

Lógica y verdad en el preguntar de la metafísica

En *Ser y tiempo*, Heidegger señala que el punto inicial para la investigación metafísica está en plantear, de un modo adecuado, la pregunta por el sentido del *ser*. Es una pregunta que requiere ser estructurada y su estructura no puede ser igual a la estructura de una pregunta de cualquier otro orden. En su texto *¿Qué es metafísica?*, Martin Heidegger plantea la pregunta por la nada. A través de esa pregunta, nos conduce hacia *un modo* de cuestionamiento para el preguntar metafísico. Los dos textos muestran que el preguntar de la ciencia y, en general, el preguntar convencional es siempre un preguntar por algo y, por lo tanto, es un preguntar por los entes. Las respuestas a este preguntar de la ciencia implican una determinación que actúa sobre el ente desde una predicación orientada por el mismo preguntar. Si aplicamos esta forma a la pregunta por el ser, incurriremos en un planteamiento incorrecto, atribuyéndole predicados al ser como si, contrariamente a la tesis fundamental de Heidegger, el *ser* fuera un ente.

Cuando se intenta orientar la pregunta hacia una “fundamentación” de lo existente, o mejor, cuando se hace la pregunta por el sentido del *ser*, o bien, cuando se pregunta por *la nada*, estamos ante preguntas metafísicas, en el sentido de que no se orientan hacia la explicación de un fenómeno, es decir, no se orientan a determinar lo ente, sino que, a través de lo ente, preguntan por aquello que trasciende a lo ente, aquello previo a lo ente o aquello común a todo lo ente, lo que está la base de todo ente posible. En virtud de este carácter, la formulación de la pregunta tiene que prescindir del modo convencional en que lo hace la ciencia. Este camino parece implicar, en el planteamiento heideggeriano, una suspensión o puesta entre paréntesis de las premisas fundamentales de la lógica tradicional, específicamente, el principio de no contradicción, al menos en el sentido de que sea posible preguntar por “algo no ente”. Y Heidegger asume esta dificultad lógica como parte de la ruta necesaria para abrir esa posibilidad.

Para iluminar, en alguna medida, el modo en que este preguntar de la metafísica

implica un cambio en el modo en que entendemos la base lógica que lo sustenta, examinaremos en seguida el modo en que se estructura el preguntar en los dos textos que hemos mencionado, y más adelante trataremos de poner a la vista las implicaciones lógicas que supone este esfuerzo del pensamiento. Intentaremos mostrar, al paso, algunas disyuntivas de interpretación con respecto al carácter radical del cuestionamiento a la racionalidad moderna implícito en la filosofía de Heidegger y en su cuestionamiento del concepto tradicional de verdad.

I

Sobre la estructura formal de la pregunta por el sentido del ser en *Ser y tiempo*

Al inicio de *Ser y tiempo*, Heidegger dedica el segundo párrafo a plantear lo que llama la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Intenta ahí dar cuenta, primero, de los elementos implícitos en todo preguntar y, particularmente, en el preguntar de la investigación. Con ello intenta mostrarnos cómo la pregunta que interroga por el sentido del ser debe ser planteada de un modo adecuado, por ser una pregunta de carácter distinto al preguntar en general, o, dicho de otro modo, del preguntar por lo ente. El preguntar en general buscará un tipo de respuesta que implique la determinación de aquello que se pregunta en las cualidades que pudieran constituirlo. Apunta a una definición, a un concepto. El preguntar en general tiene esencialmente la estructura que reescribo a partir del texto de Heidegger de manera casi literal, pero desglosada del siguiente modo:

- a) Todo preguntar es una búsqueda y está guiado por aquello que se busca.
- b) La búsqueda cognoscitiva puede convertirse (en los casos de la búsqueda de algún rigor científico) en investigación.
- c) El preguntar de la investigación tiene un doble carácter ante lo que pregunta, pues aquello por lo que se pregunta es interrogado en dos sentidos: es un interrogar *por...* y un interrogar *a...*, “lo puesto en cuestión” y lo “interrogado”.
- d) En la pregunta investigadora, aquello puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto.
- e) El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente, su carácter de

ser.

