paralelo entre el Discurso y el dominio de unos elementos pragmáticos y semánticos previos por parte de un hablante, un enfoque defendido, por ejemplo, por Searle (Searle, 1992). No obstante, el Discurso es una estructura de ser, no un conjunto de reglas codificadas en la mente.

¹⁷ Es de resaltar la etimología de la palabra alemana Rede, traducida aquí (y en la edición de Ser y tiempo de Jorge Eduardo Rivera) como “discurso”. Charles Guignon menciona en Heidegger and the Problem of Knowledge que rede se remite etimológicamente al término latino ratio. Si esto es así, comparte un mismo origen con la palabra “razón” en castellano. Ahora bien, el mismo Heidegger, dice Guignon, señala que ratio fue la interpretación latina del término griego logos, y que rede es, para Heidegger, una traducción de este término (Guignon, 1983, pág. 112).

2.7. Dos observaciones sobre la analítica existencial

2.7.1 El método

Hasta el momento hemos esbozado varios aspectos de la estructura de la cotidianidad del Dasein. Esta estructura ha constado de distintos momentos estructurales relacionados entre sí para conformar un proceso activo dentro del cual un sujeto se relaciona con el mundo y al mismo tiempo se define relacionalmente con otros objetos dentro de la estructura de Dasein siendo esta el modo de ser de un ente. Si bien esta investigación ha formado una imagen coherente de la vida humana promedio es preciso aclarar el método usado para llegar hasta ahí. Ese método es la fenomenología.

No es sencillo precisar el origen de la fenomenología. El término puede decirse que apareció en 1736 como “phenomenologia” en latín, introducido por Christoph Friederich Oetinger, término que luego aparecería como “phänomenologie” en alemán (Woodruff, 2016). No obstante, Edmund Husserl, quien fundó la fenomenología como un campo propio de estudio, decía continuar con sus investigaciones el trabajo de Descartes quien no usaba el término. Es posible que investigaciones de corte fenomenológico se encuentren en el ámbito de la filosofía por lo menos desde el siglo XVII, no obstante, es hasta el siglo XIX dónde emerge la fenomenología como método propio de investigación.

La historia de la fenomenología como disciplina puede remitirse, entonces, con propiedad hasta el trabajo de Edmund Husserl. El término es también usado, como es bien sabido, por Hegel, Kant, y el mismo Heidegger lo remite, a modo de conjetura, hasta Christian Wolff, no obstante, en lo que a Ser y Tiempo respecta, lo más importante es el contraste de la fenomenología aplicada por Heidegger respecto de la de Husserl, su mentor.

La fenomenología elaborada por Husserl es una investigación dirigida al estudio de la conciencia, ya sea como una investigación de su contenido o de su estructura. Para esto es preciso suspender la relación que tenga la conciencia con el mundo exterior y enfocarse en la conciencia misma. Esta investigación da como resultado la descripción de una estructura que permite a la conciencia relacionarse con el mundo, a saber, la intencionalidad.

Este breve vistazo de la fenomenología de Husserl nos permite apreciar cuán distante es el enfoque de Heidegger, el cual, no obstante, también reclama para su investigación el método fenomenológico. Como vimos ya, una investigación de corte introspectivo es ajena a la cotidianidad de la vida humana. En la cotidianidad, la criatura que se relaciona con las cosas dentro del mundo, que las utiliza y que habla de lo que son, es decir, el Dasein, está en el mismo mundo junto con ellas, y es una imagen falsa concebirlo como si estuviera dentro de una caja relacionándose de manera distante con el mundo. Pero es esta concepción el fundamento de una investigación como la fenomenología tal como es hecha por Husserl, de esta forma Heidegger no encaja dentro de esta concepción de la fenomenología.

Sin embargo, Heidegger reivindica la fenomenología como su método cuyo rasgo principal es realizar una investigación de lo que se muestra por sí mismo que esté libre de concepciones dogmáticas y teoría contaminante. La fenomenología de Husserl tenía el mismo propósito pero, no obstante, estaba atravesada por una gran estructura dogmática que separaba a la conciencia del mundo para hacer un estudio independiente de ella, de ahí que nociones como “intencionalidad” fueran consideradas de suma importancia. Esta noción, no obstante, se presumía como un aspecto de la conciencia al cual se tenía acceso directo, de la misma forma que sucedía en las *Meditaciones* de Descartes en lo que respecta a la búsqueda de certezas indubitables en virtud del acceso directo que se suponía se tenía de ellas al ser hechos de la conciencia. En ambos casos las investigaciones estaban orientadas a describir lo que, por su naturaleza interna, se mostrara directamente. Al encontrarse Heidegger por fuera de esa estructura su versión de la fenomenología no puede consistir en un estudio de la conciencia, pero lo que sí puede hacer es mantener el carácter de una investigación libre de dogmatismo. Es de suma importancia que se reconozca la investigación de *Ser y Tiempo* como orientada por una descripción de los fenómenos mismos intentando evadir toda clase de manipulación teórica (Cf. ST§7, 27).

Para entender el sentido preciso de la fenomenología, Heidegger recurre a descomponer etimológicamente la frase en dos grandes partes: φαινόμενον (Fainómenon) y λόγος (Logos). *Fainómenon* puede considerarse la expresión griega que dio origen al término “fenómeno” y según Heidegger quiere decir “algo que se muestra por sí mismo” (Cf. ST§7, 28-29). Esto está en una clara oposición a la apariencia de algo o al síntoma que señala

la existencia oculta de algo. Un fenómeno es lo que se muestra por sí mismo y no es la manera en que afecta a la conciencia o como es aprehendido, ni tampoco las señales concomitantes que indiquen la presencia de algo.

Heidegger distingue tres sentidos del concepto de fenómeno. El primero, es el concepto *formal* de fenómeno en el que no se especifica si lo que se muestra es un ente o el ser de un ente (Cf. ST§7, 32). El segundo es el concepto *vulgar* de fenómeno en el cual se muestra un ente. El tercer concepto es el concepto fenomenológico de fenómeno el cual requiere una previa aclaración del término *Logos* presente en la expresión “fenomenológico”.

Logos, dice Heidegger, es un “hacer ver”. Como Heidegger aclara, *Logos* es un término análogo al alemán *Rede*. Ya hemos visto cómo *Rede* (traducido como “discurso”) es la posibilidad que tiene el Dasein de articular regiones de la significatividad en la que vive y hacerlas ver. Una expresión como “biología” significa, según esto, “hacer ver a los entes en lo que respecta a su carácter de estar vivos”, de esa forma “fenomenología” significa “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (ST§32, 35). Ahora bien, un fenómeno en sentido fenomenológico es *lo que se muestra por sí mismo* pero en la mostración misma de los demás fenómenos. Es algo que se muestra junto con la mostración de cualquier cosa, y esto, es la mostración misma. En la mostración aparecen los entes como *siendo* dentro del mundo. Estos se presentan justamente como *entes*, es decir, como cosas que son. De esta forma tenemos que en *Ser y Tiempo* el método de la fenomenología estudia la mostración del Ser de los entes, pero sin determinar de antemano la forma en que se muestra sino dejando que este fenómeno se muestre *como es en sí mismo*.

