

ACERCA DE «SOBRE LA ESENCIA DE LA VERDAD» DE
M. HEIDEGGER: VERDAD, LIBERTAD,
TRANSCENDENCIA

JOSÉ LUIS LÓPEZ LÓPEZ

El escrito de Martin HEIDEGGER «Vom Wesen der Wahrheit» fue editado por primera vez en 1943; al publicar su autor la colección de ensayos que tituló «Wegmarken»*, aparece precedido de «Was ist Metaphysik?» (1929) y de «Vom Wesen des Grundes» (1929), con los que —sobre todo el último— tiene una estrecha relación. Lo que sigue es un conjunto de propuestas que —entre otras muchas— pueden extraerse de la discusión con lo dicho en «De la esencia de la verdad» y —en menor medida— en «De la esencia del fundamento».

En esencia, el contenido de «Vom Wesen der Wahrheit» puede extraerse así:

1. En primera instancia, la verdad es *concordancia* (Einstimmigkeit), *coincidencia* (Uebereinstimmung), *convenientia* o *adaequatio*: de la cosa con su esencia propia, o de la proposición con la cosa.
2. Esta concordancia se formula tradicionalmente así: veritas est adaequatio rei et intellectus, aunque, con más frecuencia —señala H.— se dice: veritas est adaequatio intellectus ad rem (verdad de la proposición). No obstante, la verdad de la proposición —dice H.— sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, que se formula así: veritas est adaequatio rei ad intellectum.

* HEIDEGGER, M., *Wegmarken*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967. «Vom Wesen des Grundes»: pp. 21-71; «Vom Wesen der Wahrheit»: pp. 73-98.

3. Mas ambas fórmulas no son convertibles. No se trata —explica H.— todavía del pensamiento trascendental de KANT, sino que se alude a la fe teológica cristiana, según la cual «la veritas como adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) da la garantía para la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)».
4. Este concepto de veritas puede representarse —añade H.— separado de la idea de creación: «en lugar del orden de la creación pensado teológicamente avanza la planificación de todos los objetos por la razón universal». Así, la fórmula: veritas est daequatio intellectus et rei, se hace autocomprendible y, por tanto, resulta de validez general evidente para cualquiera.
5. Frente a tal obviedad se revuelve H.: la concordancia no es de suyo evidente. Más bien —dice— la concordancia consiste en la apertura del hombre al ente *así-como es*. La esencia de la verdad no es la evidencia de la concordancia, sino que se muestra, como algo más originario, en el acontecer de la concordancia: la apertura del comportamiento (Verhalten).
6. Pero más originario aún es el fundamento de la apertura del comportamiento. Este fundamento es la libertad; por tanto, *la esencia de la verdad es la libertad*. Y puesto que se trata de perseguir la esencia de la verdad, hay que ocuparse de la esencia de la libertad.
7. La libertad se manifiesta como el dejar-ser (Sein-lassen) al ente. Dejar ser no es sumisión ni indiferencia, sino que significa comprometerse con el ente como es. Lo abierto es así τὰ ἀληθέια, lo desoculto, y ἀλήθεια es el «desocultamiento». De la conformidad nos retrotraemos al concepto de desvelar (Entborgenheit) y desvelamiento (Entbergung) del ente. La libertad es el compromiso (Eingelassenheit) con el desvelamiento del ente como tal.
8. La apertura de lo abierto, donde tiene lugar el comprometerse ex-sistente, es el *Da-sein*. El Da-sein ex-sistente libera al hombre: no es el hombre quien «posee» la libertad como propiedad, sino que la libertad, el Da-sein ex-sistente y desvelador posee al hombre, y ello radical y originariamente.

9. Mas —añade H.— la comprensión de la esencia de la verdad no se completa, no alcanza su ámbito originario hasta que ella no se incluya el descubrimiento de la esencia, la no-verdad. Y ello es porque «el dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar». «En la libertad ex-sistente del Da-sein acaece la ocultación del ente en su totalidad, *es* el ocultamiento».
10. «El ocultamiento del ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antigua que cualquier revelación de este o de aquel ente». ¿Y qué es esta ocultación de lo oculto en su totalidad?: el *misterio* (Geheimnis). No un misterio particularizado, sino el misterio como tal. La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio.
11. El olvido del misterio deja al hombre en *lo corriente*, reducido a sus propias hechuras. De ahí toma el hombre su medida; y mientras «más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida». Así, el Da-sein no sólo ex-siste, sino que, simultáneamente, *in-siste*.
12. El vuelco insistente hacia lo corriente, el alejamiento y el olvido del misterio, es el *errar* (Irren) del hombre. El errar es el fundamento de todo error (Irrtum): lo que habitualmente se conoce como erróneo, la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno de los modos de errar, y el más superficial.
13. El hombre, en la ex-sistencia de su Da-sein «está sometido *a la vez* al imperio del misterio y a la opresión del error». En la simultaneidad del desvelamiento y del misterio impera el error. La mirada al misterio, desde el error, es el preguntar (en el sentido de la única pregunta: «¿Qué es el ente como tal en su totalidad?»). Aquí se muestra que *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*. Esta proposición —dice H.— no invierte simplemente una combinación de palabras para provocar la apariencia de una paradoja.
14. Pues la pregunta por la verdad de la esencia entiende «esencia» verbalmente, y piensa en esta palabra *Ser* como la diferencia imperante entre ser y ente. Por eso la proposición: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia, no es dialéc-

tica; ni es en general una proposición en el sentido de un enunciado. «*La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad, es el relato (Sage) de una vuelta (Kehre) dentro de la historia del Ser*».

