

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

SUMARIO: I. El concepto griego de verdad. — II. La verdad como *adaequatio*. — III. La verdad en Kant. — IV. La verdad en Husserl. — V. La verdad en Heidegger.

Todo conocimiento que se precie de serlo aspira a ser conocimiento de verdad. Esta afirmación, que puede ser reducida a la fácil inmediatez de todo lo obvio, encierra sin embargo el núcleo de uno de los más graves, difíciles y antiguos problemas de la filosofía. Tal núcleo es: qué quiere decir “conocimiento de verdad”?

En una primera aproximación, se nos hace patente que hay dos conceptos fundamentales que resultan estrechamente ligados: *conocimiento* y *verdad*. Provisoriamente, podemos pues fijar desde ahora el conocimiento como el *locus apparitionis* de la verdad.

Pero, es lo mismo decir que todo conocimiento aspira a ser conocimiento de verdad y decir que todo conocimiento aspira a ser de verdad conocimiento? Hay en esto algo más que un juego de palabras: en ello va nada menos que el destino mismo de la disciplina filosófica que, en toda su especificidad, se hace cargo del problema. Y puede ocurrir más todavía: puede ocurrir que sólo el que sea de verdad conocimiento pueda ser conocimiento de verdad. Qué significa, en todo esto, *verdad*?

En su formulación filosófica más simple, el problema del conocimiento admite ser reducido a un esquema escueto: el conocimiento consiste en la aprehensión que un sujeto hace de un objeto. Con esto todos nos entendemos, porque parece algo muy inmediato y claro; pero en rigor porque con ello no hemos dicho nada. Tendríamos que aclarar todavía qué se entiende por “objeto”; qué se entiende por “sujeto” y, sobre todo, qué se entiende por “aprehensión”.

Pero en estos problemas no podemos demorarnos, porque hacer una revisión, por somera que fuese, de todas las soluciones propuestas a cada uno de ellos, supondría la necesidad de escribir, previamente o al mismo tiempo, una historia de toda la filosofía. Lo cual sin embargo no obsta para que tomemos como básico punto de partida la definición provisoria que hemos esbozado, siquiera sea por la garantía que representa la dilatada vigencia histórica que la respalda.

Lo que se aprehende en la aprehensión del objeto por el sujeto es *el ser del objeto; lo que el objeto es*. Sólo en la medida en que esta aprehensión ocurre el conocimiento puede llamarse filosófico, y sólo en esta medida el conocimiento filosófico puede pretenderse verdadero. En ello, lo “verdadero” resulta ser la captación misma, la aprehensión misma del objeto, en que el conocimiento consiste. Resulta pues que el concepto correlativo de “verdad” está descansando en este caso *en la relación* que se establece entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

Pero puede ocurrir que el objeto no sea conocido en lo que él es, es decir, que no pueda llegarse a conocer el ser del objeto; aquí residiría una originaria posibilidad de error. ¿A qué se debe esta posibilidad de no llegar a conocer el ser del objeto, lo que el objeto es, esta originaria posibilidad de error?

- 1) A que es esencialmente imposible para el conocimiento acceder al ser del objeto, es decir, a lo que éste mismo es;

- 2) A que el objeto *parece ser* algo que realmente *no es*, y a que el conocimiento capta *lo que el objeto parece ser* como si ello fuera *lo que el objeto es*. En este caso se cree, con error fundado, en un error fundante, que está en el objeto; siendo el error fundado la identificación de lo diverso y el fundante la diversidad fáctica de lo que debería ser idéntico. Por lo cual podemos decir que acá se toma al error *como* verdad, errándose en ello dos veces: en el error originario y en el error de juzgar que ese error es la verdad;
- 3) A que el objeto *parece ser* algo que *efectivamente es*, y a que el conocimiento capta lo que el objeto *parece ser* como si ello *no fuera* lo que el objeto es. En este caso se cree, con error infundado, en una verdad inexistente, que no está en ninguna parte, porque la verdad existente, la verdadera verdad, que está en el objeto, es que el objeto *parece ser* lo que *efectivamente es*; siendo el error infundado la diversificación de lo fácticamente idéntico y siendo la verdad esta identidad misma. Por lo cual podemos decir que acá se toma la verdad *con* error, pero errándose con ello una sola vez: en el error de juzgar erradamente tal verdad.

Pero ya a partir de la segunda posibilidad, se hace visible que cabe hablar de “verdad”, con idéntica legitimidad, por lo menos en dos sentidos: como verdad del conocimiento y como verdad del objeto mismo. Esto se hace patente en la tercera posibilidad, en la que corren a la par la verdad del objeto y el error del conocimiento; porque en la segunda lo que corre a la par es un doble error: el del conocimiento y el del objeto.

Con esto hablamos ahora de verdad *del objeto*; verdad que consistiría en que sean lo mismo *lo que el objeto parece ser* y *lo que es*. El lugar de aparición de la verdad resulta en consecuencia desplazado, de *la aprehensión* del objeto al objeto mismo; la posibilidad de ser verdadera resulta con esto no ser privativa de la aprehensión: la posibilidad originaria de “ser verdadero” se hace propia del objeto mismo. Y si, pro-

visoriamente, reservamos el nombre de verdad lógica para la primera, tendríamos que llamar a la segunda verdad ontológica.

Si ahora nos volvemos a la primera de las posibilidades de error señaladas, a su propósito cabe, o demorarse en ella, tomándola a la letra en su estricta formulación, rematando con esto en una forma cruda de escepticismo gnoseológico, o intentar sobrepasarla, interpretándola con un poco más de libertad. Esto nos abre, precisamente, una nueva perspectiva sobre nuestro problema.

En efecto, en el supuesto que estamos considerando, se declara que es esencialmente imposible al conocimiento acceder al ser mismo del objeto, es decir, a lo que el objeto *en sí mismo es*. Y con esto queda fuera de cuestión que el conocimiento pueda acceder a lo que el objeto *parece ser* para él. De otro modo: resulta que, cerrado todo acceso al ser del objeto *en sí mismo*, quedaría abierto el camino para llegar al ser del objeto en lo que éste *manifiesta ser*.

Pero esto que el objeto manifiesta no lo manifiesta en sí mismo, o, si lo manifiesta en sí mismo, entonces no puede ser distinto lo que manifiesta y lo que es. Y justamente hemos supuesto que es distinto lo que el objeto manifiesta y lo que es. Si esto que manifiesta no puede manifestarlo en sí mismo, ¿dónde se da este manifestarse del objeto? No queda más que una salida: en el conocimiento. Y, claro está, la consecuencia que surge de esto es grave. Resulta que el conocimiento sería entonces aprehensión de lo dado en el conocimiento; la verdad residiría en este caso en la concordancia entre el conocimiento y lo dado en el conocimiento; en definitiva, en la concordancia del conocimiento consigo mismo. La consecuencia grave es, entonces, la pérdida del objeto.

Lejos, por ello, de desplazarse la verdad de la aprehensión al objeto conocido mismo, exteriorizándose por así decirlo en él, se desplaza de la aprehensión al sujeto cognoscente, interiorizándose en él.