Hasta este momento hemos plasmado de manera clara un método de estudio semejante al de Husserl o Descartes pero que no está atravesado por una estructura teórica, sino que se limita a hacer ver lo que se muestra. Sin embargo, como todo hacer-ver, está fundado en la comprensión desde la cual se hace una interpretación y está sujeto a su estructura de anticipación. Es cierto que al estudiar de manera fenomenológica la analítica del Dasein se hace ver la forma en la que el Ser se muestra en sí mismo pero esta mostración del Ser ya ocurre a partir de una comprensión previa por lo que la esperanza de un estudio que se atenga meramente a las cosas mismas sin ninguna elaboración teórica se comienza a ver frustrada. La investigación depende de las posibilidades en las que algo puede comparecer frente al

Dasein lo cual provoca que planteemos, por ejemplo, la crítica que Paul Gerner plantea a Heidegger:

Hay, me parece, un problema con la concepción de fenomenología de Heidegger. Dado que el único acceso al Ser es a través de la comprensión del Ser, ¿mediante qué criterio decidimos si una comprensión particular del Ser es adecuada o no? La mayoría de las veces el Dasein tiene una comprensión inadecuada de su propio ser, pero la única manera en que podemos lograr una comprensión adecuada (o 'verdadera') es desplegando la comprensión que ya tenemos. No podemos 'ver' el Ser del Dasein –o a ese respecto el Ser de cualquier cosa- como es, y comparar nuestra comprensión del Ser con eso (Gerner, 2007, págs. 32-33)¹⁸

En esta crítica se plasma el problema de cómo tener una genuina aprehensión del ser del Dasein y con ello de la manera en que el Ser se muestra si esta aprehensión precisa de una comprensión previa con todo lo que ello acarrea.

Es preciso responder a esta crítica mediante una descripción del Dasein que evite hacer de este un ente atrapado en las posibilidades limitantes de su propia estructura. El Dasein no tiene por qué ser entendido como un ente frente al cual se presentan fenómenos en el marco de una estructura comprensiva que limita su presentación tal como son en sí mismos, como si esta estructura fuera un filtro que limita la mostración de un fenómeno. Es cierto que los fenómenos se presentan en una estructura previa de comprensión, pero eso no quiere decir que esta estructura produzca los fenómenos ni que lo que se presenta sea solo un síntoma de una cosa en sí. La estructura comprensiva del Dasein debe ser entendida siempre como la posibilidad de que algo se muestre *tal como es* y no simplemente como las condiciones en que algo puede aparecer frente al Dasein sin que se sepa si esto es algo que se muestra tal como es o solo un síntoma o una mera percepción. Que lo que se muestra en sí mismo se presente ya comprendido en una estructura previa no altera en nada este hecho. El papel de la estructura previa debe ser entendido como la posibilidad de que se muestren ciertos fenómenos cuya posibilidad de mostrarse está dada por las posibilidades que tiene el Dasein para involucrarse con ellos, pero de ahí no se sigue que sea una mera comprensión de algo lo

¹⁸ Traducción propia.

que se muestra y que por eso sea necesario comparar esta comprensión con una “cosa en sí” para ver si concuerdan.

El Dasein con su estructura comprensiva puede ser comparado con alguien que usa una linterna para ver en un cuarto completamente oscuro. Los objetos que se aparecen bajo el haz de luz de la linterna no son producidos por el haz de luz. A lo sumo este permitió que se mostraran, pero los objetos se muestran desde sí mismos. Por supuesto, lo que aparece bajo la luz también depende del tipo de luz que se use. Una lámpara de luz ordinaria no permite ver, por ejemplo, las marcas de tinta especial que sólo se puede ver bajo la luz ultravioleta, pero eso solamente significa que distintas cosas aparecen bajo distintos tipos de luz y de ningún modo que lo que aparece consiste o es producido por el haz mismo que se proyecta sobre eso. De la misma forma el Dasein descubre de diversas formas a los entes dependiendo de cómo se le presenten, pero lo que eso significa es que los entes se presentan ante el Dasein en cuanto aspectos distintos siguiendo, de hecho, la estructura ya mencionada de la interpretación. Este ejemplo intenta dejar en claro que la crítica de Gerner no debe tener ningún lugar a la hora de entender la fenomenología pues no hay, tras la indagación fenomenológica, dos cosas que se deban comparar, sino una cosa que se muestra. Si se investiga el sentido en el que se muestra el Ser y este debe comparecer pre-comprendido ya es el mismo sentido del ser lo que se muestra y si la comprensión debe ajustarse para ver con más claridad este fenómeno, este ajuste, cuando es adecuado, bien puede verse como orientado por esto que se muestra, a saber, el Ser en sí mismo.

Pese a hacer parte de un análisis entero de *Ser y Tiempo*, la crítica de Gerner está estructurada sobre una separación entre un sujeto o, una “comprensión”, y un objeto, de la cual Heidegger, como hemos visto, ya nos ha advertido. Esta separación puede considerarse una manipulación teórica que no se muestra en la cotidianidad del Dasein y cuyo fundamento es su supuesta auto-evidencia.

Esta discusión nos deja, así, con una imagen final de la fenomenología como un método en el que se deja que el objeto de investigación se muestra como es en sí mismo en una comprensión previa que permite develar fenómenos cuya forma de mostrarse depende de la estructura comprensiva en la que se aparezcan. El hacer-ver correspondiente a la fenomenología está sujeto a la estructura previa de la interpretación que se funda en una

comprensión previa y este hacer ver puede ajustarse paulatinamente articulando de manera más detallada la significatividad en la que se presenta el sentido del ser dejando así que este se muestre de manera más clara siendo esta articulación orientada por el ser mismo de este fenómeno.

2.7.2 La analítica existencial configura el modo de ser de los entes

Anteriormente vimos el modo más originario de la vida humana, a saber, *estar en el mundo*, y desglosamos este modo en tres partes: el Dasein (quien está en el mundo), el Mundo, y el estar-en. La descripción de Heidegger partía de la observación de que encontrábamos a los entes primariamente desde el Mundo, consistente en una estructura de familiaridad con los objetos. Estos se nos aparecían como útiles dispuestos para su uso en nuestros fines que se presentaban primeramente desde una totalidad de útiles, que remitían a otros útiles y que finalmente se remitían tanto a nuestros fines como a la interpretación que teníamos de lo que cada uno de nosotros era.

Ahora bien, la duda sobre si realmente se nos presenta el mundo tal como es puede surgir acá naturalmente, como vimos con el problema planteado por Gerner y probablemente no baste con mencionar el énfasis hecho por Heidegger respecto a que las cosas se nos muestran por sí mismas y desde sí mismas, ni la metáfora de la luz, ni que esto sea una parte fundamental de la crítica a la tradición filosófica occidental con su separación sujeto-objeto. Probablemente esto no sea suficiente pues siempre podemos cuestionar la objetividad de la aparición de los objetos toda vez que la familiaridad constituye un aspecto propio de la comprensión, no de los objetos mismos. Uno entiende cómo usar un martillo, pero esto es algo propio, no del martillo. Es decir, los aspectos de la familiaridad con los cuales parecen ser aspectos de la vida humana, no de los objetos inorgánicos con los que esta se relaciona, por lo tanto de lo que se pudiera mostrar desde ahí podría decirse que es meramente la vida y no el mundo.

