

Apertura y bidimensionalidad. El sentido ontológico de la verdad en *Ser y tiempo*

Tomás Domergue

Universidad Nacional de San Martín

tomasidomergue@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5835-8804>

Resumen: Como es sabido, a lo largo de *Ser y tiempo* Heidegger distingue entre un sentido óntico (*Entdecken*) y un sentido ontológico (*Erschlossenheit*) de la verdad. Mientras que el primero consiste en la verdad en tanto modo en que el *Dasein* puede ser respecto de los entes, el segundo, por su parte, corresponde al modo en que el *Dasein* abre y comprende el ser de aquellos. En el presente trabajo nos enfocaremos en desarrollar la particularidad fenomenológica del segundo y su relación respecto al primero. En un primer momento, reconstruiremos la caracterización que Heidegger hace de la verdad ontológica. Luego, nos serviremos de la asimetría entre ambos para preguntarnos por el problema de la normatividad, allí presupuesto.

Palabras clave: Heidegger; verdad; normatividad; ontología; fenomenología

Abstract: "Openness and bidimensionality. The ontological sense of truth in *Being and Time*". As it is well known, throughout *Being and Time* Heidegger distinguishes between an ontic (*Entdecken*) and an ontological (*Erschlossenheit*) sense of truth. Whereas the first one involves truth, insofar as a way in which the *Dasein* can be concerning beings, the second one corresponds to the manner in which the *Dasein* opens and comprehends their being. In this paper, we will focus on developing the phenomenological aspect of the second sense of truth and its relation with the first one. We will recreate, first and foremost, Heidegger's characterization of the ontological sense. Then, we will make use of the asymmetry between both kinds of senses to inquire about the problem of normativity presupposed in his work.

Keywords: Heidegger; truth; normativity; ontology, phenomenology

Introducción

Como es bien sabido, Heidegger opera en *Ser y tiempo* con una distinción fundamental entre lo óntico y lo ontológico. Esta no es tajante, en tanto uno se da junto con el otro: “Ser es en todo caso ser de un ente”¹. No obstante, no es menos cierto que ambos términos son fenomenológicamente distintos y distinguibles: “el ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente”². La ontología fundamental que Heidegger proyecta se sirve de esta diferencia como uno de sus principales ejes articuladores³.

Esta bidimensionalidad de lo óntico y lo ontológico atraviesa constitutivamente al *Dasein* en cuanto tal⁴, en la medida en que a este le corresponde una determinada comprensión del ser (*Seinsverständnis*): “La comprensión del ser es ella misma una ‘determinación de ser’ del ‘ser ahí’. Lo ónticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que éste es ontológico”⁵. En la medida en que el *Dasein* comprende su propio ser, abre el ser de los entes de un modo determinado, haciendo posible que estos hagan frente en un espacio de sentido⁶. Es por

¹ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Gaos, J. (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 18.

² *Ibid.*, p. 15.

³ De aquí lo que en el pensamiento de Heidegger se suele conocer como la *diferencia ontológica* (*die ontologische Differenz*). Si bien este término no hace su aparición explícita hasta después de *Ser y tiempo*, podríamos afirmar que está ya en germen o, aún más, supuesta, en su texto de 1927.

⁴ El concepto de “bidimensionalidad” lo tomamos de los estudios de A. Vigo. Este la define en los siguientes términos: “La característica de *bidimensionalidad* de la trascendencia alude, fundamentalmente, al hecho de que, para Heidegger, toda referencia al ente de parte del *Dasein*, tanto en el comportamiento puramente teórico-cognitivo como en el práctico-operativo, comporta a la vez, e inseparablemente, una dimensión óntica y una dimensión ontológica” (Vigo, A., *Arqueología y aleiteología*, Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 45). Esta debe ser entendida, como señala más adelante, a partir del concepto fenomenológico de horizonte: “Si se reflexiona ahora un poco más sobre algunos aspectos ya mencionados, se podrá ver más claramente en qué consiste la segunda característica estructural de la trascendencia del *Dasein*, tal como la concibe Heidegger, es decir, su *horizontalidad* o, mejor aún, su *bihorizontalidad*” (*Ibid.*, pp. 48-49)

⁵ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 22.

⁶ El término “espacio de sentido” (*space of meaning*) lo tomamos de S. Crowell. Para este, la filosofía de Heidegger corresponde, junto con la de Husserl (entre otros), al intento de elaborar un discurso sobre el sentido. Cf. Crowell, S., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 2001, pp. 3ss. Si bien Heidegger no define, unívocamente, al ser (*Sein*) como sentido (*Sinn*), si deja entrever esta identificación entre uno y otro en más de una ocasión. Nótese, por ejemplo, la forma realmente similar en la que Heidegger describe uno y otro. Al referirse al ser como “aquello que determina a

esta razón que la ontología fundamental de Heidegger partirá de la analítica existencial de este ente privilegiado para determinar, desde allí, el sentido de la comprensión de su propio ser y, finalmente, comprender el sentido del ser en general: “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ‘ver a través’ de un ente –el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello que se pregunta en él –por el ser–. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’ (*Dasein*). El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ‘ser ahí’) poniendo la mira en su ser”⁷.

La diferencia entre ser y ente, en tanto constituye un punto fundamental de todos los desarrollos del intento heideggeriano de lograr una ontología fundamental, recorre transversalmente los distintos aspectos de la obra de 1927. En consecuencia, el concepto de verdad, fundamental dentro de *Ser y tiempo*, se ve atravesado, él también, por dicha bidimensionalidad. Esta se expresa, conceptualmente, en la distinción entre un sentido óntico de la verdad, comprendido como “estado de descubierto”, “descubrir” (*Entdecktheit, entdecken*), y un sentido ontológico de la misma, comprendido como “apertura” o “estado de abierto” (*Erschlossenheit*). Mientras que el primero hace referencia a la verdad en tanto relación del *Dasein* con los entes, el segundo se refiere a la verdad en tanto referida al *ser* del ente⁸.

los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 15), resuena la definición del sentido (*Sinn*) como: “el ‘sobre el fondo de qué’... de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo” (*Ibid.*, pp. 169-170). Siguiendo esta interpretación, entonces, la pregunta por el ser equivale a la pregunta por el sentido de los entes y, por su parte, la pregunta por el sentido del ser [*die Frage nach dem Sinn von Sein*] al cuestionamiento por el “sentido del sentido”, i.e., aquello que hace comprensible al sentido de los entes como tal.

⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 16-17. Las cursivas son de Heidegger. En adelante, las cursivas de los textos citados corresponden siempre a la redacción del autor de la obra referenciada, a no ser que se indique lo contrario.

⁸ Al mismo campo semántico del término *entdecken* están asociados una serie de términos (*Entdeckung, Entdecktheit, entdeckt, verdecken, verdeckt, Verdeckung*, etcétera) con los que Heidegger se suele referir a la verdad (o la falsedad) en tanto modos en los que el *Dasein* se relaciona con los entes. Así, también, al campo semántico del término *Erschlossenheit* le corresponde toda una serie de términos con los que Heidegger se refiere a la verdad, en tanto modo en el que el *Dasein* comprende el *ser* de aquellos entes. Cf. Escudero, J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-192*, Barcelona: Herder, 2009, pp. 72-73 y pp. 81-82. En adelante respetaremos estas traducciones y utilizaremos los términos “descubrimiento” (y los distintos términos asociados: “encubrimiento”, “estado de descubierto”, etcétera) para referirnos estrictamente a lo

Ahora bien, la relación entre lo óntico y lo ontológico no es totalmente simétrica. La bidimensionalidad del *Dasein*, tal como Heidegger da cuenta de ella en *Ser y tiempo*, supone una determinada prioridad de lo ontológico sobre lo óntico, en tanto es aquel lo que determina a este en sus modos de aparición. Puesto en otros términos: es el sentido el que determina a los entes en el modo en que nos hacen frente y, por lo tanto, hace posible la aparición de algo *como* algo. Esto nos brinda, por un lado, la posibilidad de pensar la normatividad inherente a la aparición de los entes dentro de un mundo significativo. Pero, a la vez, suscita la pregunta por la caracterización de la propia apertura como *verdad* y la pregunta por el origen de la normatividad, ya no de la verdad óntica, sino de la verdad ontológica.

El propósito del presente trabajo es el de presentar esta precisa cuestión. Para lograrlo, proponemos el siguiente recorrido: (1) en primer lugar, intentaremos un abordaje metódicamente adecuado de la verdad en su sentido ontológico, a partir de la pregunta por la posible unidad de la totalidad de modos posibles del “descubrir”. (2) Luego, intentaremos dar cuenta de la “apertura” en su triple estructura. Para ello, nos referiremos, fundamentalmente, a los §§28-34 de *Ser y Tiempo*. (3) Una vez hecho esto, abordaremos la cuestión de la derivación de la verdad óntica respecto de la ontológica. (4) A partir de lo logrado previamente, tematizaremos el problema de la normatividad en el concepto heideggeriano de verdad. (5) Finalmente, recapitularemos los puntos fundamentales del trabajo y, teniendo en cuenta lo dicho en el apartado anterior, señalaremos, de modo simplemente programático, el aspecto positivo que aún permanece por realizarse en torno a los problemas señalados.