Hemos obtenido, de este modo, tres posibles *loci apparitionis* de la verdad: el sujeto, el objeto, y la aprehensión del segundo por el primero. Nada de ello ha bastado todavía para aclararnos qué es la verdad. Lo que sabemos hasta ahora es que pueden por igual ser verdaderos cada uno de los tres elementos que integran el proceso que llamamos conocimiento. Distintas soluciones se han intentado acentuando cada uno de estos elementos por separado, o tratando de conciliar la violencia antitética que, extremando las cosas, puede darse entre ellos. Por imperio del orden histórico, como por la originariedad ontológica que detenta, comenzaremos por el concepto griego de “verdad”.

I. EL CONCEPTO GRIEGO DE VERDAD

La palabra griega que designa el concepto “verdad” es ἀλήθεια. Lo primero que en ella llama la atención es que se trata de un concepto *negativo*: lo indica la prefijación de ἀ-, cuyo valor significativo se ha conservado en nuestro prefijo des-. La raíz de la palabra es λαθ-, raíz que corresponde a la idea de ocultamiento, de cobertura. Según este primer análisis, cabe definir provisoriamente la verdad como des-cobertura. Verdadero, ἀληθής, es lo no-oculto, lo des-oculto, lo descubierta. Pero en toda descubierta hay necesariamente *algo* que estaba encubierto y en la des-cobertura se des-cubre. La descubierta no puede serlo de nada; y de ello da cuenta cabal el “lo” de *lo verdadero*. ¿Qué es esto des-cubierto? Nada menos que el ser de los entes.

Parece entonces que, para la mente griega, los entes, originariamente, están ocultos, encubiertos. Y la mejor forma de encubrir los entes su ser es que ellos parezcan ser algo que efectivamente no son. Sólo cuando los entes pierdan este parecer ser... , es decir, cuando este parecer ser de los entes coincida con su propio ser, con lo que los entes efectivamente son, nos haría frente la verdad. La des-cobertura, la verdad, se muestra así como aquello gracias a lo cual los entes dejan de

parecer ser lo que no son para mostrarse como efectivamente son. Verdaderos resultan, por ende, los entes mismos; en ellos, en su posibilidad de ser des-cubiertos, en la posibilidad de su propio des-ocultamiento, residen el alcance y el sentido originario de la verdad.

Esta señalada posibilidad de los entes es interpretada de inmediato por medio de la distinción, que en Platón se hace temática, entre dos mundos *irreductibles*: el mundo en el que las cosas son lo que son en sí mismas, y el mundo en el que las cosas parecen ser... algo que en sí mismas no son: el mundo de la ciencia y el mundo de la opinión, el mundo inteligible y el mundo sensible, el mundo del ser y el mundo de la apariencia.

La distinción tiene, es fácil advertirlo, una profunda justificación: en el mundo sensible, las cosas cambian constantemente, constantemente están sujetas a un flujo temporal y móvil en cuyo seno son y no son lo que ellas mismas son. Circunstancia ésta que se revela como una herejía conceptual para el incipiente rigor lógico de los griegos. Por ello, éste es un mundo acerca del cual sólo cabe tener opinión, *δόξα*, y a veces hasta opiniones contradictorias, (*παράδοξα*), porque la paradoja yace en lo hondo de las cosas mismas (1).

En el mundo inteligible, en cambio, las cosas son en sí mismas lo que son, de una vez y para siempre; la evanescencia del cambio exterior no afecta el ser de las cosas. La razón suprema de esta distinción terminante aparece ya expresa en los fragmentos parmenídeos (2).

Y con ello la verdad queda, naturalmente, ubicada en el plano del mundo inteligible, mundo del que, en razón de su permanente inmutabilidad, cabe tener un conocimiento seguro,

(1) Según la interpretación fijada por Platón, precisamente, de uno de los fragmentos más conocidos de Heráclito, su *πάντα ῥεῖ* estaría dando cuenta de esta fugacidad del mundo de los sentidos. Contra esta interpretación, y resumiendo la polémica en torno de ella, puede verse el artículo de G. S. KIRK *Natural Change in Heraclitus*.

(2) Vid. *Los Presocráticos*, (Trad. y notas de J. D. GARCÍA BACCA).

un conocimiento que se traduce como un “estar en firme sobre” las cosas a que se aplica. No otro es el sentido de la composición ἐπί-ιστημι, ἐπιστήμη. Mundo de los νοητά superiores, frente al degradado mundo de los δοξαστά, de las cosas opinables.

Platón no hace, pues, más que llevar a sus últimas consecuencias expresas la fórmula parmenídea: Τό γάρ αὐτό ἐστὶ νοεῖν τε καὶ εἶναι.

La salida del segundo camino que señalan los poemas de Parménides no puede ser, en efecto, sino esta soberbia racionalista. El pensar, el νοεῖν, la función superior del νοος, y el ser, se identifican en su última raíz. De otro modo: el νοεῖν, cuando se pone a pensar el ser de las cosas, pone de manifiesto la verdad de las cosas, lo que las cosas en sí mismas son; y por eso el primero de aquellos poemas puede caracterizarse con el título τὰ πρὸς ἀλήθειαν, las cosas según la verdad.

Pero, hemos dicho, las cosas pueden parecer ser algo que efectivamente no son. Aquí una primera posibilidad de error, en cuanto tomáramos lo que el objeto parece ser como si fuera lo que el objeto efectivamente es. Y esto, que no puede ocurrir en el orden del pensamiento, es lo que ocurre cuando nos mantenemos ceñidos al conocimiento sensible de las cosas. Porque en el conocimiento sensible las cosas simplemente *parecen ser*..., cambian, devienen, se alteran. Aquí es donde se afirma la soberbia racionalista, ya que, presentado el problema de la verdad de este modo lo soluciona relegando el error a la esfera de *lo que no es* el νοεῖν, el νόος.

Lo que “parece” es justamente lo contrario de lo que “a-parece”. Lo que “a-parece” es el *fenómeno*, lo que las cosas nos muestran; pero es lo que las cosas nos muestran al νοεῖν, lo que podemos conocer de las cosas por el pensar, no lo que las cosas nos muestran a los engañados y engañosos sentidos.

Lo que “parece” es por ello ὁληθές, oculto, para el pensar; lo que “a-parece” es lo ἀ-ληθές, lo verdadero para el pensar.

Planteado en estos términos extremos, se ve que el problema no encuentra vías de solución en la conciliación de los

dos mundos. Mal podrían en efecto los sentidos, la intuición sensible, orientarnos o darnos alguna seguridad respecto del ser de las cosas. Tanto valdría *degradar* el verdadero conocimiento que de él podemos alcanzar. Y la consecuencia es que, lejos de mantener la fidelidad originaria e inexcusable a las cosas, mediante la desarticulación de ellas en los dos mundos contruídos, la originariedad pretendida para el *darse* al conocimiento de tales cosas viene viciada por el elemento racional introducido subrepticamente en ellas.

Sin embargo, si pensamos el desarrollo de la investigación filosófica a partir de este esbozado planteo, tenemos que concebirlo como un círculo cuyos extremos, después de una enorme curva de veintiséis siglos, han terminado por tocarse: también para Heidegger lo ontológico es, en su última raíz, fenomenológico. Más adelante se verá con qué diferencias y en qué sentido; pero por de pronto podemos notar que lo que las cosas en sí mismas son, lugar originario de la verdad, es lo que hace posible que las cosas a-parezcan, se muestren, nos descubran este ser que son. Ἀληθές, verdadero, y a-parente, o mejor, a-pareciente, φαινόμενον, se relacionan con una relación de fundamento.