f) En lo puesto en cuestión tenemos entonces "lo preguntado", que es aquello a lo que se tiende.

g) Si se distingue entre un "simple preguntar" y un preguntar explícito, sería explícito aquel donde se hacen transparentes los caracteres de la pregunta arriba planteados.¹

Cuando Heidegger habla de la necesidad de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser, se refiere a que deben hacerse explícitos y deben ser analizados los componentes de la pregunta considerando los términos antes mencionados.

En consecuencia, toda pregunta debe estar guiada por una dirección hacia lo preguntado; la pregunta por el sentido del ser supone de alguna manera que tengamos a nuestra disposición una cierta comprensión del ser. Pero en el caso del ser no se trata de una comprensión conceptual, sino una comprensión mediana y vaga, Heidegger dirá una pre-comprensión. En el existir del hombre hay siempre ya una cierta conciencia de ser que no deja de ser algo dado por sentido mientras no medie la interrogación explícita por su sentido.

La pregunta que tiene "puesto en cuestión" al sentido del ser debe contemplar que lo puesto en cuestión, no es él mismo un ente. De manera que el ser no puede ser mostrado como un ente, pues no se trata de derivar lo ente de otro ente. El *interrogar a...* no puede estar dirigido al *ser*, sin más, pues el *sentido del ser* exige conceptos diferentes a los que determinan la significación de lo ente. Si el ser es siempre el ser del ente, lo "interrogado" debe ser, en este caso, el ente con respecto de su ser² y para ello es necesario que este ente se presente en su ser en sí mismo. Por eso no se interroga por el ser de cualquier ente, sino por aquel que es óntica y ontológicamente privilegiado, el *Dasein*. De esta manera, no se aspira a la conceptualización del ser, sino a una forma de presentación del ser a través del planteamiento adecuado de la pregunta que interroga por su sentido.

El ente que puede ser el punto de partida para este preguntar es aquel que interroga. El *Dasein* enuncia el carácter de ser del hombre en tanto que existencia y sólo eso:

¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. José Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. p. 28.

² *Ibid.* p. 29

El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez mío [...] *La "esencia" del Dasein consiste en su existencia*. Los caracteres destacables de este ente no son, por consiguiente, 'propiedades' que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso [...] Por eso el término "Dasein" con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser.³

La estructura del preguntar por el sentido del ser tiene entonces que construirse preguntando para recaer en el ser del ente que pregunta. Se busca poner de manifiesto el ser del *Dasein*.

Todo el párrafo segundo, al que nos hemos referido, constituye el primer momento en *Ser y tiempo* en que queda cuestionada la posibilidad de un acceso conceptual al ser en tanto que fundamento de lo ente, es decir, a todo aquello de lo que se puede dar cuenta racionalmente con respecto al ser en los términos convencionales de la investigación científica. Por esa razón, la obra de Heidegger es, al mismo tiempo, una crítica radical a la racionalidad moderna, en la medida en que señala implícitamente su imposibilidad de dar cuenta, en sus propios términos, de un fundamento último. La analítica del *Dasein* es, asimismo, un intento de eludir una filosofía fundada en el sujeto en el sentido de la tradición moderna. Cabe aclarar que, por esta misma razón, la vía alternativa que Heidegger propone no implica la idea del ser como fundamento de lo ente. A diferencia de Husserl, Heidegger no está tras un fundamento último para la investigación de lo ente. Incluso podría decirse, que la filosofía de Heidegger niega el ser *como fundamento*, en tanto que es *nada*, en tanto que es *indeterminabilidad*. Pero esa negación no implica la clausura de toda forma de acceso al ser, sino, aun con mayor preponderancia, la necesidad de una vía alterna que replantee los términos en que esta pregunta reabra su sentido.