1. Del “descubrir” a la “apertura”

Para lograr una aproximación adecuada al concepto heideggeriano de “apertura”, no está de más señalar el lugar fundamental que este posee dentro de la totalidad de los desarrollos teóricos de *Ser y tiempo*. La tematización del “estado de abierto” es llevada a cabo en el capítulo V, fundamentalmente en

que Heidegger comprende como *entdecken*; y, por su lado, “apertura” o “estado de abierto” (y los términos asociados: “abrir” “abierto”, etcétera) para referirnos al término técnico *Erschlossenheit*. Cabe aclarar que la distinción clara entre un sentido y otro de la verdad es propia de *Ser y tiempo*. En textos previos, Heidegger se movía con ambigüedad entre uno y otro. Véanse, por ejemplo, los cursos de 1923 y 1925: Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 119-127; y Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 316.

los §§29-34. A través de este, la analítica existencial gana uno de sus fenómenos fundamentales, puesto que es mediante aquel que, a fin de cuentas, es posible la comprensión del ser que hace posible la aparición de los entes en un espacio de sentido. Así pues, si este ha de ser uno de los ejes articuladores centrales de la obra, es evidente que ha de funcionar como punto de apoyo para una reinterpretación de los problemas fundamentales de la ontología; y, de hecho, esto es así. En los §§43 y 44, Heidegger se dedica a desarrollar una interpretación de dos de los grandes temas de la tradición filosófica, a partir de los resultados provisionales de su propia analítica existencial: el problema de la realidad y de la verdad⁹: “Para preparar suficientemente la cuestión del ser es, por ende, menester aclarar ontológicamente el fenómeno de la *verdad*. Es una aclaración que se lleva a cabo basándose ante todo en lo ganado por la exégesis anterior con los fenómenos del ‘estado de abierto’ y el ‘estado de descubierto’, la interpretación y la proposición”¹⁰.

Ahora bien, para evitar cualquier tipo de mala comprensión, es preciso asegurar un acceso metódico adecuado al fenómeno de la “apertura” en tanto verdad ontológica. Para lograrlo, es necesario comprender, en primer lugar y en rasgos generales, el sentido óntico de la verdad. A partir de allí, podremos preguntarnos en qué sentido puede haber algo así como una verdad ontológica.

En *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo una radicalización del concepto tradicional de la verdad –entendida como adecuación–, a partir de su interpretación en tanto “descubrimiento”. Esta radicalización solo se comprende a partir de un doble movimiento: por un lado, Heidegger intenta mostrar cómo es que la adecuación solo es posible en tanto la proposición enunciativa (*Aussage*) es un modo del “descubrir” (*entdecken*): “Una proposición es ‘verdadera’ significa: descubre al ente en sí mismo... El ‘*ser verdadera*’ (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un ‘*ser descubridora*’. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)”¹¹.

⁹ Nosotros nos ocuparemos del segundo. Sin embargo, no está de más señalar que estos se encuentran estrechamente entrelazados.

¹⁰ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 203.

¹¹ *Ibid.*, p. 239. Esto es posible en la medida en que Heidegger ya había llevado a cabo, previamente, una interpretación del enunciado en términos intencionales y, por lo tanto, susceptible de ser sometido a verificación (*Bewährung*). Aquí, Heidegger retoma, de manera explícita, los desarrollos de la VI investigación lógica de Husserl, en torno a las vivencias de cumplimiento intencional. Cf. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Morente, M.G. y J. Gaos (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2017, v. II, pp. 605ss. Pero esto lo hace rechazando, a su vez, cualquier remanente de

Por el otro, pretende retrotraer el modo del “ser descubridor”, propio de la proposición enunciativa, a los modos más originarios del “descubrir”, propios del trato práctico con el ente: “El conocimiento mismo se funda por anticipado en un ‘ser ya cabe el mundo’ que constituye esencialmente el ser del ‘ser ahí’. El ‘ser en el mundo’ está, en cuanto ‘curarse de’, *embargado* por el mundo de que se cura. Para que sea posible el conocimiento como una actividad que determina teóricamente lo ‘ante los ojos’, es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo del ‘curarse de’. Absteniéndose de todo producir, manipular y de más operaciones semejantes, se coloca el ‘curarse de’ en el único modo del ‘ser en’ que resta ahora, a saber, en el ‘no más que demorarse cabe...’ *Sobre la base* de esta forma de ser relativamente al mundo... es posible dirigir la vista de una manera expresa a aquello que así hace frente”¹².

De este modo, la adecuación pasaría a ser una exégesis doblemente derivada de la verdad: se trata de una interpretación *no originaria* de un modo *fundado* del “ser descubridor”¹³.

Para Heidegger, la verdad, en su sentido óntico –es decir, en tanto “descubrir”–, es un ser relativamente a los entes que, intencionalmente, los muestra tal como ellos son. Vale la pena destacar que, con esta radicalización del concepto tradicional de verdad, queda abierta la posibilidad de considerar una multiplicidad de modos del “descubrir”, dentro de los cuales se encuentra el de la proposición enunciativa. Dicho en otros términos, la proposición enunciativa no es sino *un* caso (y uno no originario, es decir, fundado) de los modos de ser relativamente a los entes, descubriéndolos. Los modos prácticos de relacionarse con los útiles, por ejemplo, son ellos también modos del “ser descubridor” del *Dasein*; así también los distintos modos antepredicativos que, pudiendo considerarse verdaderos en términos del “ser descubridores”,

distinción entre las esferas reales e ideales del ser. Al respecto, cf. Vigo, A., *Arqueología y aleteología*, 2008, pp.17-38.

¹² Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 74. Aquí, Heidegger parece acercarse, aunque de una forma distinta, a la concepción husserliana de la distinción entre actos fundados y fundantes. Todo parece indicar que, para Heidegger, la proposición, en tanto modo de “descubrir” derivado, solo es posible *sobre* –es decir, en tanto *fundada en*– modos más originarios de “descubrir” los entes, propios del trato práctico-operativo: el estar involucrado significativamente con el mundo. Esta fundación no es, sin embargo, óntica: no tiene que ver con los modos fácticos en que conocemos. Ella es, más bien, trascendental. Cf. Okrent, M., “The ‘I think’ and the For-the-Sake-of-Which”, en: Crowell, S. y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, pp. 167-168.

¹³ Un esclarecimiento del sentido óntico de la verdad, tal como aparece en *Ser y tiempo*, debería ser llevado a cabo de una manera más acabada. No podemos detenernos en este punto, que excede el marco de nuestro trabajo.

son irreductibles a la clásica concepción de la verdad como adecuación, y no precisan, siquiera, de la predicación.

Es así que surge, inevitablemente, la pregunta por la posible unidad de los distintos modos del “ser descubridor” del *Dasein*. ¿Cómo se articulan los distintos modos posibles del “descubrir”? La estructura ontológico-existencial que los hace posibles es el “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), a la cual le es propia una determinada comprensión del ser. En la medida en que los entes comparecen de un modo determinado, de acuerdo a su ser, es esta comprensión la que los determina en sus modos de aparecer. Con ello, la verdad, en un sentido óntico, viene a ser reinterpretada a partir de la comprensión del ser. Heidegger identifica esta “apertura” del ser del ente con la verdad en un sentido más fundamental: “El ‘ser verdadero’ como ‘ser descubridor’ es un modo de ser del ‘ser ahí’. Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente ‘verdadero’ en un sentido todavía más original. *Los fundamentos ontológico-existencialistas del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad*”¹⁴.

Por lo tanto, la verdad óntica solo puede ser comprendida, en la diversidad de sus modos, sobre el horizonte más amplio y ontológicamente fundante de la “apertura”: “únicamente con el ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’ se alcanza el fenómeno *más original* de la verdad”¹⁵. La verdad, en su sentido ontológico, no es, pues, un modo más de “descubrir” entes, de ser relativamente a estos, sino la “apertura” del ser –i.e., del sentido– en su previa accesibilidad comprensiva. La verdad ontológica es el horizonte que determina los posibles modos de “ser en la verdad” fácticos; o, dicho en otros términos, la articulación de un espacio de sentido, previo a ser relativamente tal o cual ente determinado.

2. El “estado de abierto” en Ser y tiempo

Según lo visto hasta el momento, la “apertura” es aquello que hace posible la comprensión de un ente *como* siendo de tal o cual modo. Cuando uno se enfrenta a un útil, un ente de la naturaleza, un ente ideal, etcétera, lo comprende *ya como* aquel ente que es. Esta comprensión del ser del ente que hace frente es previa a cualquier distinción entre sujeto-objeto, conciencia-mundo, etcétera. Los modos teóricos, tanto como los prácticos, se encuentran determinados por la previa “apertura” del ser del ente. Es así que, por ejemplo, al utilizar un

¹⁴ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 241.

¹⁵ *Ibid.*

martillo, lo comprendemos *como* martillo, como útil para la realización de algo determinado, y no, por ejemplo, como un objeto con determinadas propiedades físicas. ¿Cómo es posible esta comprensión?

En la medida en que la “apertura” consiste en la articulación ontológica dentro de la cual pueden tener sentido los distintos modos del “descubrir”, aquella no puede ser comprendida como uno más de estos. En este sentido, cualquier tipo de explicación óptica del modo de comprender el ser del ente, se encuentra condenada a fracasar. Puesto de otra manera, no nos es dado explicar la estructura de inteligibilidad de los entes a partir de otro ente distinto a ellos, ni a partir de la relación *óptica* entre el *Dasein* y un ente o grupo de entes, etcétera. Antes bien, el *Dasein* puede referirse a un ente *como* el ente que es –por ejemplo, a un martillo como martillo– en virtud de la estructura bidimensional que es esencial a su propia existencia; es decir, en tanto el *Dasein* comprende el ente, pero también el ser del mismo. Ahora bien, esta accesibilidad del ser del ente es, a su vez, posible a partir de la comprensión que el *Dasein* posee de su propio ser. Solo en la medida en que este se comprende a sí mismo es que puede, en efecto, comprender los entes que le hacen frente como algo determinado. Esto es lo que Heidegger quiere decir al referirse al *Dasein* como el ente que es él mismo en cada caso *su ‘ahí’ (Da)*¹⁶.