Es por eso importante dar cuenta de por qué se muestran los entes como son en sí mismos, es decir, cómo el modo de ser que se nos presenta es un modo de ser objetivo (son

las cosas del mundo presentándose en sí mismas) y no meramente un aspecto de nuestras vidas. De ahí que proceda a explicar la manera en que una vida *estando en el mundo*, situada, con ciertos fines y habilidades pueda ser el fundamento de un modo de ser¹⁹ objetivo.

En “*Engaged agency and background in Heidegger*” Charles Taylor usa un ejemplo sumamente ilustrativo de un modo de ser situado:

Me siento aquí y contemplo la escena frente a mí, esta tiene una estructura compleja. Está orientada verticalmente, algunas cosas están "arriba", otras están "abajo"; y en cuanto a la profundidad unas están "cerca", otras "lejos". Algunos objetos están "a la mano", otros están "fuera de alcance"; algunos constituyen "obstáculos insuperables" al movimiento, otros son "fácilmente desplazables" (Taylor, 2006, pág. 318).

Esta es la descripción de un entorno. En él los objetos están ordenados mediante aspectos como estar arriba o abajo, lejos o cerca, a la mano o no, insuperable o desplazable. Podemos salir del ejemplo e intentar observar un ordenamiento parecido en nuestro mundo, es decir, fijarnos en que el cielo está arriba y el suelo abajo, en que Neptuno está lejos y la luna cerca, o en que muros de cemento que tapen las entradas de nuestra casa son obstáculos insuperables mientras que muros de papel no lo son. En el ejemplo de Taylor y en nuestro caso podemos notar que el mundo *es* así. No es simplemente que describamos al cielo como estando arriba y al suelo como estando abajo sino que, en efecto, el cielo *está* arriba y el suelo *está* abajo y esto es así sin importar si lo notamos o lo sabemos o lo describimos de esa forma.

No obstante, pese a que esto es independiente de nuestra cognición y nuestras descripciones no es enteramente independiente de nosotros. Algo solo está arriba o abajo dependiendo de nuestra posición en el espacio, de la misma forma algo solo está lejos o cerca dependiendo de nuestras capacidades para transportarnos y de nuestros intereses. Neptuno está lejos si pretendo viajar personalmente hasta él, pero está cerca si pretendo lanzar un artefacto de investigación científica y hacer una investigación en un tiempo razonable. De la misma forma, la luna está lejos si busco con el dinero de un estudiante de clase media obsequiar un paseo inolvidable a mi enamorada, pero está mucho más cerca si pretendo

¹⁹ También podría usarse acá la expresión “ontología objetiva”, si se la entiende como una manera en que los entes, en efecto, son y no como una investigación por el ser de los entes que es como la suele entender Heidegger.

hacerlo con la fortuna de Bill Gates. Vemos así que nuestra situación en el mundo no solo tiene la consecuencia -bastante obvia- de permitirnos observar distintos aspectos de lo que hay, sino que también implica una forma en que las cosas son en sí mismas pero esta forma remite a una vida situada de una cierta manera, o, siguiendo a Heidegger a un Dasein y sus capacidades e intereses, y los entes, siendo de esta forma en sí mismos, se nos revelan primariamente respecto de estas capacidades e intereses. De ahí que el ser de los entes que se nos presentan en la ocupación sea el de ser útiles a la mano, pero este modo de ser no es solo la manera como se nos presentan sino la manera como en efecto *son*, dada nuestra capacidad previa de tratar con ellos.

Es preciso tener siempre presente que la crítica de Heidegger a la separación sujeto/objeto es también una crítica a una concepción de la vida como un conjunto de representaciones, las cuales suelen estar estructuradas en forma de objetos y propiedades. Pero en la ocupación cotidiana los entes no se presentan con esta estructura sino, como dice Heidegger, a lo sumo en sus aptitudes (Cf. ST§18, 83) que no deben confundirse ni analizarse mediante la estructura de objetos y propiedades. Esta estructura es propia del modo de la contemplación, derivado de la ocupación.

Dentro del modo de la contemplación podemos intentar apreciar el modo de ser creado por la situación del Dasein, esto es perfectamente válido y aceptable, pero en tanto que en el modo de la contemplación los entes se nos presentan simplemente como presentes, sin ninguna conexión con nuestra situación en el mundo, ni mucho menos con los otros entes, las propiedades que encontremos ahí pueden parecer extrañas o vacías. El literalismo es, por ejemplo, una respuesta a esta extrañeza en la filosofía del lenguaje. Una de las formas más radicales de literalismo, el eternalismo, es descrito, en su fundamento, por François Recanati de la siguiente manera:

Principio de eternalización

Para cada enunciado que pueda ser hecho en un lenguaje natural usando una oración sensible al contexto en un contexto dado, hay una oración eterna, en ese lenguaje (o en una adaptable extensión de ese lenguaje), que puede ser usada para hacer el mismo enunciado en cualquier contexto (Recanati, 2003, pág. 2).

De esta forma, el problema de explicar en el lenguaje las propiedades que los objetos adquieren en relación a la situación del Dasein se resuelve al eliminar toda propiedad relacional afectada por el contexto y reemplazarla por una propiedad "eterna" que el objeto posea fuera de cualquier contexto. Si esto es posible en el lenguaje, fácilmente se puede extrapolar al ámbito del modo de ser de los entes en el que, de igual manera, se analizarán las propiedades relacionales como propiedades eternas.

Por supuesto, la estrategia anterior no es legítima y fue criticada en la filosofía del lenguaje proponiendo explicaciones del lenguaje cada vez más sensibles al contexto. La razón por la que no es legítima esta estrategia es porque los elementos lingüísticos sensibles al contexto no se pueden reducir sin falsificar el lenguaje. No significa lo mismo decirle a alguien "estoy lejos de mi casa" que "estoy a 60 kilómetros de mi casa" pues probablemente ni mi interlocutor ni yo sabemos a qué distancia exacta me encuentre de ella, por tanto, no tiene sentido sostener que eso significa lo que yo le digo, si es que en verdad le estoy diciendo cual es mi situación espacial respecto de ella. Más aún, puedo encontrarme a 60 kilómetros de mi casa pero de ahí no se sigue que esté cerca o lejos (lo cual sí pasaría si las dos frases significaran lo mismo). ¿Estoy lejos si estoy a 60 kilómetros de mi casa pero puedo tomar un tren que pasa cada 5 minutos y que me lleva en 10 minutos hasta ella?, ¿estoy lejos si en medio de un viaje de turismo a 60 kilómetros de mi casa el bus en el que voy se avería y me veo obligado a devolverme?, o, por el contrario, ¿estoy cerca si tengo que caminar esos kilómetros hasta mi casa?, ¿y si tengo una cita en media hora en ella?, ¿o si estoy practicando senderismo un fin de semana y planeo caminar hasta ella? La respuesta a estas preguntas probablemente sea distinta dependiendo de cada caso, lo cual implica que pese a que la distancia es la misma, esto no es expresado en ninguno de estos términos espaciales. Ante esto siempre se puede argumentar que el significado de mi enunciado sobre la distancia involucra tanto la distancia en kilómetros como las condiciones contextuales que hacen que esté lejos o cerca, pero siempre es posible decirle a alguien "estoy lejos de mi casa" y que luego entienda, con información adicional, por qué esto es así. De ahí que esta forma de literalismo no sea aceptable.