Una de las críticas más importantes al pensamiento de Heidegger la ha hecho Jürgen Habermas. Él afirma que el intento de Heidegger de superar una filosofía del sujeto se ve condenado a refundarse en el *Dasein*, que es, desde su punto de vista, una derivación de ésta en la medida en que pone en operación, aun sin pretenderlo, derivaciones de la filosofía del sujeto: "Al atenerse a una mera inversión del patrón que la filosofía del sujeto representa, Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto."⁴ Las

³ *Ibid*, p. 67-68

⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989. p. 195.

objeciones de Habermas a Heidegger son diversas y le reprocha especialmente el que su filosofía haya contribuido al descrédito de la racionalidad que ha permeado la crítica filosófica en muchas orientaciones críticas de la modernidad. Habermas ve en la filosofía heideggeriana (y en muchas otras que considera antecedentes de lo que hoy suele llamarse el pensamiento posmoderno), en su ruptura radical con aspectos centrales de la tradición occidental del pensamiento, una devaluación del pensamiento científico, de la investigación metódica y, como consecuencia nefasta, el menoscabo del potencial crítico de la racionalidad. Desde esta perspectiva, Heidegger habría negado toda autoridad verdadera a una comprensión del mundo determinada por la objetivación de la realidad en la dualidad sujeto-objeto, que reduce la verdad a lo que él consideraría la vacuidad de la convención y del prejuicio. Y, no obstante, el rechazo de la filosofía del sujeto no impide que, dice Habermas, Heidegger se mantenga anclado al fundamento subjetivo implícito en la conciencia trascendental que da base a la fenomenología de Husserl y que servirá a Heidegger como método fundamental de acceso al ser: “Heidegger está tan lejos de liberarse de los antecedentes que en su formación representa la idea de conciencia trascendental, que no es capaz de romper de otro modo la cáscara categorial de la filosofía de la conciencia que por vía de una negación abstracta”⁵.

Sin ir más lejos que esta breve mención y sin el afán de dedicar este ensayo a rebatirla, intentaremos no perder de vista la distancia que se mantiene siempre entre el planteamiento de Heidegger y lo que podría caracterizarse sin más como una filosofía del sujeto.

Volviendo al argumento de Heidegger y para cerrar con una indicación de esta distancia, veamos que, si bien nos dice que toda ontología “supone” el ser, esta suposición no opera en un sentido deductivo autorreferencial. En el caso de la pregunta por el sentido del ser no se trata de alcanzar una fundamentación, producto de una inferencia deductiva o inductiva, “sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición.”⁶ Así, el primer aspecto que nos distancia de una fundamentación subjetiva en sentido tradicional es el anticipado desistimiento de determinar al ser en un concepto al que pueda accederse a través de un método deductivo.

⁵ *Ibid*, p. 170

⁶ Martin Heidegger. *Op. cit.* p.29

El despliegue de la pregunta es lo que la obra completa de *Ser y tiempo* desarrolla, pues, si este despliegue implica, como hemos dicho, la explicitación del preguntar por el sentido del ser del ente que pregunta, sólo quedará mostrado este preguntar a través del análisis completo del *Dasein* y de la estructura que constituye su existencia.

Pero, con respecto a los fines que buscamos aquí, basta con haber señalado que el sentido del ser que así se revela no es, estrictamente, una derivación racional, ni una conceptualización, sino una “exhibición” y con ello, una actualización de la verdad del ser, aunque, como se explicará más adelante, esto conlleva una comprensión distinta de la verdad, en tanto que se trata de una verdad no conceptual.

II

Análisis de la estructura del preguntar en *¿Qué es metafísica?*

Aunque el texto de Martin Heidegger *¿Qué es metafísica?* plantea, ciertamente, lo que la pregunta del título expresa, no busca realmente proponer una respuesta determinada, sino mostrar el modo en que es posible plantear el preguntar metafísico. En esto hay una gran similitud con lo dicho en *Ser y tiempo*. Como el propio autor señala, toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la problemática de la metafísica y, por lo tanto, la pregunta por la nada no puede ser aquí la pregunta por una particularidad entre los modos de ser, sino una pregunta que guiará el despliegue del pensar metafísico.