No otro es, como veremos, el planteo de la fenomenología, ya desde sus orígenes en Husserl.

II. LA VERDAD COMO ADAEQUATIO

Fundada en esta concepción y en cierto modo derivada de ella, se acuña la que considera a la verdad como *adaequatio*. La relación de fundamento entre lo que la cosa es y lo que la cosa manifiesta al a-parecer, se cambia por otra, según la cual lo que la cosa es, es el fundamento de lo que podemos conocer de la cosa. El acento del conocimiento se desplaza así de la cosa conocida al conocimiento mismo, a la *relación*; y por ello la verdad resulta ser la *adaequatio*, la adecuación, la *convenientia*, el momento mismo en que se relacionan el sujeto

cognoscente y el objeto conocido. Lo que la fórmula no aclara satisfactoriamente es, sin embargo, cuál es el sentido ontológico de esta “*convenientia*”, de esta adecuación.

En efecto, el problema es impostergable: ¿qué quiere decir “*adecuación*”? En la adecuación puede ocurrir que el sujeto o su facultad cognitiva *se haga* en cierta medida la cosa; o puede ocurrir que la cosa *se haga* en cierta medida el sujeto o su facultad cognitiva. Porque la verdad es que la facultad cognitiva del sujeto y las cosas por ella conocidas pertenecen a dominios absolutamente heterogéneos. Algo, pues, debe romper, sea por parte de la cosa, sea por parte del sujeto, esta radical heterogeneidad, para hacer posible la *convenientia*, la *adaequatio*, la concordancia. Qué es lo que en realidad ocurre para esta interpretación de la verdad?

Creemos encontrar el fundamento ontológico de esta interpretación en el siguiente pasaje:

“El alma no tiene materia, y esto se puede probar de dos maneras. Primeramente, por la naturaleza del alma en general... En segundo lugar, por la naturaleza del alma humana, en especial en cuanto es intelectiva. Pues es evidente que todo lo que es recibido en un ser, lo es a manera del ser que recibe; así, cada cosa es conocida según esté su forma en el sujeto que conoce”...” (3).

De esto surge una especie de doble movimiento, que arranca de la cosa hacia el sujeto y del sujeto hacia la cosa. El término de la coincidencia viene a ser la forma, imagen o figura de la cosa. Ontológicamente, estas imágenes no son reales como las cosas; pero, reflejando todavía lo que las cosas reales son, participan ya del carácter ideal del pensamiento que las capta. Así puede explicarse, dentro de lo inmediato, la coincidencia: las dos instancias dejan en ello de ser heterogéneas.

Claro está, la solución es bastante endeble. Tanto, que a su propósito podemos omitir toda consideración crítica acerca de la producción u origen de esta imagen; podemos igualmen-

(3) TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. LXXV, art. 5.

te prescindir de cuestionar la descontada y no fundamentada fidelidad con que la imagen reproduce la cosa misma de que se trata; quedándonos solamente con la teoría misma de la imagen. Pero justo en cuanto aceptamos esta teoría, la crítica se hace decisiva si consideramos que en rigor lo que en este caso conocemos no son, justamente, las cosas mismas, sino las *imágenes, formas o figuras* de las cosas, cualquiera sea el grado de fidelidad con que aquéllas estén reflejando a éstas.

De modo que en la relación de conocimiento no nos encontraríamos ya con tres elementos: sujeto, objeto y relación, sino con cuatro: sujeto, imagen, objeto y relación. Situación que se complica tanto más cuanto que por añadidura se sostiene la inmanencia de la imagen; quedando entonces sin explicar cómo y en virtud de qué, siendo la imagen reflejo de la cosa, aparece a la vez y al mismo tiempo como del dominio exclusivo del sujeto. Por esto se dijo que el fundamento ontológico de la interpretación resultaba menesteroso de fundamento.

En el detalle, la posibilidad de error apuntada al comienzo se hace ahora múltiple. Porque podemos muy bien tomar la imagen de las cosas por lo que las cosas son, sin ver que no es así. O podemos creer que la imagen de las cosas no corresponde con lo que las cosas son, cuando efectivamente es esto lo que ocurre. Lo que en estos dos casos perdemos irremisiblemente de vista es la verdad del objeto mismo, de las cosas mismas. Y esto se nos escapará por mucho que en cualquiera de ambos casos estuviéramos captando la verdad efectiva de la imagen misma *qua* imagen.

III. LA VERDAD EN KANT

Pero frente a esta confianza ingenua del realismo crítico, la escisión de la realidad en los dos mundos consabidos puede orientarnos con mayor firmeza en la búsqueda del conocimiento y la verdad. Dijimos a propósito de las posibilidades de

error señaladas al comienzo, que cabe interpretar como originaria la que declara imposible para el conocimiento acceder al ser del objeto. Superando el escepticismo incipiente en esta fórmula provisional, es como se manifiesta aquella escisión. Escisión que consiste, precisamente, en dividir en dos este "objeto": es decir, en considerarlo como "cosa en sí", a la manera del realismo, y como "fenómeno", en un sentido pretendidamente paralelo al de los griegos. Esto permite desde el comienzo aceptar la negación del conocimiento en cuanto el conocimiento pretenda serlo del "objeto" como "cosa en sí"; pero abre, a la vez, caminos insospechados para el conocimiento, en la medida en que éste sepa serlo del "objeto" como "fenómeno".

Y el objeto sólo se hace fenómeno en la medida en que entra en alguna correlación con el sujeto. Sólo *para* el sujeto el objeto se hace *fenómeno*. Pero este hacerse *fenómeno* el objeto se explica, por ello mismo, a partir de las modificaciones que en el objeto como cosa en sí *introduce, coloca o pone*, la actividad cognitiva del sujeto. Con este mínimo planteo podemos desde luego comprender cómo y en qué sentido el conocimiento de los fenómenos es posible sin conflicto: porque los fenómenos no son sino aquello que la facultad de conocer introduce en las cosas para hacerlas cognoscibles. Esta facultad de conocer tiene dos momentos, que en modo alguno se corresponden respectivamente con la escisión comentada. No es que el mundo del noumeno corresponda el entendimiento, y al mundo del fenómeno las formas de la sensibilidad o las intuiciones, el espacio y el tiempo para Kant. Ambos, formas de la sensibilidad o intuiciones y conceptos del entendimiento, coinciden para Kant en el conocimiento *únicamente* del *fenómeno*. Justamente el primer principio cognoscible introducido en las cosas resulta ser el de las formas de la sensibilidad, es decir, el espacio para las percepciones externas y el tiempo para las internas; con esto ya las "cosas en sí" dejan de ser tales para constituirse en fenómenos. El segundo momento es el que va a permitirnos decidir desde el punto de vista del

conocimiento, sobre todo y de manera especial desde el punto de vista del conocimiento científico, que preocupaba en tan alto grado a Kant. Porque los conceptos del entendimiento nos permiten comprender las relaciones entre los fenómenos, relaciones que podemos *pensar* y *conocer* gracias a las distintas formas en las que podemos vaciar el contenido material y sensible de la intuición. Gracias a este segundo momento *se ilumina* la esfera poco clara de la sensibilidad; pero gracias al primer momento, *se llena* el esquematismo meramente formal, independiente de toda experiencia, del entendimiento. *El concepto sin intuición es vacío; la intuición sin el concepto es ciega.*

Dentro de este planteo general del conocimiento, en qué sentido puede hablarse de “verdad”?