De este modo, la comprensión del ser de los entes queda estrechamente ligada al modo en que el *Dasein* se relaciona con su propio ser. A su vez, esta relación del *Dasein* con su ser no puede ser originariamente comprendida a partir de un puro tener que ver teórico. Antes bien, el *Dasein* está, fácticamente, involucrado práctica y significativamente con el mundo y los entes que en él hacen frente. El desafío que asume Heidegger es, pues, el de describir la estructura ontológica que determina toda articulación significativa, a partir de la involucración del *Dasein* con su propio ser, previa a toda relación teórica y predicativa. Nuestro autor intenta llegar a dicha estructura en dos pasos: en primer lugar, a través de la caracterización del “estado de abierto”, a partir de sus tres fenómenos estructurales co-originarios; luego, en la determinación de la relación de “apertura” con el sentido unitario del ser del propio *Dasein* como “cuidado” o “cura” (*Sorge*). La verdad ontológica queda, entonces, caracterizada por esta triple estructura fenomenológica, por un lado, y, a una con ello, remitida al modo en que el *Dasein* está, ontológicamente, involucrado con su propio

¹⁶ *Ibid.*, p.149.

ser. A continuación, intentaremos reconstruir los aspectos fundamentales de cada uno de estos puntos.

2.1. La triple estructura del “estado de abierto”

En el capítulo V de la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger examina cada uno de los elementos estructurales que integran el existencial del “estado de abierto”. Este se encuentra compuesto por tres fenómenos co-origenarios: el “encontrarse” (*Befindlichkeit*), el “comprender” (*Verstehen*) y el “habla” (*Rede*)¹⁷.

El primero de ellos, el “encontrarse” (*Befindlichkeit*), se encuentra ligado estrechamente al “temple de ánimo” (*Stimmung*) que acompaña siempre al *Dasein* en tanto existe: “Lo que designamos *ontológicamente* con el término ‘encontrarse’ es ónticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple de ánimo”¹⁸. Sin embargo, el carácter existencial del “encontrarse” solo puede ser asegurado si vemos que Heidegger no se refiere tan solo al estado de ánimo en cuanto tal, sino al hecho de que el *Dasein* siempre es, ya, en algún estado de ánimo determinado: “el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo”¹⁹. Así pues, con el “encontrarse”, Heidegger se refiere a esta estructura ontológica del *Dasein*, por la cual este siempre se refiere a sí mismo como dispuesto de tal o cual manera, pero dejando formalmente indicado y sin precisar existencialmente cuál sea este modo (tristeza, alegría, angustia, etcétera). Lo que muestran, fenomenológicamente, los estados de ánimo, es que el *Dasein* es una carga para sí mismo; que su ser le va a este, incluso antes de poder decidirse sobre ello. El “encontrarse” es, así, la forma en que el *Dasein* se halla siempre referido a su propio ser, como ya siendo. Es por esta razón que el “encontrarse” abre al *Dasein* mismo en su facticidad, es decir, en tanto este es –y tiene que ser– aquel que ya es²⁰. En el “encontrarse”, pues, “se hace

¹⁷ Los elementos del “estado de abierto” suponen una “igual originalidad” (*Ibid.*, p. 148), a la que hay que hacer justicia fenomenológicamente; se trata de un fenómeno compuesto y, aun así, estructuralmente articulado en una unidad compleja. Greisch, en su comentario a *Ser y tiempo*, propone una interesante comparación, ubicando a la co-origenariedad de los elementos estructurales como una posibilidad intermedia y, por lo tanto, igualmente diferenciada, entre una pura sucesión lógica (que podría ser ilustrada, según propone, por la sucesión de figuras de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel) y una pura donación rapsódica de los mismos (ilustrada por la tesis de la pura heterogeneidad de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein). Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Essquisse d’une interprétation intégrale* de Sein und Zeit, París: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 173-174.

¹⁸ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 151.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Esta *facticidad* no tiene nada que ver con un *factum* de la “efectividad”; ella hace referencia, más bien, a lo que Heidegger llama “estado de yecto” (*Geworfenheit*), y mienta el ser ahí del

patente el puro hecho de que [el *Dasein*] es”²¹. De este modo, los estados de ánimo determinan el aparecer de los entes²², pero, a la vez, nos dan a ver que al *Dasein* le es constitutivo el “encontrarse” a sí mismo como ya dispuesto en cierto modo. La analítica existencial logra, de esta manera, tematizar un modo en el que el *Dasein* es su ahí, es decir, un modo en que se relaciona con su ser en un sentido determinado, haciendo patente su estado de yecto, refiriéndose a su facticidad: “el ‘encontrarse’ ‘abre’ el ‘ser ahí’ en su ‘estado de yecto’”²³.

El segundo elemento esencial del “estado de abierto” es el “comprender” (*Verstehen*)²⁴. Este se encuentra estrechamente ligado a un determinado “poder ser” (*Seinkönnen*) y a la “proyección” (*Entwurf*). De esta forma, el “comprender” es un modo de ser del *Dasein*, en la medida en que este último es, siempre, un “ser posible”: “En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como ‘poder ser’... El ‘ser ahí’ es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad”²⁵. No se trata, sin embargo, de una posibilidad lógica. El “ser posible” del *Dasein* se refiere, antes bien, a los diferentes modos en los que, en cada caso, este es en tanto “ser en el mundo”. Tampoco se trata de una suerte de libertad indiferenciada ante la totalidad de posibilidades, sino que, en la medida en que el *Dasein* es yecto, estas ya le son limitadas; las posibilidades por las que el *Dasein* se comprende son, siempre, posibilidades yectas: “[el *Dasein*] es posibilidad yecta de un cabo a otro”²⁶. La posibilidad que el *Dasein* comprende es una posibilidad existencial suya que, en la medida en que es comprendida, él ya es en tanto que posibilidad.

Ahora bien, las posibilidades abiertas en la comprensión no son objetos que le hacen frente al *Dasein*. Antes bien, estas son, como ya hemos dicho, posibilidades existenciales del propio *Dasein* y, como tales, tienen un modo

Dasein, entregado a hacerse cargo de su propio ser y, por ello, del mundo y del ser con los otros: “La expresión ‘estado de yecto’ busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad” (*Ibid.*, p. 152).

²¹ *Ibid.*

²² Un ejemplo muy bien detallado de cómo los entes intramundanos hacen frente desde una determinada disposición afectiva, lo encontramos en los análisis fenomenológicos del temor, en el §30 de *Ser y tiempo*. Cf., *ibid.*, pp. 157-160.

²³ *Ibid.*, p. 153.

²⁴ Este pretende alejarse de toda reminiscencia epistemológica o gnoseológica. El “comprender” de Heidegger no hace referencia a la problemática epistemológica de las diferentes formas de conocer, ni tampoco está atado a un modo de la explicación. Heidegger se aleja, así, de posturas como la de Dilthey, quien buscó en la comprensión y la explicación los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, pp. 187-188.

²⁵ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 161.

²⁶ *Ibid.*, p. 161.

particular de ser comprendidas; este es la proyección: “el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la ‘proyección’²⁷. Esta mienta la forma en la que el *Dasein* es sus propias posibilidades: no se trata de ser de acuerdo a un plan, ni de hacer efectivas las potencialidades, sino de anticiparse a sí mismo en su propio ser. El *Dasein* no se comprende a sí mismo como una posibilidad pensando en ella o contemplándola, sino *proyectándose* en aquella. En este sentido es que Heidegger asocia al comprender con una forma de ver: “En su carácter de proyección, el comprender constituye existencialmente aquello que llamamos el ‘ver’ (*die Sicht*) del ‘ser ahí’²⁸. Lo que ónticamente se entiende por “comprender” –la proyección de un ente de acuerdo a sus posibilidades– solo es posible, pues, sobre el horizonte más amplio de la proyección de las posibilidades del propio *Dasein* en un proyecto existencial. En la medida en que el *Dasein* es sus propias posibilidades, los entes le hacen frente de tal o cual modo determinado como siendo estos o aquellos²⁹. El “comprender” es, pues, el modo particular en el que el *Dasein* es sus propias posibilidades, anticipándose a sí mismo en su ser.

A su vez, el comprender se encuentra íntimamente relacionado con otra estructura existencial: el “interpretar” (*Auslegung*). Este constituye, por decirlo de alguna manera, su contraparte. Heidegger evita, nuevamente, toda comprensión epistemológica, teórica y gnoseológica del fenómeno³⁰. En cambio, ofrece una lectura ontológico-existencial del mismo. El “interpretar”

²⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ Solamente porque el *Dasein* es proyectándose en una posibilidad existencial determinada, es que la totalidad instrumental de lo que le hace frente, en el contexto pragmático en el que se mueve, puede presentarse de tal o cual manera. Crowell nos ofrece un ejemplo muy claro: solo porque el *Dasein* se proyecta, por ejemplo, como siendo un escritor –y eso es lo que *intenta* ser– es que su escrito aparece como adecuado o inadecuado. Cf. Crowell, S., “Reason and Will. Husserl and Heidegger on the Intentionality of Action”, en: Bernet, R. y otros (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl*, Friburgo: Verlag Karl Alber, 2012, pp. 260ss. En términos *menos heideggerianos*, podríamos decir que el modo en el que el *Dasein* se comprende proyectivamente es a través de una determinada relación performativa con su propio ser.