El eternalismo lingüístico tiene su correlato ontológico en el que los objetos solo tienen genuinamente propiedades eternas y no contextuales o relacionales, pero ya hemos

visto que no es extraño hablar de este modo de ser relacionado con el Dasein, es decir, con nosotros mismos y nuestra situación en el mundo.

Hemos visto dos formas de hablar y de concebir los objetos, una que los relaciona y comprende desde las habilidades, capacidades e intereses del Dasein y otra que los comprende fuera de cualquier relación. Una actitud muy común en el momento de intentar dar cuenta del mundo es la de comprender a los objetos fuera de cualquier relación con el Dasein, negando que el modo de ser que emerge en virtud de la situación del Dasein sea un modo de ser real, sea la manera en que las cosas realmente son. Si bien hemos visto cuán falso e injustificado es sostener algo como esto, tampoco debemos pensar que el modo de ser situado producida por el Dasein es la única posible o que es aquella en la que culmina un modo de ser no situado. Ambos modos de ser son simultáneamente verdaderos y el Dasein se involucra con ambos aunque no simultáneamente. Como vimos atrás, cuando el Dasein está en el modo de la ocupación los entes se le presentan *tal como son* de manera relativa a sus intereses y capacidades. Cuando deja de ocuparse en algo los entes se le presentan *tal como son* sin relación con sus intereses y capacidades. Por ejemplo, si estoy construyendo una casa de madera el martillo que uso para clavar se me presenta en su capacidad de clavar y, tal vez, de golpear duro algún objeto o moldear alguna pieza de metal. Pero si no me estoy ocupando de nada o si en mis proyectos no entra el martillo este se me presenta fuera de su relación conmigo y por lo tanto como un objeto con una cabeza de hierro y un mango de madera o algo semejante. El martillo, no obstante, *es* de ambas formas: un objeto para clavar y un trozo de hierro unido a uno de madera.

La relación que hay entre ambos modos de ser es, como vimos en el capítulo 2, que el modo de ser situado se muestra primero al Dasein y solo de manera derivativa de esta mostración se muestra el modo de ser no situado. De esta forma dejo de relacionar al martillo con mis propósitos y, no obstante, se me muestra en los aspectos que eran imprescindibles para su utilización clavando cosas. Por ejemplo, la capacidad de martillar la encuentro en la dureza del martillo que a su vez está fundada en las conexiones moleculares pero la razón por la que puedo investigar científicamente esta manera de ser del martillo es porque mi comprensión de él como un objeto con potencialidad para clavar y golpear cosas abre para

mí su dureza, la cual puedo intentar fundamentar en una teoría atómica o cualquier otra del repertorio de la física.

La presentación de un modo de ser no situado, de esta forma, no implica que el Dasein haya abandonado su comprensión de los entes, sino que ya no se está ocupando con ellos. Heidegger llama a esta forma de presentarse de los entes "estar-ahí" (Cf. ST§9-42, 49; §12-53) aunque diferencia este "estar-ahí" de los entes del "estar-ahí" del Dasein que remite a sus estructuras constitutivas ya descritas (Cf. ST§12-55). Acá, no obstante, surge un problema. Como Dreyfus señala, da la impresión de que Heidegger sostiene que la ciencia con el modo de ser no situado de sus objetos se presenta simplemente deteniendo por completo la ocupación del Dasein (Dreyfus, 1996), pero esta mera detención de la ocupación no logra constituir el fundamento de la ciencia toda vez que al acabar toda significatividad para el Dasein lo único que realmente queda es el estar junto a los entes, la conciencia de que se está junto a más cosas que son y nada más. La ciencia requiere curiosidad e investigación interesada. Al científico le apasiona su trabajo e investiga activamente, lo cual es muy distinto a simplemente dejar a un lado toda ocupación.

Heidegger comprende, entonces, a la ciencia como una forma de comportamiento hacia los entes y no como una mera privación del mismo. No obstante, no puede afirmarse que el comportamiento científico sea un modo de la ocupación. En la ocupación absorba los entes comparecen como útiles ubicados en relación unos con otros, y comparecen así por las habilidades del Dasein familiarizado ya de antemano con la utilización de estos mismos, esta familiaridad era el Mundo, cuyo exponente más básico es el mundo circundante. Pero frente a la actividad científica los entes no comparecen ni en sus relaciones entre sí ni con el Dasein. Sino que comparecen fuera de su ubicación en esta red. Heidegger, no obstante, es cuidadoso en aclarar que esto no significa que el modo de ser de los útiles se deba alterar en la investigación científica (ST §69, 361). Es posible, por ejemplo, realizar una investigación biográfica en la que se mantenga el ser de los entes estudiados como útiles en la vida de alguien. De la misma forma son estudiados los entes en la economía, en tanto que son recursos valiosos, etc. Pero comparecer fuera de la red en la cual tienen una ubicación significa que el Dasein no se está ya ocupando de ellos y por tanto ya no se encuentra limitado

a una situación específica con la que debe tratar, sino que ahora debe tratar con todos los entes y ubicar al ente tratado entre todos ellos (Cf. §69, 362).

Esta ubicación de un ente consiste en determinarlo bajo los criterios más fundamentales de su ser. Cuando se trata de un útil, puede ser estudiado, por ejemplo, como un bien, o como un objeto valioso. De ahí que la economía se ocupe, entre otras cosas, de una teoría de los bienes y del valor de los mismos y tengan estas un carácter fundamental en las estructuras de teoría económica más depuradas. Lo mismo sucede en el caso de la física, cuya historia demuestra que también ha operado de esta manera. *Los principios de la filosofía*, de Descartes, son un claro ejemplo de este proceso. En ellos Descartes desarrolla una suerte de axiomática definiendo los términos esenciales que constituyen a la materia y demostrando deductivamente el campo en el que puede ubicarse cualquier explicación sobre el modo de ser de los entes. Así, tras haber dividido las substancias existentes en extensa e inextensa, Descartes procede a comprender todos los entes de las ciencias naturales en términos de su extensión y de esta forma entiende el cambio en ellos como traslación. Esto supone que todo cambio en la naturaleza debe ser descrito mediante la geometría y eso delimita tanto las posibles explicaciones que se puedan dar de un acontecimiento natural como los medios para investigarlo (Descartes, 1995).