Según Heidegger, Kant se mueve, respecto del problema, en la línea tradicional de la verdad como *adaequatio* (4).

“Se pasa por alto algo sobre lo que ya Brentano llamara la atención, a saber, que el mismo Kant se atiene a este concepto de la verdad, y hasta tal punto, que ni siquiera lo discute: “La vieja y famosa cuestión con la que se creía poner a los lógicos en un aprieto... es ésta: *qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que es la concordancia del conocimiento con su objeto, se da aquí por supuesta...” (*Kritik d. r. V.* 2, p. 82) “Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, es necesario que este objeto se distinga de los demás; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto a que se refiere, aun cuando contenga algo que pueda ser válido de otros objetos” (*Loc. cit.* pág. 83) (5).

Sin embargo, parece aventurado sostener semejante interpretación. El mismo Heidegger transcribe a renglón seguido una frase ilustrativa de Kant: “La verdad y la apariencia no

(4) Sin embargo, no sabemos si este pensamiento corresponde a una interpretación sistemática, ya que los párrafos transcritos tienen más vale tono polémico contra la teoría neo-kantiana del conocimiento.

(5) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 247.

están en el objeto, en tanto es intuido, sino en el juicio sobre él, *en tanto él es pensado*'' (Loc. cit., p. 350) (*).

No sólo la verdad del objeto, en efecto, sino hasta su ser *tal* o *cual* objeto dependen de que dicho objeto sea pensado *como tal* o *como cual*. La verdad puede en ello seguir consistiendo en la adecuación del pensamiento con la cosa, pero con una cosa modificada sustancialmente por el conocimiento. En definitiva, en el acuerdo del pensamiento consigo mismo, tomando en esto pensamiento en un sentido amplio y no en el sentido estricto que reduciría la fórmula de la verdad a la verdad lógica, si se entendiera dicha fórmula como un primado de la no contradictoriedad. Y esto se comprende si el conocimiento consiste en los dos momentos que señalábamos más arriba: la intuición y el concepto. En la medida en que estos dos momentos coincidan o se superpongan, habrá conocimiento; y la verdad de tal conocimiento estará medida en última instancia por el *grado de adecuación* que se produzca entre intuición y concepto. En este sentido el idealismo trascendental comienza a constituirse en el intérprete y heredero legítimo del mandato agustiniano *in interiore hominis habitat veritas*.

El planteo kantiano del conocimiento es uno de los más convincentes y completos que registra la historia de la filosofía. Pero no por ello consigue quedar al margen de reparos decisivos. En efecto: *qué pasa con la cosa misma?* Pasa, lisa y llanamente, que se la pierde como tal al declarársela incognoscible. No podemos negar la razón que tiene Kant al formular su teoría; pero tampoco podemos negar que su teoría queda con un pie en el aire al desconocer, y al sostener que no se la puede conocer, a la cosa en sí. Porque con ello venimos a conocer un aspecto de las cosas, un mundo formado por nosotros mismos, mundo del que tenemos una absoluta y total garantía en cuanto se constituye como correlato de nuestra facultad de conocer (y véase en esto desde ahora un anticipo de lo que más adelante se dirá); pero un mundo, en suma, artificial y

(*) HEIDEGGER, M., *Ibid.* El último subrayado es nuestro.

construido, por más riguroso que se pretenda. Y del rigor conque podemos conocer este mundo no cabe dudar; por lo menos Kant no podía, porque para hacerlo hubiera tenido que negar la física newtoniana y los aportes de Leibniz al conocimiento matemático; conocidos son sus reparos al escepticismo de Hume, a este propósito.

La labor de Kant se manifiesta con esto como el más notable esfuerzo sintetizador de la filosofía. Si pensamos su filosofía desde Parménides, el esfuerzo de síntesis se hace visible en cuanto los dos mundos parmenídeos resultan fundidos en un sólo y único mundo: el del fenómeno. Síntesis que consiste en lo esencial en devolver jerarquía a la intuición sensible, degradada a ser engañosa en el planteo eleático. Y si pensamos su filosofía desde el mismo Kant, el esfuerzo de síntesis se hace igualmente visible en cuanto Kant se hace cargo de que en cierta medida el hombre sucumbe a la distinción noumenofenómeno, e intenta una recomposición antropológica por el camino de la moral. La verdad, que la Razón teórica está condenada a no encontrar en el terreno de la metafísica, va a resultar reivindicada en los postulados de la Razón práctica. Sin embargo, ni siquiera con ello Kant consigue recuperar al hombre plenario. Porque el hombre es el ente que menos admite descomposiciones y fragmentaciones como pasos previos de ulteriores recomposiciones: el hombre es el menos *compuesto* de los entes, porque es el ente que vive *en, por y desde* la totalidad de su ser.

IV. LA VERDAD EN HUSSERL

Difficil parece poder interpretar el planteo husserliano del problema de la verdad a la luz de la fórmula de la *adaequatio*; sobre todo si ésta, lo es o se da entre el sujeto y la cosa. Si esta interpretación fuera posible, habría que volver sobre Husserl el reproche que éste —y con él todo idealismo consecuente—

formula a Descartes: haber incurrido en un contrasentido tal como el realismo trascendental.

Pero hay algo en lo que la concepción husserliana es paralela a la tradicional, y es el intelectualismo que ambas trasantan. Lo veremos en el detalle.

Conocida es la distinción, que Husserl introduce en *Investigaciones Lógicas*, entre actos objetivantes y no objetivantes. Distinción fundamental, que lo lleva a modificar hasta la ley general de la intencionalidad sobre su base. Brentano había enunciado dicha ley, como decimos general y suprema de la vida de la conciencia, afirmando que "todo acto de conciencia o es una representación o tiene por base una representación". Husserl la enuncia como sigue: "Todo acto de conciencia o es un acto objetivante o tiene por base un acto objetivante" (7).

Igualmente conocida, aunque tal vez no con tanta claridad, es la circunstancia de que todos los cambios de posición de Husserl, reales o atribuídos, en nada han afectado esta doctrina; (8) es decir, que ella se ha mantenido con entera coherencia y consecuencia, si bien con las debidas ampliaciones, a lo largo de toda su obra.

Tales actos objetivantes comprenden los *actos intuitivos*, con la percepción como modo fundante y la memoria y la imaginación como modos secundarios o derivados; y los *actos significativos* (o lógicos) con sus dos modos fundamentales: el nombrar y el juzgar; frente a los actos no-objetivantes, entre los que Husserl coloca la pregunta, el ruego, el deseo, la orden, etc. Estos dos grandes grupos de actos objetivantes delimitan el dominio *exclusivo* de la verdad. Y de ambos, por múltiples razones que oportunamente veremos, el pri-

(7) HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, (Abrev.) Inv. V.

(8) Así pude probarlo en la clase dictada el 14-9-955 en el Instituto de Filosofía de La Plata, mostrando la presencia de aquella distinción inicial en *Ideas...*, *Lógica Formal y Trascendental* y *Meditaciones Cartesianas*, a propósito del problema de la verdad en Husserl.

mado indiscutido corresponde a los actos intuitivos, sobre todo a la percepción.