³⁰ Con ello, la hermenéutica ontológica de Heidegger se distancia, evidentemente, de la hermenéutica epistemológica de, por ejemplo, Dilthey o Schleiermacher. Además, se aleja de cualquier concepto de “interpretación” que entienda a la misma como una determinada técnica o competencia. Cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, pp. 193ss.; cf., Greisch, J., *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín/Jorge Baudino Ediciones, 2001. Como se verá, la *Auslegung* es, antes que nada, un modo de ser del *Dasein*. En este sentido, Heidegger señala que la “simple aprehensión” es, ya, en la medida en que entiende al ente *como* algo determinado, un interpretar; y, ello, independientemente de si esta es articulada o no en una proposición enunciativa que lo exprese como tal: “Todo simple ‘ver’ antepredicativamente lo ‘a la mano’ es ya en sí mismo interpretativo-comprensor... La articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente los entes siguiendo el hilo

es, para Heidegger, la explicitación de la comprensión, el despliegue de la misma a partir de sus propias posibilidades: “al desarrollo del comprender lo llamamos ‘interpretación’... En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo”³¹. La interpretación es, pues, un fenómeno complementario de la comprensión –en el sentido de que no hay comprensión que no se realice interpretativamente– y, sin embargo, fundado en aquella³². Ahora bien, es la interpretación la que permite una entrada de lo comprendido y proyectado en el “comprender”, dentro del círculo del ver expreso para el propio *Dasein*, a través de su aparición bajo la forma del “algo como algo” (*Etwas als Etwas*): “Aquello cuyo ‘para’ se ha explanado en el ‘ver en torno’, tomado en cuanto así explanado, es decir, lo comprendido *expresamente*, tiene la estructura del *algo como algo*”³³.

El tercer y último elemento que compone el “estado de abierto”, aunque no por ello menos importante, es el “habla” o “discurso” (*Rede*). Este corresponde a la articulación del “encontrarse” y el “comprender”. El “habla” representa, luego, respecto de los momentos de apertura retroyectivos y proyectivos del “encontrarse” y “comprender”, la articulación significativa de sus elementos: “El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, anudada con el ‘encontrarse’, del ‘ser en el mundo’”³⁴. “La comprensibilidad ‘encontrándose’ del ‘ser en el mundo’ *se expresa como habla*”³⁵. Esta articulación no puede ser una unión externa que simplemente reúna el ‘encontrarse’ como estado de yecto y las posibilidades-proyectadas en el ‘comprender’, sino que debe surgir del propio ‘estado de abierto’³⁶; el habla, pues, debe ser igual de originaria que

conductor del ‘algo como algo’ es *anterior* a toda proposición temática sobre ellos” (Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 167).

³¹ *Ibid.*, 166.

³² Vigo, con razón, se refiere a la relación entre ambos en los siguientes términos: “La asociación entre ‘comprender’ (*Verstehen*) e ‘interpretación’ (*Auslegung*) es tan estrecha, que puede verse, en rigor, ambos aspectos como las dos caras de un mismo fenómeno, a saber: como el aspecto anticipativo-proyectivo y como el aspecto analítico-hermenéutico, respectivamente, de la comprensión práctico-operativa, tal como ésta ilumina inmediatamente el trato con el ente ‘a la mano’” (Vigo, A., *Arqueología y aleteología*, p. 32). A pesar de ello, como señala más adelante, nunca se debe olvidar que en *Ser y tiempo* la “comprensión” posee una prioridad de fundamentación frente a la “interpretación”.

³³ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 167.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ *Ibid.*, p. 180.

³⁶ Hay que recordar que los distintos fenómenos estructurales que componen el “estado de abierto” son fenomenológicamente distinguibles, pero constituyen siempre una unidad. Al respecto, Heidegger es muy claro: “El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque

los otros dos fenómenos ya mencionados: “*El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender*”³⁷.

Junto con los existencialistas anteriores, el “habla” articula significativamente la totalidad del “ahí” (*Da*) del *Dasein*; es decir, hace posible la aparición de un horizonte de sentido bajo el cual los entes pueden hacer frente como tales, de un modo determinado. De este modo, el “habla” hace posible la aparición de un todo de significación: “El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación”³⁸.

Esta articulación no es, necesariamente, realizada a través del lenguaje (*Sprache*)³⁹. Sin embargo, ella siempre es significativa, en la medida en que lo abierto por ella es posible a través de la articulación del sentido.

La “apertura” como un todo abre, articulando, lo que Heidegger denomina “sentido” (*Sinn*), dentro del cual los entes hacen frente como aquello que son: “Sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido”⁴⁰. “Sentido significa el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es”⁴¹. Este es considerado en términos horizontales, es decir, como horizonte fenomenológico. No es, pues, un *fundamento* en el sentido tradicional de causa

sólo sea sofrenándola. El comprender es siempre afectivo” (*Ibid.*, p. 160). La pregunta es, pues, ¿cómo es posible esta unidad? El fenómeno del “habla” pretende darle respuesta.

³⁷ *Ibid.*, p. 179.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Esta tesis es muy discutida por diversos intérpretes. Una de las críticas más importantes a la interpretación que separa y funda el lenguaje (*Sprache*) en el “habla” (*Rede*) es la sostenida por C. Lafont. Cf. Lafont, C., “El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*”, en: *Isegoría*, 7 (1993), pp. 183-196; Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 93ss. No podemos discutir este tema, dado que implicaría adentrarnos en un problema demasiado específico que ameritaría un trabajo aparte. Para una crítica a la interpretación de Lafont, cf. Carman, T., “Was Heidegger a Linguistic Idealist?”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. XLV, 2 (2002), pp. 202-215; Wrathall, M., “Heidegger, Truth, and Reference”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. XLV, 2 (2002), pp. 217-228. A una con este, se plantea otro problema: el de la relación entre el fenómeno del “habla” (*Rede*), el lenguaje (*Sprache*), y la relación entre su caracterización ontológica y lingüística. Al respecto, cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, pp. 204-216; Bertorello, A., *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires: Biblos, 2008.

⁴⁰ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 169.

⁴¹ *Ibid.*, p. 351.

última –por principio, no puede ser concebido de modo óntico o causal–. Se trata, más bien, de un trasfondo de comprensibilidad que hace a los entes accesibles como tales. Lo abierto por la “apertura” es, pues, un espacio de sentido que, a modo de horizonte, hace posible el hacer frente de los entes como lo que son.

Previamente, nosotros habíamos señalado que el “descubrimiento” de entes, es decir, la verdad óntica, requería, para Heidegger, de una instancia más originaria, constituida por la “apertura” de su ser, es decir, por la verdad ontológica. Esta determina a la primera en la medida en que abre el espacio de sentido, dentro de los cuales los entes pueden hacer frente como algo. Un ente puede ser descubierto de tal o cual forma, pero siempre dentro de un horizonte de sentido que lo hace comprensible y accesible como tal. Uno puede, por ejemplo, comprender una herramienta –por ejemplo, un martillo– a través de un contexto significativo que lo hace comprensible como la herramienta que es y no como otra cosa –por ejemplo, una obra de arte–. Así, los modos en los que se “descubren” los entes son determinados por la previa “apertura” significativa de su ser.

2.2. “Estado de abierto” y “cuidado”

Como ya hemos anticipado, la caracterización del “estado de abierto”, a partir de su estructura, es solamente el primer momento del movimiento que realiza Heidegger; el segundo consiste en la tematización del “cuidado” (*Sorge*) como sentido del ser del *Dasein*. Aquí, la apuesta de Heidegger es doble. (a) Por un lado, afirma que un ente se descubre de un modo determinado, en la medida en que este hace frente dentro de una totalidad articulada de sentido que ya se encuentra abierto y articulado por el “encontrarse”, el “comprender” y el “habla”. (b) Pero, a su vez, esta totalidad de sentido está siempre referida al propio ser del *Dasein*: el “encontrarse” determina a los entes en sus modos de aparición en el mundo, pero, más originariamente, abre el propio ser del *Dasein* como ya siendo de tal o cual modo; la “comprensión” proyecta entes dentro de una determinada totalidad significativa, pero, fundamentalmente, proyecta al *Dasein* sobre una posibilidad suya. De esta forma, es una condición necesaria para la apertura de un espacio de sentido en el que los entes puedan aparecer, que este se encuentre en una determinada relación con las posibilidades yectas dentro de las cuales el *Dasein* mismo se comprende a sí.

Pensemos, nuevamente, en el contexto de una obra: un martillo puede hacernos frente *como* un martillo *para* trabajar de esta u otra manera, en la

medida en que se encuentra dentro de un contexto significativo determinado. Sin embargo, este horizonte de significatividad que lo hace comprensible como lo que es, no podría ser tal si uno no se comprendiera, a sí mismo, como, por ejemplo, un carpintero. Es porque el *Dasein* está volcado sobre su propio ser –porque el ser del *Dasein* consiste en tener que ser–, que el sentido se articula de tal o cual manera, y que los entes hacen su aparición como sujetos al mismo. De este modo, las posibilidades yectas, por medio de las que el *Dasein* se comprende, vienen a articular la apertura de la totalidad de sentido, dentro de la cual los entes pueden hacer frente de manera significativa como lo que ellos mismos son.

En los primeros capítulos de *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla esto mismo al tratar fenomenológicamente el modo de ser del útil, su servicialidad y referencialidad dentro del contexto holístico-pragmático en el cual hace frente: “Este ‘guardar conformidad’ es la determinación *ontológica* del ser de estos entes [‘ser a la mano’]... El ‘en qué’ en que se ‘guarda conformidad’ es el ‘para qué’ del ‘servir para’, el ‘en qué’ del ‘ser aplicable’... *Qué* ‘conformidad’ se ‘guarda con’ algo ‘a la mano’, está diseñado en cada caso por ‘la totalidad de conformidad’. La totalidad de conformidad que, por ejemplo, constituye a lo ‘a la mano’ en un obrador en su ‘ser a la mano’, es *anterior* al útil singular”⁴².