Esto, no obstante, no puede considerarse una forma de ocupación. Es importante tener siempre presente que, si bien es una forma de comportamiento, no lo es de ocupación toda vez que las estructuras de la ocupación no están presentes acá. Las estructuras presentes son la del enunciado y la del Discurso (*rede*) que permiten articular de manera explícita un fenómeno. Esta articulación explícita es denominada *tematización*.

Entonces nos encontramos con cinco cosas distintas: dos modos de ser de los entes y las formas de acercarse a estos modos. En *primer lugar*, está el carácter de útil *a la mano* de los entes, en *segundo lugar* está su modo de ser como mera presencia, en *tercer lugar* la ocupación, que es una forma de dirigirse a los entes en tanto útiles, en *cuarto lugar* la tematización que es una forma de hacer a los entes explícitos en su modo de ser pero sin ocuparse de ellos, y en quinto lugar el mero estar junto a los entes. Los dos primeros pueden agruparse separándolos de los dos últimos de la siguiente manera:

Modos de tratar con los entes:

- (a) Ocupación
- (b) Tematización
- (c) Mero estar junto a los entes

Modos de ser de los entes:

- (a) Útil *a la mano*
- (b) Mera presencia

Puede haber una propensión a considerar que el modo de trato con los entes determina el modo de ser con el que estos se presentan y esto es cierto hasta cierto punto, pero debe ser aclarado para evitar confusiones. Un ente se presenta propiamente como útil *a la mano* en la ocupación. En esta exhibe su modo de ser de útil pero este modo de ser precede a la ocupación misma pues está determinado por la situación del Dasein que precede a la ocupación, es decir, que este modo de ser está determinado por las posibilidades de ser -es decir, de ocuparse- del Dasein (la comprensión) y por las posibilidades afectivas en las que se le puedan presentar los entes (el *estado de ánimo*) y no por el hecho de que el Dasein se ocupe de ese ente.

Ahora bien, en la ocupación solo se mostrará el ente como un útil y, como Heidegger ha mencionado, en el modo derivado de la interpretación, la tematización enunciativa, los entes se mostrarán en el modo de ser privativo de la ocupación, es decir, la mera presencia. Pero esto no quiere decir que en este modo de ser no se capturen ciertos aspectos del ser útil de los entes. Por ejemplo, yo puedo *hablar* sobre cómo alguien que porta un arma la ve como su medida de defensa frente a una amenaza en la calle sin yo mismo estar en la calle y ver esa arma como mi medida de defensa frente a esa amenaza. De la misma forma puedo *hablar* sobre cómo yo en el pasado vi mi arma como mi medida de defensa sin tener que verla así en este momento.

Para quien porta el arma esta se le presenta en su carácter de útil *a la mano* cuando va, por ejemplo, por un lugar inseguro, mientras que, para mí, al hablar de una situación ajena, esta pierde su carácter de útil pues no se remite a mis metas y capacidades actuales y

por tanto se presenta en el modo de ser de la *presencia*. Sin embargo, yo sigo pudiendo apreciar su carácter de útil *en* la vida de quien la porta. Por tanto, la tematización no implica que se pierda de vista completamente el carácter de útil de un ente sino que tal carácter a su vez se muestra como meramente presente. Esto no presenta problema alguno a las investigaciones sobre el modo de ser de los diversos entes si se tiene presente la relación entre el primer modo de ser y las capacidades e intereses del Dasein, pero si no se entiende esto al tematizar a los entes con sus distintos modos de ser se oscurecerá su naturaleza relacional en cuanto útiles, la cual no se podrá apreciar desde el modo de ser de la presencia. Este problema se verá más claramente a continuación, cuando veamos cómo se relaciona la CTV con la concepción heideggeriana de la verdad.

3. La concepción heideggeriana de la verdad

Ya hemos reconstruido los elementos necesarios que nos permiten abordar de manera más clara y directa la teoría de la verdad de Heidegger. Como ya habíamos visto, Heidegger no rechaza la CTV sino que la toma como algo que no es en sí misma una fundamentación de la verdad y que, a su vez, requiere de una. Su giro hacia el fenómeno de la verdad en la evidenciación nos había puesto frente a una nueva situación. Pero esto sólo había sido puesto de la mano de un ejemplo. Con la aproximación anterior podemos ver de manera más detallada la teoría de la verdad de Heidegger. En lo que sigue veremos tres cosas: cómo Heidegger sostiene una teoría de la verdad que fundamentalmente no precisa de la correspondencia, cómo de ahí se deriva una teoría de la verdad como correspondencia en la que esta es garantizada por el modo de ser del portador de la verdad, y cómo, a partir de esto, es posible llegar a la CTV como un modo derivado de la verdad concebida más originariamente.

En el trasfondo ya explicado de la analítica del Dasein se puede ver que la verdad no es primordialmente un asunto de correspondencia, pues el Dasein está esencialmente en-el-mundo tratando directamente con los otros entes, los cuales se muestran por sí mismos. No hay en un principio dos cosas que deban concordar sino solo una que se muestra frente al Dasein.

La estructura que permite que comparezca, el modo de ser del Dasein, es sumamente compleja. Existe un Mundo significativo desde donde comparecen los entes y frente a estos hay una aperturidad por la cual se pueden presentar al Dasein. Llegados a esto punto hay que decir que el modelo de portador de verdad/hacedor de verdad no es realmente bueno para comprender la concepción más originaria propuesta por Heidegger. Este modelo presupone la búsqueda de una propiedad de un ente, aquella que lo hace verdadero, pero en esta concepción no hay, en principio, nada como eso. La verdad de algo es una mostración pero no es una propiedad. Si acaso nos viéramos tentados a decir que es una propiedad del Dasein deberíamos notar que entender la verdad como una propiedad nos hace perder enteramente de vista el modo en que ocurre algo como que haya verdad. Solamente podríamos ver a la

verdad como una propiedad del Dasein si perdiéramos de vista el fenómeno originario de la verdad y lo redujéramos a lo que aparece en la pura contemplación, a la verdad y al Dasein como algo que simplemente está ahí, pero con esto perderíamos de vista al Dasein mismo, perderíamos todo lo logrado en este camino de comprensión. Entonces, solo como una consecuencia desorientadora de la comprensión ganada hasta el momento podemos decir que la verdad es portada como una propiedad por el Dasein y que su hacedor de verdad es la mostración de una cosa, pero como un esfuerzo por una comprensión completa debemos desechar en principio este lenguaje de propiedades y entender cómo el Dasein está abierto al Mundo en el cual comparecen los entes.