Pero si es así, parece hacerse discutible nuestro aserto acerca del intelectualismo husserliano. En efecto, parece imposible, *primo visu*, conciliar intuicionismo e intelectualismo.

Sin embargo, gracias a la distinción, también fundamental, entre la esfera de los actos, que constituyen la corriente *real* de las vivencias psíquicas, y la esfera de los correlatos intencionales de los actos, que constituyen el dominio *ideal* de tales vivencias, Husserl va a poder decir:

1) Que puedo tener una absoluta certeza de la realidad y de la *existencia* de las vivencias: que las vivencias llevan en sí mismas la garantía de su propia existencia, desarrollando en este punto el principio cartesiano del *cogito*.

2) Que el contenido de la vivencia, lo vivenciado en la vivencia, va a obtener idéntica garantía, pero *sólo a título de existencia intencional*; nunca a título de efectiva y real existencia fuera de la vivencia ⁽⁹⁾. Aquí reside, fácil es notarlo, el fundamento y la posibilidad de la *epojé*: de la suspensión de todo juicio acerca de la existencia *real* del objeto. Si veo algo, no puedo dudar de que lo veo, ni puedo dudar de lo visto *en cuanto visto*; pero puedo dudar, y con buenos motivos para ello, de lo visto *en cuanto es*. Los buenos motivos habían sido ya vistos y tenidos sistemáticamente en cuenta por Descartes ⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ "Para el caso es indiferente que el objeto exista (como la mesa), que no exista (como el centauro), sea fingido o absurdo (como el cuadrado redondo). Decir que el objeto es meramente intencional no significa que existe aunque sólo sea en la intención; significa que existe el *mentar* un objeto de tales o cuales propiedades. Si existe el objeto, entonces, además de la intención, del mentar, existe también lo mentado" (HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, (Abrev.), pág. 243).

⁽¹⁰⁾ Nada cuesta ver en esto el anticipo sistemático de los desarrollos contenidos en *Meditaciones Cartesianas*, tan alejadas en el tiempo de las *Investigaciones*. Y ya en *Ideas...*, cronológicamente intermedia, aparecen frases como éstas: "Realidad y mundo son, justo, aquí, rótulos para ciertas unidades de sentido válidas, unidades de "sentido" referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente

Y bien, llevando esta problemática al terreno de la percepción, se advierte por qué la intuición que ella es viene ya lastrada por la acentuación de su momento ideal. En el complejo perceptivo lo que importa no es el momento real, el acto, el percibir; por lo menos no importa como problema, porque a este percibir no puedo ponerlo en duda. Importa en cambio, y mucho, el momento ideal, el correlato intencional del acto, *lo percibido*, porque esto percibido, que tampoco puedo ponerlo en duda en cuanto tiene garantizada su existencia intencional en la vivencia, es el momento de la percepción gracias al cual entramos en relación más directa e inmediata *con la cosa misma*.

Con esto ya comienza a verse por qué para Husserl la verdad no va a poder consistir en la adecuación de la cosa con el intelecto, ni de éste con aquélla. La cosa no nos permite apoyarnos en ella para llegar a su conocimiento a partir *de lo que ella es en cuanto es*; sí nos lo permite a partir de lo que ella es *en cuanto cosa percibida*. Y en cuanto percibida, la cosa se agota en ser, precisamente, correlato intencional del acto de percepción ⁽¹¹⁾.

Pero esta aprehensión de la cosa, incluso en el caso ejemplar de la percepción, es constitutivamente incompleta. Obvia-

en determinada forma y no en otra" (Pág. 129). "La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última. La naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia" (Pág. 118).

⁽¹¹⁾ Los cuatro conceptos de *verdad* que Husserl examina en la VI Investigación dan cuenta cabal de esto.'1)... la verdad es, como correlato de un acto identificador, una situación objetiva, y como correlato de una identificación de coincidencia, una identidad, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado *como tal*" (El subrayado es nuestro). 2) En este sentido último la verdad era lo *objetivo* que corresponde al acto de la evidencia, pero también verdad es, en otro sentido, *la idea correspondiente a la forma del acto*, es decir, la idea o esencia cognoscitiva del acto empírico y contingente de la evidencia, *la idea de la adecuación absoluta* como tal... 4) Desde el punto de vista de la intención, verdad es justeza de la intención, en especial justeza del juicio, en el sentido de que la proposición se ajusta a la cosa misma, dice que *es así y así es realmente*" (HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.) pp. 442-443.

mente, no es posible agotar la serie total de las posibles percepciones de una misma cosa. La percepción es por esencia implicitante *in infinitum*; deja siempre anunciado un horizonte de posibles percepciones sucesivas, lo que deriva de que la cosa percibida siempre lo es en escorzo, en perspectiva, por uno sólo de sus lados; y de que cuando desviamos el enfoque perceptivo hacia los lados implicitados en la percepción anterior, el lado antes correspondiente a ésta queda ahora inmerso de nuevo en el siempre abierto horizonte de nuevas posibles percepciones.

Justamente por ello la percepción va a constituirse para Husserl como una *síntesis*. Esta síntesis, esta reunión de todas las percepciones *como si* tales percepciones fueran efectivamente todas, es posible porque, a través de cada percepción, por distinta que sea de la anterior en cuanto a ángulo y contenido, el objeto se hace patente como siempre *el mismo*. Dicho de otro modo: el objeto exhibe, para la mirada perceptiva que lo capta, *la mismidad de su ente*; y esta mismidad es el fundamento ontológico de la síntesis total perceptiva. En suma: Husserl pierde al objeto en su existencia, pero lo recupera en su mismidad; porque el objeto, que puede ser puesto en duda y cuestionado como algo realmente existente, no puede ser cuestionado ni puesto en duda en cuanto, aún en el supuesto de que no exista realmente, se ofrece como siempre el mismo en cuanto correlato de los actos posibles. Con esta recuperación del objeto, operada mediante la preponderancia otorgada en ello a la percepción, se hace visible que la verdad primordial u originaria no es para Husserl la del juicio, sino la del objeto, la de la cosa *misma*; quizá no en cuanto *cosa*, pero siempre y en todo caso en cuanto *misma* (12).

Y justamente por esto la percepción resulta el acto objetivamente primario y fundamental: en la percepción se viven originariamente cosas tales como objetos.

(12) Ver nota (11), especialmente punto 4..

Ahora bien, si no con rango igual, con parecido papel, incluye Husserl entre los actos objetivantes, como hemos dicho, la significación y la mención. Lo que hace a estos actos, actos objetivantes es lo mismo que hacía objetivante a la percepción, a saber: la mismidad del objeto. Esto se comprende mucho más fácilmente, con la simple consideración de un ejemplo: cuando decimos Napoleón I, el vencedor de Marengo, el deserrado de Elba, mediante todas estas *distintas* menciones nos estamos refiriendo a la *misma* cosa, al mismo objeto; en el caso, Napoleón. Y lo mismo ocurriría con otros tantos juicios que tuvieran tales nombres como sujeto.