Sin embargo, agrega a continuación, la totalidad de conformidad que, en este caso, corresponde a la obra, solo se comprende por la proyección de una posibilidad particular del *Dasein*. Heidegger denomina a este originario “para qué”, que hace referencia a una posibilidad del *Dasein*, el “por mor de que” (*Worumwillen*): “Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un ‘para qué’ ‘en’ el que ya *no* se ‘guarda conformidad’ alguna, o que ya no es un ente de la forma de ser de lo ‘a la mano’ dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como ‘ser en el mundo’ o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad. Este primario ‘para qué’ no es ningún ‘para qué’ en el sentido del posible ‘en qué’ de una conformidad. El ‘para qué’ primario es un ‘por mor de que’. Pero el ‘por mor de’ conviene exclusivamente al ser del ‘*ser ahí*’ al que en su ser *le va* esencialmente este ser mismo”⁴³.

El “para qué” del útil a la mano debe poder ser remitido, a fin de cuentas, a un “por mor de que”. Esta referencialidad de la apertura significativa a la proyección fáctica del *Dasein* no es, sin embargo, una casualidad, ni se debe

⁴² *Ibid.*, p. 98.

⁴³ *Ibid.*, pp. 98-99.

al mero orden en que se dan las cosas en la experiencia. No debe ser comprendida, pues, ónticamente. Más bien, la estrecha relación entre la totalidad de significatividad y la apertura del *Dasein*, en tanto posibilidades yectas, tienen su fundamento ontológico en el propio ser del *Dasein*.

Para Heidegger, el *Dasein* es “un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser”⁴⁴. Esto quiere decir que, para este, su ser es, en cierto sentido, una carga de la cual debe hacerse cargo. El *Dasein* es su “ahí” no solo porque abra el ser del ente; sino, más bien, porque aquello abierto en su “ahí” es su propio ser en tanto “ser en el mundo”. Esto es lo que Heidegger destaca como la estructura fundamental del “cuidado” o “cura” (*Sorge*), y que caracteriza la unidad ontológico-existencial del ser del *Dasein*: “La formal totalidad existencial del todo estructural ontológico del ‘ser ahí’ tiene que resumirse, por ende, en la siguiente estructura: El ser del ‘ser ahí’ quiere decir: ‘pre-ser-seya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)’. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término ‘cura’⁴⁵.

No es que el *Dasein* simplemente piense, al momento de martillar, en lo que significa ser un carpintero, sino que, al trabajar en la madera como un carpintero, el *Dasein* es tal. Relacionándose respecto a sí mismo de tal o cual modo, hace posible la articulación del sentido como tal. Ahora bien, independientemente de cuál sea el modo en el que existencialmente el *Dasein* se está involucrando con su propio ser, este siempre se encuentra referido a sí mismo. El “cuidado”, pues, es el modo en el que el *Dasein* es sus propias posibilidades yectas, articuladas siempre fácticamente de tal o cual modo. Y esto corresponde ontológicamente a su propio modo de ser: el ser un ente que comprende su propio ser.

Al haber desplegado los momentos estructurales del “estado de abierto”, hemos caracterizado, a grandes rasgos, el modo en el que el *Dasein* abre un horizonte de comprensibilidad. Ahora bien, la articulación entre la verdad ontológica –la apertura de un horizonte de sentido– y la verdad óntica –los distintos modos de “descubrir” los entes como lo que son– se vuelve posible en la medida en que el *Dasein* es aquel *ente* que comprende el *ser*, ello, a partir de la comprensión de su propio ser. Es justamente la bidimensionalidad propia del *Dasein* la que hace posible la articulación de lo óntico y lo ontológico en cuanto tales. Ahora bien, si es cierto que la verdad ontológica hace posible la verdad

⁴⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 213.

óptica, debería ser posible demostrar cómo es que esto sucede. A continuación, intentaremos reconstruir el argumento de Heidegger sobre este aspecto.

3. El carácter derivado de la verdad óptica.

Heidegger pretende demostrar la derivación de la verdad óptica respecto de la verdad ontológica, a través de una fundación de estructuras ontológicas derivadas a partir de otras más originarias. Para ello, presenta un modelo triple en el cual la comprensión (*Verstehen*) hace posible la interpretación (*Auslegung*) y, ambas, la proposición enunciativa (*Aussage*). La articulación de las tres la logra a partir de la caracterización de su estructura común, compuesta por el “ver”, el “tener” y el “concebir” “previos” (*Vorsicht*, *Vorhabe* y *Vorgriff*, respectivamente). Esta estructura ontológica, compartida por las tres instancias, es la que hace posible la aparición de un ente *como* algo determinado⁴⁶.

Esta triple estructura del “ver”, “tener” y “concebir” “previos” es aquello que ontológicamente estructura el horizonte comprensivo como el “hacia dónde” (*Woraufhin*) del “comprender” (*Verstehen*), en tanto proyectar. El “tener previo” refiere al presupuesto fáctico de toda proyección como aquel lugar desde dónde se “comprende”; el “ver previo” corresponde a la dirección de la mirada del “comprender”; y, por su parte, el “concebir previo” a la articulación significativa del mismo. Originariamente, estos son desplegados en el “estado de abierto” del *Dasein*. Ahora bien, Heidegger desarrolla la “interpretación” y la proposición enunciativa a partir de un modelo de *derivación* y progresivo estrechamiento de esta estructura originaria.

En este sentido, el “interpretar” (*Auslegung*) constituiría una primera derivación que, como ya hemos dicho, siempre acompaña a la “comprensión”, aunque encuentra en esta su fundamento. Es así que la interpretación posee un “tener previo”, desde el cual se lleva a cabo: “[la interpretación] se funda en todos los casos en un ‘tener previo’. En cuanto apropiación por medio de la

⁴⁶ Las relaciones entre el “comprender”, “interpretar” y la proposición enunciativa son tematizadas, fundamentalmente, en los §§31 a 34. Cf. *ibid.*, pp. 160-185. Allí, Heidegger menciona las relaciones entre el “como hermenéutico” (*das hermeneutische Als*) y el “como apofántico” (*das apophantische Als*). No obstante, estos últimos no son desarrollados en todo su detalle. Una exposición complementaria y que, en términos de una consideración genética sobre *Ser y tiempo*, puede servir para complementar estos desarrollos, puede encontrarse en el curso dictado por Heidegger en Marburgo en 1925/1926 (§§11-14). Allí, Heidegger desarrolla con mayor detalle algunos de los aspectos fundamentales de la relación entre el “como hermenéutico” y el “como apofántico”, en relación a la caracterización sintético-diairética del *logos apofántico* en Aristóteles y el fenómeno de la verdad. Cf. Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Ciria Cosculluela, J.A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 107-159.

comprensión, se mueve dentro del comprensor ‘ser relativamente a una totalidad de conformidad ya comprendida’⁴⁷; posee, también, un “ver previo”, que focaliza lo tenido en una dirección determinada: “La interpretación se funda en todos los casos en un ‘ver previo’ que ‘recorta’ lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación”⁴⁸; y un ‘concebir previo’: “la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un ‘concebir previo’⁴⁹. De este modo, Heidegger puede concluir que la interpretación no parte *ex nihilo*, sino que, tomando lo abierto en el “comprender”, lo despliega en sus posibilidades, pero siempre en una dirección y articulación determinada: “La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto”⁵⁰. La triple estructura previa que la interpretación toma de lo abierto en el “comprender” funda la estructura ontológica del “algo como algo” (*Etwas als Etwas*), también denominado el “*como* hermenéutico” (*das hermeneutische Als*).

Así como el “interpretar” (*Auslegung*) se funda en el “comprender” (*Verstehen*) en virtud de la modificación de su triple “estructura previa” (*Vorstruktur*), Heidegger despliega una *segunda derivación* análoga a la primera; esta vez, es la proposición enunciativa (*Aussage*) la que se deriva del “interpretar” (*Auslegung*). Así también, pues, la proposición enunciativa poseerá una estructura horizontal caracterizada por un particular “tener”, “ver” y “concebir” “previos”, pero que, a diferencia del “interpretar”, no serán tomados de lo abierto en la “apertura”, sino a partir de una determinación del ente que hace frente *como* algo: “Ésta [la proposición enunciativa] ha menester de un ‘tener previo’ de algo abierto que ella indica en el modo del determinar”⁵¹; “la proposición ha menester de un ‘ver previo’ en que se extraiga, por decirlo así, el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y atribuir”⁵²; “a la proposición como comunicación determinante es inherente en todos los casos una articulación significativa de lo indicado, la proposición se mueve dentro de un determinado campo de concepto”⁵³. Luego, la proposición

⁴⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 168.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 175.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

obtiene, ella también, sus fundamentos ontológico-existencialistas de la triple estructura previa y, por ello, se encuentra fundada en el “interpretar”; pero, en consecuencia, queda remitida, simultáneamente, al “comprender”: “Como la interpretación en general, la proposición tiene necesariamente sus fundamentos existencialistas en el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’⁵⁴. La triple estructura previa que la proposición toma del “interpretar” y que, a fin de cuentas, se funda en el “comprender”, hace posible la estructura ontológica del “algo como algo” predicativo; es decir, el “como apofántico” (*das apophantische Als*).

Para completar el panorama general, debemos tener en cuenta que estas estructuras ontológicas del “comprender”, “interpretar” y la proposición enunciativa permanecen, formalmente, comunes respecto de los modos de trato prácticos y teóricos. Es decir, que cada una de estas articulaciones puede darse teóricamente, pero, también y más originariamente, en modos prácticos. La derivación ontológica ha de considerar todos los casos intermedios, como el emitir una proposición no-teórica con fines puramente prácticos, la pura contemplación teórica, etcétera⁵⁵.