Los entes comparecen directamente, pues el Dasein vive junto a ellos y ni en la cotidianidad ni en la contemplación necesita confrontar primariamente ningún par de cosas para poder tenerlos tal como son. Esta es la verdad originaria en la que se presentan los entes. Ahora bien, ¿en qué sentido puede decirse que Heidegger sostiene una teoría de la correspondencia? Para ello hay que considerar a dos portadores de la verdad: los enunciados y los juicios (enunciados mentales). Habíamos visto ya la forma en que un enunciado se remitía a algo, es decir, se hacía significativo en virtud de su modo de ser el cual remite, muestra, comunica y determina a otros entes en su modo de ser. Ahora bien, cuando el enunciado señala a algo que, en efecto, se muestra por sí mismo tal como es, este enunciado está presentando al ente descubierto, y al presentar a este ente se hace verdadero. El modo de ser del enunciado, entonces, remite a otros entes de la misma forma en que los útiles lo hacen. Tenemos así una relación entre un ente tal como es y un útil como el enunciado. Es preciso recordar acá que la relación no es solamente entre la expresión verbal y un ente, sino también que puede ser entre la entidad mental y el ente. No hay en Heidegger una postura que excluya este dualismo de substancias en tanto la substancia de lo mental no se defina por sus propiedades representacionales o por su contenido ideal. De esta forma tenemos una relación tanto entre los enunciados y los entes como entre los juicios y (de nuevo) los entes. Y tal relación es la misma tanto como para enunciados como para juicios. Esto significa dos cosas: 1. El enunciado no es la expresión del juicio, y por tanto, 2. El enunciado no es un portador de la verdad de un nivel inferior al del juicio. Ambos son entes cuyo modo de ser hace que se remitan a otros entes y en el caso del enunciado no lo hace porque se derive de algo anterior a él (aunque su modo de ser sí esté determinado por el Dasein y su situación en el mundo).

Entonces, vemos acá una teoría de la verdad como correspondencia, la cual, no obstante, no está dada ni por una correlación convencional entre un portador de la verdad y su hacedor de la verdad, ni por una semejanza entre ambos. Podríamos decir que este es otro tipo de teoría de la verdad como correspondencia, una correspondencia dada por el modo de ser del portador de la verdad, es decir, una correspondencia ontológica. En esta, el portador de la verdad es un enunciado verbal o mental (un juicio), que se hace verdadero al mostrar y determinar en su modo de ser un ente que se muestra tal como es de esa manera. Así, el enunciado "la luna está hecha de queso" será verdadero si, en efecto, muestra a la luna como hecha de queso y además la luna es de esta manera, y falso si muestra a la luna como hecha de queso pero no lo hace como ella es en sí misma.

Ahora bien, Esta concepción de la verdad parece relacionar de manera absolutamente necesaria a la verdad y al conocimiento. Esto, por el carácter *mostrador* de los enunciados. Pero, ¿no podríamos hablar de que un enunciado es verdadero o falso independientemente de si el ente referido se nos muestra? Por ejemplo, si yo digo que en China hay un hombre escribiendo este mismo texto pero en mandarín, ¿no podría ser que este enunciado fuera verdadero o falso sin que me dispusiera, de hecho, a que ese hombre se presentara tal como es? Es claro que estoy usando un enunciado cualquiera y yo no conozco a nadie en China, sin embargo, por algún azar, podría ser cierto que hay un hombre escribiendo sobre la teoría de la verdad en *Ser y tiempo* y, con ello, es posible que nos veamos inclinados a pensar que un enunciado no se hace verdadero mostrando a un ente tal como es, sino que se hace verdadero independientemente de tal mostración. De ahí, que cualquier emisión hipotética, cualquier enunciado construido aleatoriamente por un hablante cuente como un portador de la verdad.

Sin embargo, hay que recordar exactamente cómo es que los enunciados se relacionan con sus objetos. Esto es posible debido a su modo de ser, el cual tienen en relación con la situación del Dasein. Este Dasein enuncia con el propósito de comunicar, predicar, y mostrar. Pero este mostrar supone ya una relación de *estar junto al ente mostrado*. Por ejemplo, cuando yo le digo a alguien que "el gato está sobre la alfombra" es porque hay un gato junto al cual estamos esa persona y yo. Un gato con el cual estamos en el mundo. No significa que estemos físicamente al lado de un gato sino que el gato hace parte del trasfondo en el que

vivimos mi interlocutor y yo, es un elemento de nuestra vida así como lo son otros países del mundo, los sitios que conocemos pero en los que no estamos presentes en este momento, las personas que conocemos pero que no están con nosotros, etc. Esa vida común permite que nos refiramos a un ente en nuestro enunciado. De ahí que su significatividad como enunciado provenga de su modo de ser el cual es *situado*. Ahora bien, ¿qué sucede cuando hablamos de un enunciado cualquiera que elaboremos a modo de ejemplo? En ese caso deberíamos diferenciar dos cosas: 1. El enunciado *al* que nos referimos y 2. El enunciado *con* el que nos referimos al primer enunciado. Este segundo enunciado es un enunciado tal cual vimos anteriormente, pero ¿lo es el primero? El enunciado al que nos referimos es una construcción lingüística totalmente afuera del contexto en el que normalmente hacemos enunciados, es una construcción que no se refiere a nada en particular, sino que *nos referimos a ella* mediante un enunciado. El enunciado con el que nos referimos a esa construcción puede, en efecto, ser un portador de verdad, pero la construcción lingüística referida no es un enunciado en un sentido pleno y no puede ser un portador de la verdad. Su papel es semejante al que Austin le adscribía a las oraciones y por razones semejantes a las del rechazo de Austin a las oraciones como portadoras de la verdad es que debemos rechazar distinguir estas dos clases de enunciados y adjudicar la verdad solamente al segundo: el primer “enunciado” es meramente una construcción hecha ateniéndose a un conjunto de reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas y no un enunciado real, un enunciado proferido por alguien (Austin, 1975).

Ahora bien, ¿cómo encaja la CTV en esta concepción más originaria de la verdad? Antes de explicar esto es preciso retomar la CTV en los términos planteados de portador de verdad, hacedor de verdad y relación veritativa, los cuales correspondían al enunciado, a los entes y a la correspondencia.

En la estructura de la CTV la proposición era el portador más originario de la verdad (el de primer nivel), seguido por el juicio y por su expresión, el enunciado. Mostrar cómo la CTV encaja en la concepción heideggeriana de la verdad requiere mostrar cómo la proposición, el juicio, y el enunciado como portadores de la verdad; los entes como hacedores de la verdad; y la correspondencia como la relación veritativa entre los portadores y los

hacedores de la verdad; son compatibles con la verdad como una mostración de los entes, y de qué manera lo son.

En el capítulo anterior vimos cómo era posible que emergieran dos tipos de modos de ser: uno situado y otro no situado. En la primera el modo de ser de los entes era el de ser útiles *a la mano*, y se mostraban con este modo de ser cuando el Dasein se ocupaba de alguna tarea y en relación con esta y con las capacidades y metas del Dasein. La estructura con la que estos útiles se mostraban era el *en cuanto* con lo cual el Dasein usaba a los entes en alguna de sus *aptitudes*. En el segundo modo de ser los entes se mostraban fuera de la relación con los propósitos del Dasein. Su modo de ser era el *estar ahí* o la *presencia*.