Lo que se busca en el despliegue de la pregunta es hacer evidente que ésta no puede hacerse desde el terreno de la ciencia ni de su metodología. El preguntar científico se distingue precisamente por centrarse y atenerse a lo ente.

Así, vemos que el preguntar metafísico implica, como parte de su estructura necesaria, un primer movimiento que consiste, si no en liberarse de la determinación implicada en el preguntar científico, al menos en poner esta determinación en evidencia. La mirada científica, dirá Heidegger, conlleva la irrupción de un ente, el hombre, entre los entes. Esta irrupción imprime a los demás entes un carácter, los determina, pues la actividad del preguntar supone una prefiguración de la respuesta. La verdad de la ciencia quedaría así fundada en los modos de predicación que ella misma determina en su preguntar para buscar luego confirmar una correspondencia que ella misma ha propuesto de inicio.

El verdadero intento de la pregunta metafísica consistiría entonces en colocarse de tal modo que permita señalar lo que es “previo” a lo ente y, por lo tanto, lo que es previo al preguntar de la ciencia positiva. Preguntar por la nada es preguntar por aquello que a la mirada científica le pasa desapercibido en su tematizar lo ente. Preguntar por la nada es preguntar por lo no ente. Esto implica eludir un principio lógico fundamental, el de la no contradicción, pues no es posible siquiera, desde el punto de vista de la lógica tradicional, considerar la nada sino como negación de lo ente. Si el preguntar de la ciencia y, en general, el preguntar convencional es siempre un preguntar por algo y, por lo tanto, es un preguntar por los entes, preguntar por la nada, por lo no ente, sería un contrasentido. Por la vía de la lógica tradicional, es decir, entendiendo la racionalidad como un ámbito regulado por el principio lógico de la no contradicción, no es posible acceder al sentido originario de la nada. Si lo más originario del pensar es la lógica, entonces el entendimiento tiene el camino cerrado a la nada. Es el propio límite de *esta* racionalidad el que obliga a intentar un camino alternativo.

¿Desde dónde es posible entonces interrogar a la nada? La respuesta de Heidegger puede mostrarse en dos momentos que forman parte importante de la elaboración de la pregunta. Primero, la idea de que la exigencia para el preguntar, dado el caso que pueda incluso prescindir de la mediación de la lógica tradicional, está en interrogar lo que se da. Si es posible una pregunta a lo no ente, es necesario interrogarle en su “darse”. Así, el primer paso estaría en la posibilidad de atender a este “darse”, encontrarse con él:

Pero si no nos dejamos confundir por la imposibilidad formal de la pregunta por la nada y pese a todo le plantamos cara y nos la planteamos, entonces tendremos que satisfacer por lo menos a lo que sigue siendo la exigencia fundamental para que efectivamente se llegue a plantear cualquier pregunta. Si, pase lo que pase, la nada -ella misma- debe ser interrogada, entonces previamente tiene que haber sido dada. Tenemos que encontrarnos con ella.⁷

Este primer momento de la elaboración de la pregunta toma la forma de un abrir la posibilidad de un “darse” de la nada en la experiencia, en lo que llama “la experiencia fundamental de la nada”. Ésta sólo tiene lugar a través del estado de ánimo.

Los estados de ánimo hacen la contraparte de la conciencia del entendimiento, pues, sin dejar de ser una condición de la experiencia, pueden, a la inversa del saber conceptual,

⁷ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000. p. 97

no estar referidos a un área delimitada de lo ente. Sólo los estados de ánimo condicionan de una vez a lo ente en su totalidad.