De esta forma, Heidegger plantea un modelo de derivación complejo en el cual podemos distinguir: (a) el “descubrimiento” teórico de un ente “ante los ojos”, correspondiente a la proposición enunciativa en general; (b) el “descubrimiento” pre-teórico de un ente “a la mano” –que, estrictamente hablando, nunca es “descubrimiento” de *un* solo ente, sino que incluye la referencialidad holística a la *totalidad* de la situación pragmática en el que este “descubrir” se lleva a cabo–; y (c) la “apertura” del sentido que articula la totalidad de significatividad, dentro de la cual pueden hacer frente los entes como tales. Si bien Heidegger funda (a) el “descubrimiento” teórico en (b) el “descubrimiento” pre-teórico, ambos son posibles, únicamente, dentro del horizonte ontológico más amplio abierto por (c) la “apertura” de la totalidad significativa. Y, a su vez, como ya hemos señalado, esta última solo es posible en la medida en que el *Dasein* es en cierta relación con su ser⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Heidegger reconoce la multiplicidad de casos intermedios entre el modelo propuesto y señala que este ha de ser complementado para dar cuenta de todos ellos. Sin embargo, en la medida en que eso lo aleja de su objetivo original, no lo desarrolla: “Entre la interpretación todavía enteramente embozada en el comprender del ‘curarse de’ y el caso opuesto extremo de una proposición teórica sobre algo ‘ante los ojos’, hay múltiples grados intermedios” (*Ibid.*, p. 177). Teniendo esto en cuenta, Vigo ofrece una interesante versión complejizada del modelo Heideggeriano. Cf. Vigo, A., *Arqueología y aleiteología*, p. 33.

⁵⁶ Como bien rescata Vigo, la novedad heideggeriana no es únicamente la fundación de (a) en (b) que, en definitiva, permanece dentro del plano del ente intramundano, sino, más bien, en la

4. La verdad ontológica y el problema de la normatividad

Teniendo en cuenta todo lo dicho hasta el momento, podemos ver cómo se da esta fundación de la verdad óntica en la verdad ontológica. Ahora nos es accesible el modo en que la variedad de las posibles formas de “descubrir” (*entdecken*) entes son posibles sobre el espacio de sentido más amplio de una “apertura” (*Erschlossenheit*) de su ser y, por tanto, de una previa comprensión del mismo. La vinculación de uno y otro se encuentra mediada por la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio ser. Sin embargo, como ya hemos anticipado al comienzo de nuestro trabajo, es evidente que la relación entre lo óntico y lo ontológico no es simétrica. Más bien, en la medida en que lo ontológico –la verdad como “apertura”– determina horizontal y trascendentalmente a lo óntico –la verdad como “descubrimiento”–, hay una determinada prioridad de lo primero sobre lo último.

Esta prioridad de lo ontológico sobre lo óntico, que a su vez se comprende a partir de la caracterización del ser del *Dasein*, es la que se encuentra en juego cuando Heidegger afirma, por ejemplo, que “verdad sólo la ‘hay’ hasta donde y mientras el ‘ser ahí’ es”⁵⁷; o que “toda verdad es –con arreglo a su esencial forma de ser, la del ‘ser ahí’– relativa al ser del ‘ser ahí’”⁵⁸.

En el tercer apartado del §44 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de atacar los posibles malentendidos que pueden generarse a través de interpretaciones desfiguradas de estas mismas tesis. La estrategia que sigue para evitar las lecturas relativistas, *subjetivistas* y escépticas de su propia concepción de la verdad consiste en valerse de una distinción metódicamente adecuada de la verdad óntica y ontológica⁵⁹. Sin embargo, existe, a pesar de todo, un problema

fundación ontológica más originaria de (a) y (b) en (c). Cf. *ibid.*, pp. 73ss. Este tipo de fundación no es causal, óntica ni genética. Se trata, antes bien, de una fundación ontológica y, por tanto, horizontal y trascendental. No quiere decir, pues, que uno no pueda emitir proposiciones verdaderas sobre entes con los que no haya tenido trato práctico alguno. Más bien implica que, para que (a) tales proposiciones puedan tener sentido y, por lo tanto, puedan ser verdaderas o falsas, deben ser susceptibles de ser fundadas en (b) un determinado nexo preteorético de sentido; y este, a su vez, remite en última instancia a (c) una cierta “apertura” significativa del ser del ente. Esta “apertura” (*Erschlossenheit*) del sentido (c) consiste en una determinada proyección-yecta del *Dasein* sobre determinadas posibilidades existenciales de su ser. Para el carácter trascendental del argumento de Heidegger en este punto, cf. Okrent, M., “The ‘I think’ and the For-the-Sake-of-Which”, pp. 167-168.

⁵⁷ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 247.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁹ Tanto el relativismo como el *subjetivismo* que se podría reprochar a dichas proposiciones no son sostenibles si se tiene en cuenta que Heidegger se está refiriendo al sentido ontológico de la verdad, es decir, a la “apertura”, y no al sentido óntico de la misma, al “descubrir”. Es por ello

adicional que no puede ser sorteado por la vía de la distinción que Heidegger pretende mantener entre lo óntico y lo ontológico, por la simple razón de que surge de la distinción misma. Este problema es el que nosotros denominaremos, a modo de título general, como el “problema de la normatividad”⁶⁰. El mismo puede ser comprendido a partir de tres tesis complementarias que Heidegger mismo sostiene:

(a) La fundación de lo óntico en lo ontológico.

(b) El carácter fáctico del ser del *Dasein* y, por lo tanto, de la “apertura”.

(c) La prioridad de los modos preteoréticos y antepredicativos.

Si leemos el fenómeno de la verdad a partir de estas tres tesis, nos encontramos frente a un dilema. Por un lado, la verdad óntica depende de la ontológica: la dimensión ontológica posee un carácter normativo respecto de la dimensión óntica, en la medida en que determina a esta de una forma vinculante. Sin embargo, debido a que lo ontológico, finalmente, encuentra su fundamento óntico en el *Dasein*, aquel es, esencialmente, fáctico. De este modo, nos encontramos con que lo ontológico es, *a la vez*, normativo (respecto a lo óntico) y fáctico (respecto al ser del *Dasein*)⁶¹. La verdad ontológica, es decir,

que, al ser la verdad relativa al *Dasein*, debe comprenderse *ontológicamente*: por un lado, lo que es relativo al *Dasein* no es la verdad óntica (el descubrimiento de los entes intramundanos), sino la verdad en su sentido ontológico (la apertura del ser del ente); por el otro, la verdad ontológica no es relativa al hombre en tanto conciencia psicológica, ente natural, etcétera, sino al *ser del Dasein*, en tanto este es determinado, ontológicamente, como “ser en el mundo”. De este modo, aquello que es relativo al ser del *Dasein* no es el ente intramundano ni los modos de “descubrir” el mismo, sino, más bien, el ser del mismo, el espacio de sentido, aquello que hace posible la aparición de aquel y de los modos de “descubrir” que lo muestran como ónticamente independiente del *Dasein*. Así como Heidegger, en el §43, dice que es la realidad, pero no lo real, aquello que depende del ser del *Dasein* (Cf. *ibid.*, p. 233), nosotros podríamos decir, también, que es la verdad –“apertura”–, pero no el ser-verdadero del “descubrir” los entes ni de la adecuación de las proposiciones que lo expresa, aquello que depende del ser del *Dasein*.

⁶⁰ Adopto el término “normatividad” en el sentido que Crowell le da al mismo. Cf. Crowell, S., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Nueva York: Cambridge University Press, 2013. No nos referimos a la normatividad como la necesidad de apelar a una norma en un sentido estrecho (como una regla explícitamente formulada), sino al sentido más amplio de aquel aspecto más propio del sentido, que sirve como un cierto “estándar” de éxito o fracaso (ya sea teórico, práctico, valorativo, etcétera) para los diferentes tipos de actos intencionales. En términos “más heideggerianos”: la normatividad es el carácter vinculante que la verdad ontológica (*Erschlossenheit*) posee respecto a la diversidad de modos de ser relativamente a los entes y, por lo tanto, a la verdad óntica (*Entdecken*).

⁶¹ Esta concepción de una apertura del sentido que, siendo a la vez fáctica y *a priori*, determina la forma en la que los entes hacen frente, se puede encontrar, también, en el modo en que Heidegger da cuenta de la ciencia y su evolución a partir de los conceptos fundamentales que le sirven de suelo. Para ello, puede verse, principalmente, el §3 y lo dicho en el §69, sobre la génesis de la física matemática. Cf. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 18-21 y pp. 391ss. Sin embargo, el problema no puede ser reducido únicamente a este aspecto epistemológico.

la “apertura”, es un *a priori fáctico* o, para utilizar otra expresión de Heidegger, un “pretérito apriorístico”⁶².

Pero el problema se radicaliza desde el momento en que tenemos en cuenta la tercera tesis (c): el que el ámbito originario, tanto de lo óntico como de lo ontológico, es constituido, originaria y fácticamente, de modo preteorético y antepredicativo. Así, pues, la prioridad de lo ontológico, además de ser fácticamente normativa, está fundada preteoréticamente y, por lo tanto, parece difícil remitirla, por ejemplo, a las leyes *a priori* de la argumentación racional, o de la racionalidad de la conciencia, etcétera.