Ahora bien, el Dasein, veíamos, podía detener la ocupación y no obstante realizar una investigación en la que los entes se le mostraran de manera explícita en su modo de ser de acuerdo a alguna de los modos de ser mencionados. Como vimos, este era en *Ser y tiempo* el fundamento de la investigación científica. Tal actividad se denominaba *tematización*.

Lo que hemos hecho a lo largo de esta investigación sobre la vida humana es principalmente *tematizar*. Comprender las dos modos de ser distintos que se muestran en la tematización tanto de la CTV como de la concepción heideggeriana de la verdad (por brevedad, CHV) es, en mi opinión, la clave para comprender la manera en que encaja la primera en la segunda. De esta forma, lo primordial es mostrar las diferencias en el modo de ser de los fenómenos que se muestran tanto en la CTV como en la CHV.

El modo de ser de los entes en la CTV es un modo de ser que no es relativo a los propósitos, intereses y capacidades de nadie. Los elementos que se encuentran en cualquier teoría de la correspondencia son estudiados aisladamente. La posibilidad de sus relaciones con otros elementos se busca en ellos mismos y de esa manera aparecen como relaciones formales. Por ejemplo, en la teoría de la verdad como congruencia que hay en el *Tractatus* de Wittgenstein la posibilidad de que el portador de la verdad corresponda con el hacedor de la verdad se encuentra en la estructura del portador de la verdad, la cual es capaz de imitar la estructura del hacedor de la verdad (cf. TLP 2.12-2.223). Por su parte, en la teoría de la verdad como correlación de Searle lo que relaciona al portador de la verdad con el hacedor de la verdad son las propiedades lógico/pragmáticas del portador de la verdad que determinan

en términos tarskianos qué hechos satisfacen al portador de la verdad (Searle, 1995) . Es claro, entonces, que la el modo de ser bajo la cual aparecen los portadores de la verdad en la CTV es un modo de ser no situado.

Ahora bien, el modo de ser de los entes tal como los estudia la CHV corresponde primeramente a un modo de ser situado. Los entes son en principio tematizados en tanto que útiles *a la mano*. Lo mismo sucede con el portador de la verdad en el ejemplo de Heidegger. Este puede ser visto, en primer lugar, como un signo cuya significatividad proviene de su modo de ser en tanto que remite a otros entes compareciendo desde una totalidad de entes en la ocupación del Dasein. En segundo lugar, puede estudiarse como una forma de comportamiento hacia los otros. Este comportamiento hace ver a un ente de manera explícita, lo hace ver *en cuanto* cierto respecto, y comparte este hacer ver con otros. Estas pueden considerarse las dos facetas del enunciado. Por un lado, puede ser tomado como un ente y, por otro, como una forma de comportamiento hacia los otros. Podríamos decir que en la primera faceta se habla del enunciado y en la segunda se habla del *enunciar*, un comportamiento que de hecho es contemplativo. Entonces, el portador de la verdad tal como lo concibe la CHV es estudiado bajo su condición de objeto significativo compareciendo desde el mundo y que recibe su significatividad de la red de remisiones desde la que comparece; y también es estudiado en su posibilidad ontológica de ser producido, es decir, como el comportamiento que enuncia. La primera forma de estudio concibe al enunciado como un ente que aparece en un modo de ser situado, y la segunda forma lo comprende de manera más fundamental aún como una forma de ser del Dasein.

Vemos entonces que hay grandes diferencias entre la tematización de los fenómenos en la CTV y la CHV pero esto no significa que la CHV reemplace a la CTV. La CTV solo tematiza los fenómenos de la verdad como mero *estar ahí*, como mera *presencia*. Pero la condición de posibilidad de la remisión del enunciado al mundo se le escapa en tanto no puede ser comprendida como mera presencia. De ahí que la CTV recurra a oscurísimos aparatos teóricos para intentar explicar la relación entre el portador de la verdad y el hacedor de la verdad y que no obstante siga siendo incapaz de explicar de manera satisfactoria el fenómeno de la remisión.

Voy a explicar, entonces, cómo es que la CTV encaja dentro de la estructura más amplia de la CHV y, más ampliamente, dentro del marco teórico construido por Heidegger y que culmina (parcialmente) en su teoría de la verdad. Mi explicación, brevemente, es la siguiente: la CTV surge cuando el fenómeno de la verdad es tematizado, pero desde el modo de ser de la *presencia*. Y mi criterio de adecuación para evaluar mi explicación es que la explicación que dé será una buena explicación si después de tematizar el fenómeno de la verdad mediante las herramientas descritas el resultado es la aparición de los elementos de la CTV *con todos sus vacíos explicativos*. Estos vacíos son la evidencia de que de la tematización en el modo de ser de la presencia del fenómeno de la verdad produce, en efecto, la CTV, pues son la consecuencia de la tematización en el modo de la presencia. Y respecto de lo anterior es de suma importancia hacer una aclaración: Heidegger presenta tanto una teoría no correspondentista de la verdad como una teoría correspondentista derivada de esta. Esto no significa que su teoría correspondentista sea la CTV, y no lo es porque carece de lo que distingue a la CTV de la propia concepción de Heidegger, esto es, sus *vacíos explicativos*. Dicho esto, procedamos a explicar el surgimiento de la CTV.

Podemos tematizar al juicio como un ente *a la mano* o podemos tematizarlo como un ente meramente *presente*. Si lo tematizamos como un ente *a la mano* encontraremos su capacidad referencial. Si lo tematizamos como algo meramente presente encontraremos su modo de ser de entidad mental.

Pero, ¿qué sucede si intentamos tematizar la *relación* entre el juicio (o el enunciado) y los entes desde el modo de ser de la presencia? Está claro que su referencialidad, o su capacidad de remisión ya no se nos puede mostrar. Esto es así porque esta capacidad referencial dependía del modo de ser situado del enunciado que hacía que se remitiera a otros entes, y el modo de ser de la *presencia* justamente emerge al prescindir de la remisión. Entonces, ¿qué estructura teórica emerge? Lo que sucede es que el ser de la *relación* entre el portador de verdad y el hacedor de verdad tiene el modo de ser de la presencia y que esto a su vez acarrea los vacíos explicativos de la referencialidad, es decir, que al tematizarse al portador de la verdad como un ente meramente *presente* su capacidad referencial se tematizará como una propiedad suya que también es meramente presente. Esta capacidad referencial meramente presente es justamente el papel que juega el contenido ideal en la

CTV, siendo en esta el elemento que relaciona al juicio o al enunciado con su hacedor de la verdad. Pero al ser un elemento meramente presente su capacidad referencial se ve oscurecida, pues, ¿cómo podemos en efecto señalar una característica del juicio como estado psicológico que a la vez pueda remitirse a las entidades del mundo? De esta incapacidad de comprender esta característica se sigue la postulación de reinos ideales donde habita este contenido de manera separada del mundo mental, pero esto solo remite los problemas al mundo ideal pues los elementos ideales siguen siendo entidades meramente *presentes* sin que se pueda apreciar claramente su capacidad referencial.