Jorge Acevedo destaca en su ensayo *Heidegger y la época técnica*, la manera en que el ámbito en el que puede radicalizarse la comprensión preontológica del ser es en la experiencia misma:

La radicalización de la comprensión preontológica del ser en que consiste la filosofía de Heidegger surge de una experiencia y ella misma es una experiencia. La experiencia que suscita la meditación heideggeriana es la del olvido del ser. En correspondencia con ello, el pensador se esfuerza por experimentar el ser y lo que le es inherente, por ejemplo, el lenguaje.⁸

Si la experiencia cotidiana es el olvido del ser, habrá un modo en que se desvele, radicalizándola, la experiencia del ser. Si los estados de ánimo desvelan la totalidad de lo ente, es necesario todavía que sea posible un estado de ánimo que, en este desvelamiento, desvele a su vez la nada. Heidegger encuentra que ese estado de ánimo es la angustia, pues en ella, el sobrecogimiento que sentimos es indeterminado e indeterminable. La angustia, a diferencia del miedo que siempre tiene una causa, se da, en este caso, ante nada. La angustia que señala Heidegger es el desvelamiento momentáneo de la imposibilidad de determinabilidad. Por eso, lo ente, incluido el ente que somos, se hace extraño. No nos reconocemos; estamos, pero como pura existencia. En palabras de Heidegger: “aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí”⁹.

Es el estado de ánimo de la angustia, en el que se desvela la nada, desde el que ésta debe ser interrogada. Ahora, ¿cómo es esa interrogación? ¿a qué se refiere Heidegger con interrogar la nada, incluso ahora que se ha manifestado?

Viene ahora el segundo momento que corresponde, según el texto heideggeriano, a la respuesta a la pregunta, pero que conforma de una sola vez la estructura del preguntar que nos ocupa. En el estado de ánimo de la angustia en el que se revela nuestro *Dasein* y en el que se muestra la nada, la “respuesta” está ya dada.

Así podrá revelarse la nada, pero no como ente, sino “a una” con el escaparse de lo

⁸ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1999. pp. 24 - 25.

⁹ Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*. p.100

ente en su totalidad; dice Heidegger, como un desistimiento. El “desistimiento” sería un remitir-rechazando hacia el ente que escapa. La apertura de lo ente ocurre simultáneamente a la manifestación de la nada porque en el desistimiento es posible una suspensión que muestra lo ente en su extrañeza desde su “diferencia” con la nada. Aquí la explicación parece especialmente difícil porque el punto de llegada es apenas una sugerencia inverificable. Repetir las palabras de Heidegger no lo hacen necesariamente más claro, pues los términos se manejan en un terreno que linda con lo metafórico. Dejo apuntadas aquí sólo algunas de las formas que toma en la traducción este acceso a aquello que es anterior a lo ente, que es la nada, y que intentan circunscribir esta experiencia fundamental: un “mantenerse en suspenso”, “desistir de lo ente”, “quedarse inmerso en la nada”.

La nada y el ser apuntan a lo mismo, que es siempre la originariedad oculta de lo ente y que sólo se hace manifiesta en el estado fundamental de la angustia, cuando la trama que dispone a lo ente como totalidad queda, por un instante, “suspendida”.

No es extraño que se haya señalado a la filosofía heideggeriana como una vía poética de la filosofía frente a la tradición occidental, en la medida en que desatiende la verificación que supondría la exigencia empirista-racionalista de las ciencias positivas, para privilegiar una suerte de búsqueda de hazañas poéticas mediante las que el lenguaje evitara la instauración definitiva de aquellos prejuicios que se ostentan, desde este punto de vista, erróneamente, como fundamentación de la cultura¹⁰. En su ensayo sobre Heidegger, Richard Rorty, en un extraño intento de adecuación de algunas categorías heideggerianas a los fines del pragmatismo, propone una distinción que acaso puede resultarnos útil. Plantea tres actitudes generales de la filosofía del siglo XX frente a la tradición occidental: una científica, otra pragmática y una tercera, poética, que correspondería a la respuesta encarnada en el pensamiento de Martin Heidegger. Obviando las dos primeras, esta orientación poética del pensamiento filosófico tendría por objetivo “liberarnos” del lenguaje filosófico en uso, para recordarnos que no se trata del lenguaje de la «razón humana», sino de logros poéticos cuya fuerza radicó en su potencia metafórica, históricamente contingente y diluida siempre en la interpretación literal de su sentido: “El heideggeriano considera que hay que reapropiarse de la tradición filosófica considerándola como una serie de logros

¹⁰ Richard Rorty, “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros*, Barcelona, Paidós, 1993. pp. 25-47.

poéticos: es la obra de pensadores, personas que ‘no tienen otra elección que encontrar palabras acerca de lo que es el ser en la historia de su ser’¹¹.