El “problema de la normatividad” surge de la dificultad de dar cuenta de la estructura, a la vez, fáctica, normativa y preteorética del sentido. Este ha de ser leído en estrecha relación con la conocida crítica que Tugendhat le ha dirigido a Heidegger y que, a lo largo de los años, ha influido en las diversas variaciones que otros filósofos contemporáneos le dieron⁶³. La literatura secundaria, en torno a la objeción de Tugendhat, es más que abundante y, así como ratificaciones de su validez, existen tantos o más intentos de respuestas críticas⁶⁴. En un sugerente artículo, William H. Smith argumenta que, a pesar de los importantes intentos por superarla, la crítica de Tugendhat permanece sin ser contestada en lo que tiene de fundamental⁶⁵. Esto es así, argumenta Smith, en la medida en que los ensayos de respuestas desconocen o no comprenden, realmente, el punto fundamental de la crítica de Tugendhat: “hasta el momento nadie ha formulado una respuesta satisfactoria a Tugendhat porque el énfasis de su crítica es continuamente puesto fuera de lugar y, por lo tanto, la fuerza

⁶² *Ibid.*, p. 99. Aquí se abre toda una línea para desarrollar la problemática de la relación entre verdad, ser y tiempo. No podremos ocuparnos de esta en nuestro trabajo. Un tratamiento más detallado del *a priori* en la fenomenología se puede encontrar en diversos cursos del autor. Cf. Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, García Norro, J.J. (trad.), Madrid: Trotta, 2000, pp. 385-391; Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 99-103.

⁶³ Cf. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: De Gruyter, 1970; cf. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Jiménez Redondo, M. (trad.), Madrid: Taurus, 1993; cf. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

⁶⁴ Por mencionar tan solo algunos estudios: cf. Gutiérrez, C.B., “El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat”, en: *Ideas y valores*, v. XXXII, 61 (1983), pp. 85-103; Wrathall, M. A., “Heidegger and Truth as Correspondence”, en: *International Journal of Philosophical Studies*, v. VII, 1 (1997), pp. 69-88; Dahlstrom, D.O., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 394-456.

⁶⁵ Cf. Smith, W.H., “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. L, 2 (2007), pp. 156-179.

completa de sus objeciones permanece sin ser referida”⁶⁶. El verdadero corazón de la objeción de Tugendhat, señala Smith, es el cuestionamiento a la ausencia, en la consideración heideggeriana, de los aspectos *normativos* que son esenciales a cualquier comprensión de la verdad como tal⁶⁷. De ser así, la “apertura” –verdad ontológica– no poseería ningún tipo de referencia a los aspectos críticos y normativos que determinan el éxito o fracaso de la misma; la verdad, como “apertura”, sería, pues, un suceso, en el sentido de algo que simplemente acontece y podría ocurrir o no, pero que no puede ser verdadero o falso.

Como es sabido, el aspecto crítico-normativo operante en la exégesis tradicional de la verdad es, precisamente, la adecuación de la proposición respecto de su objeto; es la adecuación o inadecuación aquello que nos sirve para evaluar una proposición como verdadera o falsa. Aun en los modos pre-teóricos del “descubrir” (*entdecken*) los entes, cierto aspecto crítico-normativo puede ser encontrado en la acreditación (*Ausweisung*) de los diferentes modos de ser relativamente a los entes. En la medida en que el sentido ontológico hace posible la verdad óptica –tanto en sus modos prácticos como teóricos–, es la “apertura” (*Erschlossenheit*) la que constituye el espacio de sentido que da origen a los aspectos normativos de la misma. Sin embargo, el problema surge desde el momento en que Heidegger afirma que esta apertura es, ella también, *verdad* en un sentido más originario: “con el ‘estado de abierto’ [*Erschlossenheit*] del ‘ser ahí’ se alcanza el fenómeno *más original* de la verdad”⁶⁸. Que la verdad ontológica sea, justamente, *verdad*, implica que está sujeta, ella también, a cierta dimensión normativa de la cual deberíamos poder dar cuenta. Si bien es cierto que Heidegger podría haber optado por hablar de la apertura del sentido como una mera condición de posibilidad de la verdad óptica, *sin* afirmar su carácter normativo, esto *solo* sería posible si *no* caracterizara al espacio de sentido como *verdad*⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 157. La traducción es nuestra: “No one has yet formulated a successful reply to Tugendhat because the emphasis of his critique is continually misplaced, and therefore the full force of his objections remains unaddressed”.

⁶⁷ “The question... is whether this primordial appropriation of the tradition took appropriate care to retain the crucial normative aspects that are essential to any understanding of truth” (*Ibid.*, p. 159).

⁶⁸ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 241.

⁶⁹ Este parece ser el caso cuando, en una conferencia bastante posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger intenta desligar la apertura originaria del sentido de todo tipo de reminiscencia del problema de la verdad: “La *alétheia*, el no-ocultamiento pensado como *Lichtung* de la presencia, todavía no es la verdad” (Heidegger, M., “El final de la filosofía y el comienzo de la tarea del pensar”, en: *Tiempo y ser*, Garrido, M. y otros (trads.), Madrid: Tecnos, 2000, p. 90). Esta es una de las tesis fundamentales que Lafont desarrolla en el tercer capítulo de su libro. La autora

Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa especialmente del artículo de Smith, no es tanto la revisión de la crítica de Tugendhat, sino la respuesta que dicho autor ofrece a la misma. Smith propone una salida a esta problemática, a partir de la consideración de su cuestionamiento fundamental: “¿En qué sentido puede ser considerada la ‘apertura’ como verdadera o falsa en un sentido crítico?”⁷⁰. El camino que sugerirá es la consideración de los aspectos normativos de la verdad como “apertura”, a partir de la consideración de la propiedad (*Eigentlichkeit*) de la existencia⁷¹, lo que Heidegger denomina la “verdad de la existencia” (*Wahrheit der Existenz*). Esta consiste en una suerte de “apertura” propia (*eigentliche Erschlossenheit*): “A la constitución del ser del ‘ser ahí’ es inherente la *proyección*, el ser, abriendo, relativamente a su ‘poder ser’. El ‘ser ahí’ *puede*, en cuanto comprensor, comprenderse por el ‘mundo’ y los otros o por su más peculiar ‘poder ser’. Esta última posibilidad quiere decir: el ‘ser ahí’ se abre para sí mismo en su más peculiar y como su más peculiar ‘poder ser’. Este ‘estado de abierto’ *propio* (*eigentliche Erschlossenheit*) muestra el fenómeno de la verdad más original en el modo de la propiedad. El ‘estado de abierto’ más original y sin duda más propio en que el ‘ser ahí’ puede ser en cuanto ‘poder ser’, es la *verdad de la existencia* (*Wahrheit der Existenz*)”⁷².

Evidentemente, si lo que se pretende es encontrar las mismas propiedades que aquellas operantes en la verdad como adecuación, en un sentido *idéntico*, entonces esta empresa fallará; pero esto se debe a que, si ese fuera el caso, entonces Heidegger no ofrecería nada así como una interpretación *más original* de la verdad, sino, simplemente, el *mismo* concepto de verdad. Esto es lo que, a nuestro entender, Lafont pretende encontrar en Heidegger⁷³. Ahora bien, esto no quiere decir que no se pueda encontrar nada que dé cuenta del carácter

sostiene que esta “retractación” de Heidegger no es más que una consecuencia de sus propios desarrollos problemáticos de la verdad. Cf. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, 1997, pp. 208ss. Es cierto que, en este pasaje, puede encontrarse cierta autocritica respecto de la consideración temprana de la “apertura” (*Erschlossenheit*) como “verdad originaria”. No obstante, en el contexto de *Ser y tiempo*, Heidegger *sí* considera, explícitamente, que la *alétheia*, la verdad ontológica (*Erschlossenheit*), es *verdad* en un sentido original.

⁷⁰ Smith, W.H., “Why Tugendhat’s Critique of Heidegger’s Concept of Truth Remains a Critical Problem”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, p. 174. La traducción es nuestra: “In what sense can disclosure itself be true or false in a critical sense?”.

⁷¹ “My suggestion is that this normative dimension –which both Tugendhat and recent commentators fail to locate in Heidegger’s account of truth– can be found in the resources already available in Heidegger’s «existential» analysis of death, authenticity, and resoluteness” (*Ibid.*).

⁷² Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 242.

⁷³ Esto puede verse cuando Lafont afirma que “se le niegan al concepto de verdad así originado precisamente las propiedades que tienen que ver con la ‘corrección’, tales como validez universal,

normativo de la verdad, en un sentido *diferente* al que podemos encontrar en la verdad óntica. Más precisamente, lo que podemos ver es una caracterización “análoga” del propio carácter crítico normativo que encontramos en el concepto adecuacionista de la verdad, sin pretender fundarla en conceptos de universalidad y necesidad que no se condicen con la ontología heideggeriana. La continuidad entre el sentido óntico y ontológico de la verdad viene garantizada por el carácter común que uno y otro poseen en tanto estructuración del sentido⁷⁴. El sentido específico de la verdad –la dimensión crítico-normativa que, en la interpretación adecuacionista, permite a los enunciados ser verdaderos o falsos– no desaparece sin más, sino que se ve retrotraída a sus fenómenos fundantes. La bivalencia propia de la verdad proposicional encuentra su análogo en el “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) y el “estado de cerrado” (*Verschlossenheit*). El criterio a través del cual la apertura puede ser tomada en su verdad o no-verdad es, justamente, la transparencia u opacidad del *Dasein*.