Igualmente obvio es que la serie de menciones o significaciones posibles a propósito del *mismo* objeto se presenta como igualmente inagotable, por lo menos en principio. De donde que la significación se presente también como una síntesis. Claro está que no como una síntesis intuitiva, como en el caso de la percepción, porque en ésta nos hace frente el objeto mismo, al paso que en la síntesis significativa el objeto no nos hace frente él mismo, sino que nos referimos a él como *el mismo*; en lo que de todos modos resulta salvada la mismidad del objeto.

Y no nos falta ahora más que un paso para llegar a la instauración de la verdad. Porque la verdad va a aparecer cuando lo mismo intuido en la intuición y lo mismo mentado en la mención sean a su vez lo mismo.

Esta tercera mismidad, esta tercera síntesis, o síntesis veritativa, mal podría ser interpretada como *adaequatio*. Justamente el problema de la *adaequatio*, si por ella se entiende la conveniencia o concordancia de dos instancias heterogéneas o *distintas*, queda superado, desde que aquí no se trata de cosas heterogéneas o distintas, sino, por el contrario, en todos los casos de *lo mismo*. Y esto mismo de que se trata es, como queda dicho, el objeto. Por donde la verdad originaria es la del objeto, la del ente.

Y en esto también es consecuente Husserl, cuando declara que el ser un juicio un verdadero juicio no agota la referencia

del juicio a la verdad. El juicio necesita como de su esencia intencional, no sólo el ser verdadero juicio, sino también y fundamentalmente el ser juicio verdadero. Siendo la significación la primaria unidad de sentido, ello no obstante la significación en sí resulta incongruente. Esto se ve también con claridad en un ejemplo: "el cuadrado es redondo". Este es, sin duda, un verdadero juicio; pero no es todavía ni lo será nunca, un juicio verdadero. No es un *sinsentido*, porque tiene un sentido, que es el que deriva, precisamente, de su ser de verdad un juicio; pero sí es un *contrasentido*, en cuanto que, manteniendo su sentido, la *intuición* comprueba su intrínseca contradictoriedad, es decir, en cuanto que la intuición muestra que, siendo un *verdadero* juicio, es, de vez, un juicio *falso*; de donde su incongruencia. Lo cual significa, *mutatis mutandis*, que la congruencia de las significaciones acerca de las cosas debe integrarse esencialmente con lo que suministre la intuición correspondiente de estas cosas mismas.

Pero en esta concepción de la verdad se presenta un grave problema del que es imperioso hacerse cargo. Parece en efecto difícil hablar de una mismidad entre lo mismo percibido y lo mismo significado, no ya por la distinta naturaleza de los dos actos, sino por la forma en que estos actos son concebidos. Si la percepción se declara constitutivamente *incompleta*, hasta qué punto ella puede servir de garantía a la verdad en el conocimiento que tome en ella su comienzo?

La verdad es total o no es verdad, sin más. Siendo incompleta la percepción, la verdad resulta mutilada en lo que respecta a su totalidad, y con ello condenada a no tener un fundamento suficiente. Sin embargo el problema ha sido asumido con toda corrección por Husserl, y es fácil ver en los lineamientos de su desarrollo las consecuencias que trae para comprender en su raíz el carácter de la legalidad de las ciencias empíricas:

"Todavía de otro modo remiten las evidencias a infinitudes de evidencias respecto del mismo objeto, y de un modo mucho más complicado, a saber, siempre que dan su objeto

auténticamente, pero unilateralmente. Esto concierne nada menos que al conjunto de las evidencias gracias a las cuales existe para nosotros de un modo directamente intuitivo un mundo objetivo real, así como un todo que en cualesquiera de sus objetos aislados. La evidencia propia de estos objetos es la *experiencia exterior*, y hay que penetrarse como de una necesidad esencial, de que para semejantes objetos no es concebible otro modo de darse auténticamente. Mas por otra parte hay que penetrarse también de que a esta especie de la evidencia es esencial la "unilateralidad", dicho más exactamente, un multiforme horizonte de anticipaciones no confirmadas, pero menesterosas de confirmación, o sea, contenidos meramente asumidos que remiten a las respectivas evidencias potenciales. Esta imperfección de la evidencia se perfecciona en cada tránsito sintético realizado de una evidencia a otra evidencia, pero de tal manera *que no hay síntesis imaginable capaz de concluir en una evidencia adecuada*, antes bien toda síntesis lleva consigo nuevas presunciones y coasunciones no confirmadas" (13).

Y más adelante:

"El remitir a infinitudes concordes de una ulterior experiencia posible, partiendo de toda experiencia del mundo —donde un objeto realmente existente sólo puede tener un sentido en cuanto *unidad presunta y presumible* en el conjunto de la conciencia, y que en una evidencia empírica perfecta estaría dada ella misma— quiere decir, paladinamente, que el objeto *real* de un mundo, y mucho más *el mundo mismo*, es una *idea infinita*, referida a infinitudes de experiencias que deben ser concordes, *una idea correlativa a la idea de una evidencia empírica perfecta*, una síntesis acabada de experiencias posibles" (14). Pasaje en el que las resonancias kantianas de "idea" parecen innegables.

(13) HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, pp. 109-110. El último subrayado es nuestro.

(14) HUSSERL, E., *Ibid.*, pág. 111.

Precisamente por esta corrección con que Husserl asume el problema debemos notar en este punto que una crítica que incida en el hecho de que Husserl nos hable de “la cosa misma” luego de haberla “puesto entre paréntesis” en la epojé fenomenológica, simplemente sería una crítica que estaría desconociendo la cuestión. En efecto, como entendemos haber mostrado, no hay ninguna incompatibilidad en estas dos afirmaciones. Lo que resulta puesto entre paréntesis es *la existencia real* de la cosa; lo cual deja incólume *la mismidad* de la cosa, gracias a que ésta mismidad, por inadecuada e incompleta que sea en el caso de la experiencia externa, sólo adquiere sentido en cuanto se constituye como correlato intencional, es decir, ideal, de un acto de conciencia. Por eso dijimos al comenzar este capítulo que Husserl nos da una verdad intelectualizada, una verdad que se mueve en el dominio de lo ideal, de la conciencia; porque incluso hace ideal el contenido real de los actos intuitivos. Aquí sí puede incidir una crítica sensata, y no en aquella supuesta incompatibilidad. De otro modo: no podría decirse que Husserl ha dejado en la oscuridad el papel de la cosa, sino que ha intentado aclararlo reduciendo la cosa a un momento intelectual de la conciencia.

Y por eso es *a limine* imposible que tomemos lo que la cosa es por lo que la cosa parece ser o al revés: porque la cosa es lo que es, sólo en cuanto es lo que es *para la conciencia que la piensa*, en cuanto se tome este pensamiento de la cosa con la universalidad cartesiana del *cogito* y en cuanto la garantía de conocimiento adecuado de la cosa va a depender en última instancia de la conformidad de un modo del *cogito* con otro.

Todo esto manifiesta, en primer lugar, lo consecuente que es el pensamiento husserliano; en segundo, que para este pensamiento la verdad se resuelve en el ámbito de la conciencia, en virtud de la garantía comentada; y tercero y sobre todo, que en virtud de ello Husserl ha sucumbido, en gran medida, al peligro casi inevitable de todo idealismo, por coherente que éste sea.