De acuerdo con lo que hemos visto, es necesario un movimiento de retracción de lo dado y de lo nombrado, un movimiento anímico que nos ponga ante una originariedad que queda oculta en la manifestación cotidiana de lo ente. Para Heidegger, sólo en esa originariedad oculta se preserva nuestra libertad, pero ese acceso a la angustia fundamental no es un acto de la voluntad. Si identificamos el límite de la fundamentación de nuestra racionalidad con el límite de nuestra libertad, entonces este vaciamiento que da apertura al ser, no es un fundamento que sirva de base al pensar deductivo, sino tan sólo el *a priori* del estado anímico que abre el ser. Pero para Heidegger es justamente ese *a priori*, lo esencial de la libertad.

La pregunta por la nada aparece como un preguntar metafísico en la medida en que para responderla es necesario *diferenciarla* de lo ente. Hemos visto que la definición corriente de la nada implica la negación de la presencia de lo ente. Pero si este sentido de la nada no satisface a Heidegger es porque esa nada no sería sino un modo negativo de la correspondencia entre el enunciado y lo ente que representa, es decir, sería nada más que la negación de la proposición. Pero la verdad en sentido más originario no es la verdad de la proposición.

En este movimiento que hemos señalado un par de veces como una aceptación de los límites de la racionalidad entendida de modo tradicional, hay un llamado a un replanteamiento del acceso a la verdad, pero no a una verdad que sea una alternativa menor, sino a una forma de verdad más originaria. De ahí que parece importante para complementar el sentido del preguntar metafísico, mostrar lo que Heidegger está proponiendo como forma más originaria de la verdad. Este *diferenciar* que no es conceptualizar, es un hacer patente una verdad más originaria, hacer que se muestre. ¿En qué consiste esta mayor originariedad del mostrarse? Si hemos pasado por alto la lógica tradicional, ¿qué tipo de lógica es aquella a la que Heidegger se apega?

¹¹ *Íbid.* p. 25

III

Sobre la lógica y la verdad en Heidegger

En nuestro recorrido que busca examinar la estructura del preguntar metafísico heideggeriano, hemos visto la crítica radical al pensamiento moderno implícita en el pensamiento de nuestro filósofo. No podemos cerrar nuestro recorrido sin antes mostrar esas implicaciones sobre la lógica que se han mencionado cuando, prescindiendo del principio de no contradicción, hemos dado validez a la pregunta por la nada, es decir, por lo no ente. En este apartado buscamos explicar la relación entre lógica y verdad, y con ello, mostrar qué es lo que Heidegger entiende en este caso por verdad.

Para Heidegger la verdad es el tema de la lógica. En cierto modo, la lógica es la ciencia de la verdad. “La lógica como ciencia del habla investiga el hablar en lo que éste es propiamente, es decir, en este manifestar suyo. Para la lógica el habla es tema con relación a su sentido fundamental: hacer ver el mundo y la existencia humana, lo existente en general.”¹² La lógica que interesa a Heidegger no es la investigación de la validez de la proposición, sino que reconoce una labor más originaria para la lógica que es la fundamentación de la verdad. En este sentido, puede hablarse de una lógica que es, en cierto modo, una fundamentación metafísica de la verdad. Pero no de la verdad en el sentido del carácter verdadero o falso de una proposición, sino de la verdad en el sentido de la *aletheia* griega, la verdad como desocultamiento. “Lo existente puede ser extraído de su situación de no descubierto, es decir, de su ocultamiento, puede ser descubierto, es decir, desocultado. A este descubrimiento, es decir, desocultamiento de lo existente, lo designamos verdad.”¹³