En síntesis: si bien no nos es posible preguntarnos por la adecuación de la apertura del sentido –no hay nada contra qué evaluar esta adecuación–, sí podemos preguntarnos por el grado de transparencia y propiedad de su acontecer. Las dos posibilidades fundamentales que Heidegger menciona, a este respecto, son la propiedad y la impropiidad. En el caso de la primera, el *Dasein* fáctico, inmerso en una apertura determinada del sentido, puede asumir las *pretensiones* normativas de la apertura y, en consecuencia, evaluar lo que en ella aparece como siendo de tal o cual modo. En el caso de la segunda, el *Dasein* se mueve de manera no problemática, sin asumir existencialmente el trasfondo que vuelve posible su dirigirse a los entes de diversos modos. El sentido en que podemos decir, pues, que la apertura es *verdad*, queda remitido al grado de transparencia en el que ella misma se despliega y, por lo tanto, que hace posible la responsabilidad del *Dasein* sobre esta y sobre los modos de ser respecto al ente en ella fundados. Es sobre este sentido de la verdad, en

⁷⁴ Esto es lo que intentamos desarrollar en el apartado anterior de este artículo. Ambos, el descubrir y la apertura, son formas de estructurarse el sentido. A propósito de este tema, cf. Dahlstrom, D.O., *Heidegger's Concept of Truth*, pp. 399ss. Sin embargo, como señala Smith, esto no es suficiente para dar cuenta de la verdad de la apertura. También es necesario señalar el carácter normativo de este nivel originario del sentido y, además, mostrar en qué sentido difiere de la noción óntica de verdad. Cf., Smith, W.H., “Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, pp. 168ss.

tanto compromiso existencial transparente, que pueden, eventualmente, ser pensados otros aspectos formales de la verdad⁷⁵.

No nos es dado aquí desarrollar, en todo su detalle, el modo en que podrían recuperarse los aspectos normativos de la verdad ontológica a partir de la verdad existencial, tal como lo sugiere Smith. Sin embargo, sí anticipamos esta posibilidad, que puede dar lugar a intentos realmente fructíferos⁷⁶. La verdad ontológica ha de ser leída, pues, desde la óptica de la verdad existencial, complejizando, así, el aspecto bidimensional propuesto en un comienzo. De este modo, estaríamos encarando el problema de la normatividad en su aspecto más esencial, pero sin renunciar al abordaje que el propio Heidegger adopta en *Ser y tiempo*, ni a sus propios desarrollos del fenómeno de la verdad. No sería necesario, pues, abandonar el concepto heideggeriano de la verdad, ni buscar leyes *a priori*—sean estas propias del lenguaje, la argumentación racional, etcétera— que rigen la “apertura”. El movimiento que precisamos para hacer frente al problema es el inverso: profundizar en la propia analítica existencial de *Dasein* propuesta por Heidegger. Solamente a través de la indagación fenomenológica de la misma es que podría encontrarse una solución a esta cuestión.

5. A modo de conclusión

El objetivo del presente trabajo fue presentar el sentido ontológico de la verdad—la articulación significativa de un espacio horizontal para la manifesta-

⁷⁵ La apuesta que hacemos aquí es la siguiente: a partir del ámbito normativo, inaugurado por la propiedad existencial, es posible dar cuenta, en el plano de la verdad óptica, de los dos aspectos formales que Lafont, siguiendo a Heidegger, destaca de la verdad como adecuación: a saber, el funcionamiento binario y el carácter regulativo (cf. Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, p. 157); sin tener que asumir, por otro lado, los caracteres de validez universal, independencia del contexto, atemporalidad, etcétera, en el plano de la verdad ontológica. Al respecto de esto, los trabajos de Haugeland y Käufer, relativos a una interpretación heideggeriana de la ciencia y de la lógica respectivamente, resultan de gran interés. Cf., Käufer, S., “Logic”, en: Dreyfus, H. y M. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 141-155; Haugeland, J., “Letting be”, en: Crowell, S.G. y J. Malpas, (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 93-103.

⁷⁶ Steven Crowell ha intentado, en diversas ocasiones, desarrollar un abordaje en esta dirección. Cf. Crowell, S., “Conscience and Reason: Heidegger on the Grounds of Intentionality”, en: Crowell, S.G. y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 43-62; Crowell, S., “*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, en: *European Journal of Philosophy*, XV, 3 (2007), pp. 315-333; cf. Crowell, S., “Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency”, en: González, A. M. y A. Vigo (eds.), *Practical Rationality. Scopes and Structures of Human Agency*, Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2010, pp. 49-74; Crowell, S., “Reason and Will. Husserl and Heidegger on the Intentionality of Action”, en: Bernet, R. y otros (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl*, pp. 249-268.

ción de los entes en sus modos de ser determinados–, tal como hace su aparición en *Ser y tiempo*. Heidegger denomina “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) a esta verdad ontológica. A lo largo de nuestro desarrollo, hemos visto que, (1) la verdad ontológica ocupa, en *Ser y tiempo*, el lugar de la verdad más original, en la medida en que determina, trascendental y horizontalmente, los diversos modos posibles de “descubrir” (*entdecken*) entes tal como ellos son, haciendo posible, de esta manera, su unidad. (2) Luego, hemos analizado la forma en que Heidegger caracteriza esta “apertura” en función de su triple estructura ontológica y, luego, en su relación con el “cuidado” (*Sorge*). (3) A partir de allí nos fue posible revisar la fundación de la verdad óntica respecto de la ontológica y comprender, ahora en profundidad, su particular modo de derivación. (4) Todo esto nos sirvió, sin embargo, para destacar un problema específico –el de la normatividad–, pero que atañe a uno de los asuntos fundamentales del concepto heideggeriano de la verdad, en tanto cuestiona la relación entre lo óntico y lo ontológico.

Sobre el final, hemos visto que, lejos de ser un callejón sin salida, esta dificultad constituye la oportunidad para una lectura más profunda del problema de la verdad en *Ser y tiempo*. El camino, que aquí solo hemos podido sugerir, consiste en la reconstrucción del aspecto normativo de la verdad, a partir de la consideración que Heidegger hace de la propiedad (*Eigentlichkeit*) del *Dasein* como verdad de la existencia (*Wahrheit der Existenz*). Esto nos habrá de llevar, en futuros trabajos, a una lectura del problema de la normatividad y de la verdad en los fenómenos de la muerte, la conciencia y la angustia; en su relación con la situación y la resolución; y su enlace con el problema del tiempo. Desde allí, se podrá complejizar aún más la cuestión, ampliando la mirada para abarcar los trabajos tardíos de Heidegger, preguntándonos por la relación entre estos problemas, ya por fuera del proyecto de una ontología fundamental y dentro del horizonte de un pensar ontológico-histórico. Aunque aquí solo fue sugerida, parece haber buenos motivos por los cuales decidirse a seguir esta línea de interpretación.

Bibliografía

- Bortorello, A., *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Carman, T., “Was Heidegger a Linguistic Idealist?”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. XLV, 2 (2002), pp. 202-215. <https://doi.org/10.1080/002017402760093298>
- Crowell, S., *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 2001. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wc7b>
- Crowell, S., “Conscience and Reason: Heidegger on the Grounds of Intentionality”, en: Crowell, S.G. y J. Malpas, (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 43-62. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-005>
- Crowell, S., “*Sorge* or *Selbstbewußstein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity”, en: *European Journal of Philosophy*, XV, 3 (2007), pp. 315-333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00267.x>
- Crowell, S., “Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency”, en: Gonzáles, A.M. y A. Vigo (eds.), *Practical Rationality. Scopes and Structures of Human Agency*, Hildesheim/Zürich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2010, pp. 49-74.
- Crowell, S., “Reason and Will. Husserl and Heidegger on the Intentionality of Action”, en: Bernet, R. y otros (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl*, Friburgo: Verlag Karl Alber, 2012, pp. 249-268.
- Crowell, S., *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Nueva York: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139548908>
- Dahlstrom, D.O., *Heidegger’s Concept of Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Escudero, J.A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder, 2009.
- Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Essquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994. <https://doi.org/10.3917/puf.greis.1994.01>
- Greisch, J., *El cogito herido. La hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín/Jorge Baudino Ediciones, 2001.
- Gutiérrez, C.B., “El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat”, en: *Ideas y valores*, v. XXXII, 61 (1983), pp. 85-103.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Jiménez Redondo, M. (trad.), Madrid: Taurus, 1993.
- Haugelad, J., “Letting be”, en: Crowell, S.G. y J. Malpas, (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 93-103. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-008>
- Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, García Norro, J.J. (trad.), Madrid: Trotta, 2000.

- Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, M., “El final de la filosofía y el comienzo de la tarea del pensar”, en: *Tiempo y ser*, Garrido, M. y otros (trads.), Madrid: Tecnos, 2000, pp. 77-93.
- Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Ciria Cosculluela, J.A. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Gaos, J. (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Morente, M.G y J. Gaos (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2017, v. II.
- Käufner, S., “Logic”, en: Dreyfus, H. y M. Wrathall (eds.), *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 141-155. <https://doi.org/10.1111/b.9781405110921.2004.00011.x>
- Lafont, C., “El papel del lenguaje en *Ser y tiempo*”, en: *Isegoría*, 7 (1993), pp. 183-196. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1993.i7.318>
- Lafont, C., *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Okrent, M., “The ‘I think’ and the For-the-Sake-of-Which”, en: Crowell, S. y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 151-168. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-012>
- Smith, W. H., “Why Tugendhat’s Critique of Heidegger’s Concept of Truth Remains a Critical Problem”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. L, 2 (2007), pp. 156-179. <https://doi.org/10.1080/00201740701239749>
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1970.
- Vigo, A., *Arqueología y aleteología*, Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Wrathall, M. A., “Heidegger and Truth as Correspondence”, en: *International Journal of Philosophical Studies*, v. VII, 1 (1997), pp. 69-88. <https://doi.org/10.1080/096725599341974>
- Wrathall, M., “Heidegger, Truth, and Reference”, en: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. XLV, 2 (2002), pp. 217-228. <https://doi.org/10.1080/002017402760093306>