IV. LA VERDAD EN HEIDEGGER

Frente a las dificultades emergentes del planteo realista del problema de la verdad, podemos colocar, en efecto, las inherentes al planteo idealista, tomado en sus lineamientos más generales.

Para el realista, dijimos, lo que conocemos no son las cosas mismas, como él pretende, sino las imágenes de las cosas. Consecuencia: perdemos de vista las cosas mismas, por adecuada y fiel que resulte ser la imagen a la cosa. En el caso del idealismo, en cualquiera de sus formas, comenzamos justamente en el punto en que nos dejó el realismo: perdiendo las cosas mismas. Esto puede ocurrir tanto en las formas más violentas del idealismo, el subjetivo de Berkeley o el empírico de Hume, cuanto en las más mitigadas, por ejemplo el trascendentalismo kantiano, para quien constituimos el ser de las cosas introduciendo en ellas los principios de la sensibilidad y del entendimiento, privativos del sujeto; o el idealismo fenomenológico, en cuanto nos proponemos, dentro de sus principios, develar el ser de las cosas considerándolas existentes en cuanto meros correlatos ideales de los actos de conciencia, según hemos visto, y como quiera que acentuemos en menor o mayor medida el papel de las tales cosas, después de haberlas degradado a ser un mero momento ideal, no real.

Para los unos conocemos pues, no las cosas, sino un intermedio de éstas; para los otros, tampoco conocemos las cosas porque en rigor conocemos *lo que nosotros hemos puesto previamente en ellas*.

Esta antitética está esencialmente condenada a no poder resolverse, ni en el campo polémico ni en el campo sistemático; porque para esto segundo fuera menester que tanto el idealismo como el realismo, a fuer de consecuentes, depusieran sus respectivos supuestos, gnoseológicos y metafísicos; lo cual encierra en sí una intrínseca contradicción, ya que idealismo y realismo son lo que son precisamente en función de tales supuestos.

Pero cabe superar la dificultad por otro camino. Este es el camino que ha intentado, según creemos interpretar, Heidegger.

Heidegger, por de pronto, se hace cargo del problema en toda su significación:

“La caracterización de la verdad como “concordancia”, *adaequatio*, ὁμοίωσις, es sin duda muy general y vacua. Pero algo de justo tendrá, cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterogéneas exégesis del conocimiento, que es lo que ostenta este relevante predicado. Preguntamos ahora por los fundamentos de esta “relación”. *¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto adaequatio intellectus et rei? ¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto?* (15).

El problema comienza a develarse a partir de la revisión del idealismo fenomenológico:

“Verdadero es, según la opinión general, el conocimiento. Mas el conocimiento estriba en el juzgar. En el juicio hay que distinguir: el juzgar como proceso psíquico *real* y lo juzgado como contenido *ideal*. De éste se dice que es “verdadero”. El proceso psíquico “real”, por lo contrario, es “ante los ojos” o no. El contenido ideal del juicio es, según esto, lo que está en relación de concordancia. Esta concierne, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa “real” como aquello *sobre lo que* se juzga. ¿Es el concordar, por su forma de ser, “real” o ideal, o ninguna de las dos cosas? *¿Cómo tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo “ante los ojos” realmente?* (16).

Heidegger aclara la respuesta a esta pregunta a partir de un ejemplo: alguien que profiere, vuelto de espaldas a la pared, la siguiente proposición: “el cuadro que cuelga de la pared está torcido”.

“Esta proposición —dice— se comprueba volviéndose el que la profiere y percibiendo el cuadro que cuelga torcido

(15) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 247.

(16) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 249.

de la pared. ¿Qué se comprueba en esta comprobación? ¿Cuál es el sentido de la verificación de la proposición? ¿Se constata una concordancia del “conocimiento” o de lo “conocido” con la cosa colgada de la pared? Sí y no según que se haga una exégesis adecuada del fenómeno significado por la expresión “lo conocido”. ¿A qué se refiere el que profiere la proposición, cuando juzga —sin percibir el cuadro— sino “limitándose a representárselo”? ¿A “representaciones”? Ciertamente que no, si “representación” hubiera de significar aquí representarse, en el sentido de un proceso psíquico. Tampoco se refiere a representaciones en el sentido de lo representado, mientras por esto se entienda una “imagen” de la cosa “real” colgada de la pared. El proferir la proposición “limitándose a representarse” el cuadro, se refiere, con arreglo a su sentido más genuino, al cuadro “real” que cuelga de la pared. *Este es lo mentado y no ninguna otra cosa* (17).

Y más adelante:

“El proferir una proposición es un “ser relativamente a” la cosa, al ente mismo. ¿Y qué es lo comprobado por la percepción? No otra cosa sino *que* el ente *es* el mismo ente que estaba mentado en la proposición. Lo verificado es que el “ser, profiriendo una proposición, relativamente al ‘objeto’ de la proposición”, es un mostrar el ente; lo verificado es *que* tal ser *descubre* el ente relativamente al cual es. Comprobado es el “ser descubridor” de la proposición” (18).

Pero este ser descubridor propio de la proposición es todavía un modo fundado de la verdad. La verdad originaria, la verdad fundamental y fundamento ontológico de la verdad de la proposición, es la verdad de la existencia. Porque la existencia puede ser verdadera, resultan verdaderos los entes y las proposiciones a su respecto. O falsos: porque verdad y

(17) HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 249-250. El último subrayado es nuestro.

(18) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 250.

falsedad son, en su última raíz, posibilidades de la existencia (19).

Esta relación de fundamento es expresamente destacada por Heidegger:

“El ‘ser ahí’ se expresa; se — como descubridor “ser relativamente a” los entes. Y donde se expresa como tal sobre los entes descubiertos es en la proposición” (20).

Y más adelante:

“La tesis de que el “lugar” genuino de la verdad es el juicio, no sólo apela sin razón a Aristóteles; por su contenido es, además, un desconocimiento de la estructura de la verdad. No es la proposición el “lugar” primario de la verdad, sino *a la inversa*, la proposición como modo de apropiación del “estado de descubierto” y como modo del “ser en el mundo” se funda en el descubrir o bien en el “estado de abierto” del “ser ahí”. La “verdad” más original es la que es el “lugar” de la proposición y la condición ontológica de la posibilidad de que el formular proposiciones sea verdadero o falso (descubridor o encubridor)” (21).

En esto, lo que el objeto es y lo que el objeto parece ser coinciden inicialmente en el objeto mismo. No se trata ya de que los sentidos nos encubran el ser del objeto porque nos pongan por delante lo que éste parece ser. Y por ello no se trata tampoco de seccionar la facultad cognitiva del hombre, reservando a su intelecto la seguridad privativa de captar lo que el objeto sea. Mucho menos se trata, todavía, de seccionar al objeto en “cosa en “sí” y “fenómeno” a la manera kantiana, o en “cosa en cuanto es” y “cosa en cuanto es vista” en postura de Husserl.

Por el contrario: lo que el objeto es y lo que parece ser, el “ser en sí” y el carácter de $\varphi\alpha\iota\acute{\nu}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, del objeto, pueden

(19) Que esto pueda servir de criterio para decidir acerca de la diferenciación entre existencia auténtica e inauténtica, parece por lo menos dudoso, a pesar de que se ha defendido tal interpretación.

(20) HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pp. 256-257.