Lo que interesa a Heidegger es la pregunta por lo que caracteriza a la verdad como tal. Para ello es necesario distinguir entre el sentido de la verdad como concordancia y la verdad como desocultamiento. La definición tradicional de la verdad implica que el conocimiento concuerda con lo real, que hay una adecuación entre el pensamiento y la cosa. El problema con esta definición es que parece implicar la existencia de un orden previo del mundo al que el intelecto debería adecuarse. La verdad estaría en la adecuación. Una mirada subjetivista invertiría la fórmula para que la adecuación se diera en términos contrarios, el

¹² Martin Heidegger, *Lógica; la pregunta por la verdad*, trad. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela, Madrid, Alianza, 2004. p. 16.

¹³ *Idem*

orden racional impuesto al mundo desde la subjetividad. Heidegger no concuerda ni con una ni con otra.

En el ensayo *De la esencia de la verdad*, Heidegger se sirve del contraste entre una concepción medieval con la concepción moderna para mostrar primero la diferencia entre una posición objetivista y otra subjetivista en el pensamiento moderno que exige una auto-fundamentación:

Si se parte de la suposición de que todo ente es «creado» [la concepción medieval] la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra [...] un modo de «concordar» que se rige por lo determinado en el orden de la creación.»¹⁴

Si la razón moderna exige un esfuerzo de auto-sustentación, no puede delegarse la concordancia al orden de la creación, sino que se acude ahora a una idea de un orden del mundo:

Pero una vez que se ha liberado de la idea de la creación, este orden también puede ser presentado de modo general e indeterminado como orden del mundo [...] aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por «lógico»).¹⁵

En ambos casos, estamos ante la idea de verdad como concordancia. La verdad de un juicio sería la concordancia entre un enunciado y la cosa a la que refiere. Pero la coincidencia del enunciado con la cosa no es una coincidencia en el sentido de que el enunciado sea estrictamente igual a la cosa, sino que la representa. "Re-presentar significa aquí, el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto"¹⁶*tal como es para el sujeto*. Es en el encuentro entre el ente y su enunciación que es posible que el ente se manifieste de algún modo, pero esta no es sino la manifestación de la apariencia.

Es así como en el camino para mostrar una concepción de verdad más originaria, Heidegger revisa qué es lo que está en juego en esa relación que llamamos adecuación y que es la esencia del sentido tradicional de la verdad. El sentido de la verdad como adecuación alude a la adecuación entre un enunciado y una cosa. Pero no existe realmente una similitud

¹⁴ Martin Heidegger, "De la esencia de la verdad", en *Hitos*. p. 154

¹⁵ *Idem*

¹⁶ *Ibid.* p. 155

entre el enunciado y la cosa. Más bien el enunciado que representa a la cosa toma su lugar haciendo que la cosa se presente ante nosotros como objeto. Esta relación se da en un estado de apertura que es el comportarse. Toda relación que sea un mantenerse abierto es un comportarse y es ante esa apertura que aparece enfrente la cosa (el ente), que sólo podrá fijarse en la representación: “Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente.”¹⁷

La “conformidad” que constituiría la esencia de la verdad estaría originariamente en el carácter abierto del comportarse y de ahí sería tomado en “préstamo” por el enunciado. “La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa *conexión* que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse”¹⁸

De ahí que para el preguntar metafísico sea necesario y posible aspirar a esa verdad más originaria que está en el carácter de apertura del comportarse.

En este acercamiento a una verdad en sentido radical, Heidegger propone que la esencia de la verdad es la libertad. Libertad entendida aquí como libertad para lo que se manifiesta en lo abierto. “La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente”¹⁹. Dejar ser, en ese sentido, es meterse en lo ente, “entrar” en la apertura de lo ente. Es decir, dejar que lo ente se muestre en un desocultamiento. “Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que este se manifieste en lo que es y tal como es [...] La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente”²⁰

La libertad aquí no significa una voluntad sino un estado de apertura que se mantiene así para dejar que lo ente sea. Este dejar ser no es la indiferencia sino el permitir a lo ente salir de su ocultamiento. Llegamos con esto a cerrar en la idea con la que iniciamos este apartado, es decir, la idea de la verdad como *aletheia*, ahora expuesta como forma más esencial de la verdad y, por lo tanto, como orientación más originaria de la verdad.