La reconstrucción que hemos visto de la CTV a partir de los elementos presentes en *Ser y tiempo* adquiere aún más fuerza cuando vemos, entonces, que los mismos problemas – los problemas de la referencialidad- que encontrábamos en la CTV emergen de la reconstrucción de la CTV a partir de la tematización del fenómeno de la verdad en el modo de ser de la presencia, con lo cual podemos decir que hemos encontrado la fuente de estos mismos. Esta reconstrucción encaja, además, con la explicación del Dasein como el ser del “entre” que hay en el *commercium entre* un sujeto y un objeto (ST§28, 132). En efecto, el Dasein es la condición de posibilidad de que un ente como el juicio o como el enunciado verbal se remita a otra cosa que lo haga verdadero.

4. Conclusiones

Ser y tiempo es una obra de difícil comprensión si no es iluminada con el estudio de la filosofía de corte más tradicional, es decir, con el estudio de lo que John Searle llama “la tradición ilustrada” (Searle, 2001). Hasta cierto punto este trabajo ha intentado ubicar a Heidegger en relación con esa tradición. De esa manera ubicamos a la CTV dentro de la matriz teórica presentada por Marian David. Posteriormente vimos los problemas de la CTV y la necesidad de un replanteamiento. Este nos fue dado mediante los elementos básicos presentes en la primera parte de *Ser y tiempo*, los cuales seguían la estructura de *estar en el mundo*. Con estos elementos pudimos observar aspectos cruciales del enfoque de Heidegger como lo es la diferencia entre el modo de ser de los entes que emergía de la situación del Dasein en el mundo y el modo de ser que era independiente de esta situación. También vimos la capacidad de tematizar que podía dirigirse a los entes tanto en su modo de ser relativo al Dasein situado como al modo de ser que no lo era, y aplicamos esta distinción a los elementos de la CTV para ver cómo en la tematización de los mismos como entes *a la mano* emergía su carácter referencial, y cómo en la tematización de estos como mera presencia emergía la CTV con sus problemas de referencialidad.

La propuesta de Heidegger debe entenderse como una respuesta a los problemas derivados de la filosofía tradicional, no como una simple alternativa a este enfoque. De esta manera, con las herramientas proporcionadas por Heidegger podemos comprender mejor fenómenos como la referencia tanto de los entes del mundo físico como de los del mundo mental. Concluamos este trabajo con una observación sobre Heidegger y la vida mental.

Hay un juicio sumamente generalizado que sostiene que la filosofía de Heidegger es una respuesta al dualismo. Indudablemente hay una relación estrecha entre el dualismo y la filosofía tradicional occidental, y dado que Heidegger parte de una crítica a esta filosofía es natural que se tienda a considerar su trabajo como crítico con el dualismo. Pero ¿qué es el dualismo?

Podemos intentar distinguir dos tipos de dualismo. Por un lado, está el dualismo que diferencia entre una substancia mental no física y una substancia física. Por otro lado, está el dualismo que diferencia entre una substancia con intencionalidad y una substancia sin

intencionalidad. El dualismo de Descartes es un ejemplo del primer tipo en tanto lo que diferencia a ambas substancias es el modo más básico de ser de los entes en las ciencias naturales de la época de Descartes: la extensión. De esa forma, lo mental es lo que no es extenso (y por tanto no puede ser estudiado por la física) mientras que todo lo que no es mental es lo extenso (y es el objeto de estudio de la física). El dualismo (o *trialismo*) de Frege es un ejemplo del segundo tipo. Por un lado, está el mundo de los objetos físicos, luego está el de las entidades mentales y luego hay un tercer reino, el del significado. Lo que distingue al tercer reino de los otros dos es su capacidad para referirse a entidades, es decir, su intencionalidad.

¿Cuál es, entonces, la postura de Heidegger frente a estos dos dualismos? En lo que respecta al primero, la filosofía de Heidegger es neutral. En ningún momento pretende entablar una discusión sobre el tipo de substancias que hay, ni sobre cuántos tipos son. Tampoco espera refutar la existencia de entidades no extensas. El segundo dualismo, por su parte, sí puede ser considerado un objeto de su crítica. Es claro que Heidegger considera a la explicación de la referencialidad mediante el uso de un contenido ideal una explicación oscura plagada de problemas. Por eso, la reemplaza con la analítica del Dasein y todo el desarrollo conceptual que va aparejado con ella. Pero que la considere una noción oscura y problemática no significa que la descarte. Como ya vimos, los elementos de la concepción tradicional de la verdad y, concretamente, el contenido ideal, eran fundamentados por Heidegger, no descartados. Es decir, podemos ver cómo surge esta teorización sobre el contenido ideal a partir de la tematización de un modo de ser derivado, el modo de la *presencia*. Esta tematización era dirigida al fenómeno de la verdad y evidenciaba la estructura de relación mediante un contenido ideal el cual era la remisión, en el modo de ser de la presencia, entre el portador de verdad y el hacedor de verdad. Entonces, esto significa que en el modo de ser de la presencia se muestra el aparataje conceptual de la filosofía tradicional, no que este modo sea un modo de ser falso que no muestre los entes como son en sí mismos. Vemos de esta manera que la segunda clase de dualismo no tiene por qué tomarse como rechazada por la teoría de Heidegger, sino que es *fundamentada*, y la gran confusión y oscuridad presente en la filosofía tradicional es aclarada mediante una investigación filosófica más originaria, cuyo método le permite observar tanto la vida humana

completamente como los distintos modos de ser de los entes que se presentan ante los humanos.

Bibliografía

- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. L. (1975). Verdad. En J. L. Austin, *Ensayos Filosóficos* (págs. 119-132). Madrid: Revista de Occidente.
- Cerbone, D. (2008). *Heidegger: A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum.
- David, M. (21 de Septiembre de 2015). *The stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de The stanford Encyclopedia of Philosophy:
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/truth-correspondence/>
- Descartes, R. (1974). Meditaciones metafísicas. En E. F. Larroyo, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía* (págs. 49-90). México D.F.: Editorial Porrúa.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- Dreyfus, H. (1996). *Ser-en-el-mundo*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Gelven, M. (1989). *A commentary on Heidegger's Being and Time*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Gorner, P. (2007). *Heidegger's Being and Time: an introduction*. New York: Cambridge University press.
- Guignon, C. (1983). *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Heidegger, M. (2000). De la esencia de la verdad. En M. Heidegger, C. Helena, Leyte, & Arturo (Edits.), *Hitos* (págs. 151-172). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kirkham, R. (2001). *Theories of Truth: a critical introduction*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Recanati, F. (2003). Literalism and contextualism: some varieties. En c. G. Preyer, *Contextualism* (págs. 1-29). Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (1992). *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. Nueva York: The Free Press.
- Searle, J. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.

- Tarski, A. (1972). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Taylor, C. (2006). Engaged agency and background in Heidegger. En c. C. Guignon, *Cambridge Companion to Heidegger* (págs. 202-221). Nueva York: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- Woodruff, D. (15 de marzo de 2016). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/phenomenology/>