(21) HEIDEGGER, M., *Ibid.*, pág. 259.

coincidir, como hemos dicho, porque lo primero es fundamento de lo segundo. Mejor dicho el “ser en sí” del objeto es lo que en la proposición se descubre mediante su aparición “fenoménica”.

“Una proposición *es verdadera* significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, “permite ver” (ἀπόφανσις) el ente en su “estado de descubierto” (22).

Y antes:

“La expresión griega φαινόμενον, a la que se remonta el término “fenómeno” se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαινόμενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. φαίνεσθαι por su valor es una forma *media* de φαίνω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general. φαίνω pertenece a la raíz φα-, como φῶς, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión “fenómeno”, hay por ende que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente. Los φαινόμενα, los “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con τὰ ὄντα (los entes)” (23).

Frente pues a este concepto griego de “verdad” y superándolo en cuanto descubre su último fundamento ontológico, Heidegger afirma:

1) la prioridad del concepto de verdad como “descobertura”, coincidiendo en líneas generales con aquel planteamiento.

2) La originariedad del concepto de “verdad” como “existenciario”, es decir, como concepto propio de la existencia misma. Por ello ya no se trata, ni puede tratarse, de la fáctica e infundada oposición de los dos mundos parmenídeos o platónicos. Los dos mundos coinciden en ser, en cuanto un sólo y único mundo, elemento fundamental de la estructura de la existencia misma.

(22) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 251.

(23) HEIDEGGER, M., *Ibid*, pág. 33.

Esta fragmentación pre-aristotélica del mundo traía, por lo demás, como inmediata consecuencia, una fragmentación correlativa del hombre mismo, en estrecha correspondencia con la anterior. Aunque tal vez el camino haya sido inverso, es decir: que a partir de la escisión del hombre en las dicotomías sensación-conocimiento, apariencia-idea, que obviamente no compete al mundo, éste resultaba escindido.

Como quiera que haya sido, la gravitación de este pensamiento no puede negarse, porque durante casi veintiséis siglos ha dado la tónica, con mayores o menores variantes, a toda la especulación filosófica de Occidente: incluso hasta en Husserl hemos podido comprobarlo.

Eco de aquella fragmentación es la concepción temática del hombre para la filosofía medieval, según hemos visto antes. Porque para esta concepción el hombre resulta ser un extraño ente que, por ser interpretado como *compuesto*, está con un pie, por así decirlo, en cada uno de esos mundos (²³ bis). En lo que hace a su instancia corporal, en el mundo de los sentidos, de la apariencia, de la materia; en lo que hace a su instancia anímica, en el mundo de las ideas, del conocimiento intelectual y de la contemplación de Dios como su *desideratum* último.

Y es claro que se hacía imperioso justificar esta dualidad que traducía un desgarramiento de la uniformidad cósmica. El sentido de esta justificación resulta claro: la meta final del hombre debe consistir en liberarse de la carga del cuerpo, en perfeccionar la llamada "vida espiritual". Todo ello con intrínseca contradicción, por cuanto lo que en el hombre hace *divino* al hombre puede ser el intelecto; pero lo que en el hombre hace *humano* al hombre es la sensibilidad y el cuerpo; por

(²³ bis) "Decimos que es una determinada cosa aquello que realiza las operaciones propias de esa cosa; por lo tanto, hombre es aquello que realiza las operaciones propias del hombre. Ahora bien, está demostrado que el sentir no es una operación solo del alma. Así pues, si el sentir es una operación del hombre, aunque no propia, es evidente que el hombre no es solamente el alma, sino que es un compuesto de alma y cuerpo". T. DE AQUINO, *Summa*, I, 9. LXXV, art. 4^o).

donde el minusvalorar esta segunda instancia puede conseguir recuperar o salvar la divinidad del hombre, pero perdiendo justamente lo que lo hace ser tal.

Esta es, también la concepción de todo el racionalismo moderno, con la importante modificación de no buscar la garantía de la primacía racional en el ultramundo o en la ultravida ni en la contemplación de Dios, sino en el mundo natural del hombre; pero degradando este mundo a ser un elemento confuso, poco preciso y claro y fuente de todas las dificultades del conocimiento.

Pero esta primacía de lo intelectual muestra su artificialidad en cuanto se consigue aprehender la estructura ontológica del hombre plenario, sin retaceos ni recomposiciones; mérito éste indiscutible de la filosofía existencial. Y por ello y en ello la verdad es, originariamente, la verdad de la existencia.

La garantía de toda verdad viene a estar fundamentada por primera vez con toda corrección, dentro de los de lineamientos generales de un inmanentismo existencial.

Y con esto, trasmundo, ultravida, trascendencia, todos los conceptos, en suma, por los que ha estado orientada multiseccularmente la investigación escatológica o teológica, bruscamente dejan de tener sentido. Que no lo tendría ni podría tenerlo el buscar la "verdad" en otro mundo que no sea el que conforma estructuralmente la existencia misma. Ni en una ultraexistencia fingida, porque todo posible "ultra" tiene su raíz en la existencia misma, que es lo que es en cuanto es en el mundo, con palabra de Heidegger. Ni en una trascendencia menesterosa de fundamentación, en cuanto que ella encuentra expresamente su sentido y posibilidad en la inmanencia de la existencia misma.

También con palabra de Heidegger: (24).

"Que haya "verdades eternas" es cosa que sólo habrá quedado suficientemente probada cuando se haya logrado de-

(24) HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, pág. 260.

mostrar que el "ser ahí" fué y será por toda la eternidad. Mientras no se haya aportado esta prueba seguirá siendo la frase una afirmación imaginaria que no gana en legitimidad por el hecho de que los filósofos "crean" comúnmente en ella".

Tal desplazamiento de la verdad a la entraña existencial dista mucho de representar un pesimismo destructivo o aniquilante; pero no dista menos de ser una fácil y beatífica solución para los problemas humanos. Por lo contrario, hace perentorio que cada uno asuma, con toda la plenitud de su comprensión de ser, la propia verdad. Coloca a cada uno a cada instante en la alternativa de elegir su propio ser frente a las extremas posibilidades de la verdad y la falsedad. Dota al hombre de una responsabilidad desconocida hasta hoy en todas las "especulaciones" anteriores.

Lejos de estar todo solucionado con una rotunda negativa en cada circunstancia concreta, resulta todo problemático en la necesidad de una afirmativa rotunda en cada una de estas circunstancias. Y en esta afirmación rotunda lo que se juega, por la verdad y en la verdad, es lo más caro al hombre, lo más humano del hombre: la totalidad verdadera de su propio ser.

ANGEL JORGE CASARES

BIBLIOGRAFIA

- COL. DE MÉXICO, *Los Presocráticos* (trad. y notas de J. D. García Bacca), México, 1943.
- KIRK, GEOFFREY, S., *Cambio Natural en Heráclito, "Humanistas"*, N° 2, 1943. Tucumán (trad. Angel J. Casares).
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*.
- HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, F. C. E., México, 1951.
- HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas* (Abrev.) R. de Occ. Argentina, Bs. As., 1949.
- HUSSERL, E., *Ideas...* F. C. E., México, 1949.
- HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*. Col. de México, México, 1942.
- COSSIO, C., *La norma y el imperativo en Husserl*, Revista de la Fac. de Derecho y C. Sociales de Bs. As., N° 23, 1950.