¹⁷ Heidegger, *Hitos*, p. 156

¹⁸ *Ídem*

¹⁹ *Íbid*, p. 159

²⁰ *Íbid*, p.160

Conclusiones

Ahora tenemos una mejor posición para hacernos una idea de cómo *la nada* puede, en su manifestación en la angustia, ser más originaria que el "no" del juicio lógico de la proposición. La proposición será siempre derivada. La nada, en cambio se da "a una" con el estado de apertura. La respuesta a la pregunta por la nada, que se da en el estado de ánimo fundamental de la angustia permite al *Dasein* el acceso a la "propiedad". En ella queda sustraído de la totalidad de lo ente, manteniéndose en la pura apertura del ser. La nada funge así, como el desistimiento desde el que es posible el dejar ser que es la esencia de la libertad.

La pregunta por el sentido del ser que exige el despliegue de la analítica del *Dasein*, apunta a poner a la vista el estado de apertura desde el que es posible vislumbrar la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. Ese fondo que es la libertad es la condición desde la que es posible el vínculo originario con lo ente, que posibilita la investigación en este otro sentido. Al principio del ensayo *¿Qué es metafísica?*, Heidegger inserta una afirmación que nos sirve aquí como cierre, dado que, con los límites inevitables que nuestra argumentación debe asumir, hemos intentado mostrar las razones de que sea la nada ese "fondo" patente del *Dasein* que abre verdaderamente el sentido del mundo:

Es únicamente porque la nada está patente en el fondo del *Dasein* por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el «¿por qué?». Y sólo en la medida en que el por qué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, le ha sido confiada a nuestra existencia el destino de investigar.²¹

Hemos intentado un breve recorrido por algunas de las implicaciones del preguntar metafísico. Lo hemos hecho en tres tramos con objetivos correspondientes que intentamos articular del siguiente modo: primero, mostrando a partir del llamado inicial de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre la pregunta por el sentido del ser, cómo el preguntar metafísico no se impone como objetivo la definición del ser en los términos de un ente de género superior, sino precisamente renunciando a una respuesta en el sentido de un concepto, dado que el ser no es un ente. Y así, hemos visto cómo la forma alternativa que considera el preguntar metafísico promueve una exhibición del ser del *Dasein*.

²¹ *Ibid*, p. 107

En segundo lugar, hemos mostrado cómo a través del despliegue de la pregunta por la nada en *¿Qué es metafísica?*, se abre un camino alternativo para la demostración de la nada, que es igual al ser en tanto que fundamento oculto de lo ente. Hemos visto que para abrir este acceso ha sido necesario desistir del principio lógico de la no contradicción al aceptar un planteamiento que interroga por lo no ente. Y finalmente vimos cómo ese camino conduce al “sentimiento” fundamental de la angustia para dejar que la nada pueda manifestarse en él.

Por último, hemos revisado cómo el concepto de verdad, vinculado en la tradición a la idea de adecuación o concordancia, tiene su esencia más originaria en el carácter de apertura del comportarse del Dasein y cómo ese estado de apertura, cuya esencia es la libertad, entendida como un dejar ser a los entes lo que precisamente son, tiene su correlato en el desistimiento ante lo ente, que en su pureza es la experiencia del ser o de la nada.

Bibliografía

- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. José Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- _____, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Lógica; la pregunta por la verdad*, trad. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela, Madrid, Alianza, 2004.
- Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1999.
- Ojeda, César, *Martin Heidegger y el Camino hacia el silencio*, Santiago de Chile, C&C ediciones, 2006.
- Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008.