Si es, en esencia, correcto este extracto, cabe formular —entre otras— las siguientes propuestas de discusión:

1. Se descubre un paralelismo metodológico y problemático entre «*Wom Wesen der Wahrheit*» y «*Vom Wesen des Grundes*». En ambos casos se procede a través de un ahondamiento que busca la originalidad absoluta de la cuestión formulada. En «*De la esencia del fundamento*» se remite el problema del fundamento al ámbito de la trascendencia. En «*De la esencia de la verdad*» el problema de la verdad se remite al de la libertad, que, a su vez, se abre al misterio. En ambos casos, el ahondamiento concluye en extravío: la libertad, como acto del sobrepasar de la trascendencia, se constituye como *fundamento del fundamento*. Pero al hacerlo así determina al fundamento como fundamento finito, puesto que se origina en la libertad finita, acto del sobrepasar de una trascendencia dentro del límite de la mundanidad. La metafísica heideggeriana de la finitud se extravía en la búsqueda del originario absoluto, desde el fundamento a la trascendencia. Igual sucede desde la verdad al misterio: así como el fundamento, al tratar de escapar de la inmanencia, encuentra una falsa salida en la trascendencia heideggeriana (ya que se trata de una trascendencia constitutiva de la mundanidad, desplegada en forma de libertad finita), y acaba retornando a sí mismo, en un círculo sin salida, del mismo modo la pregunta por la esencia de la verdad, que parece trascenderse (liberarse de la inmanencia) a través de la libertad y el misterio, acaba volviendo a sí misma, ya que la libertad finita y el misterio disueltos en la mundanidad no le permiten, finalmente, salir del círculo cerrado. En un caso y otro, *abismo* (Abgrund) y *misterio* (Geheimnis) son meras relaciones simbólicas a la trascendencia, que sólo alcanzan el límite de la inmanencia, sin llegar nunca a sobrepasarlo.

2. De ser ello cierto, cabe caracterizar a la ontología heideggeriana subyacente en «*De la esencia de la verdad*» (e igualmente en «*De la esencia del fundamento*») como una *ontología de la inmanencia* desplegada según un *modelo metafísico-formal de la trascen-*

dencia. Estaríamos, sí, ante una ontología gnóstica, con aspiración abstracta a la trascendencia, pero extraviada en concreto dentro del círculo cerrado de la inmanencia. Este extravío nace de la radical incomprensión de HEIDEGGER acerca de la ontología de la trascendencia manifestada en el pensamiento cristiano y en el pensamiento bíblico pre-cristiano. En efecto: el acontecimiento histórico que es el advenimiento del cristiano es interpretado por H. como un acontecimiento no-originario. En el orden del pensar, H. supone el acontecimiento originario en el momento germinal de la filosofía griega, esto es, en sus períodos arcaico y medieval.

4. Ahora bien: el pensamiento griego ante-cristiano, tanto en sus períodos arcaico y medieval, como en el período clásico y post-clásico, es un despliegue de diversas metafísicas, fundadas, en último término, en una ontología mítica, inmanente, en la que no han advenido las notas esenciales de la ontología de la trascendencia, postmítica, llamada *járica* (de *χάρις*) por J. Arellano (*La ontología de la era mítica*. Curso de Doctorado), a saber: descubrimiento de la trascendencia en Dios (trascendente absoluto infinito), y —no menos radicalmente— en el hombre (trascendente absoluto finito); irreductibilidad de la trascendencia y la mera mundanidad cósmico-mítica, al mismo tiempo que irrupción —encarnación— de la trascendencia en el mundo; el misterio y la libertad, acontecimientos en los que se *revela* el acontecer fundamentalmente radical concreto de la trascendencia *personal*.

5. De ese modo, H. extravía la pregunta ontológica al perderse del fundamento originario, radicalmente fundante, de la ontología de la trascendencia personal, y sustituir el fundamento perdido por un *supuesto* pseudo-fundante y pseudo-originario: la ontología mítica, inmanente, del pensamiento griego ante-cristiano. Esto le lleva a consecuencias que deben ser contempladas en toda su gravedad. En efecto: al atribuir H. a lo que él llama «la fe teológica cristiana» la responsabilidad del concepto corriente (habitual, obvio, y, por tanto no esencial) de verdad, lo hace reduciendo lo que, justamente, es lo esencial del pensamiento cristiano a un proceso meramente entitativo, en el que las notas radicales de la ontología de la trascendencia se han disuelto en la idea gnóstica de un Dios-ente paradigma, que regula abstractamente la corrección entitativa de sus copias.

6. A partir de tamaña reducción gnóstica, resta un solo paso, y H. lo da, para remitir a la «fe teológica cristiana» —esto es, al pensamiento cristiano— la responsabilidad por el concepto in-esencial de la verdad contenido en el pensamiento idealista moderno: «en lugar del orden de la creación pensado teológicamente avanza la planificación de todos los objetos por la razón universal». Está claro que, una vez despojado de sus notas esenciales que lo caracterizan como ontología de la trascendencia, el pensamiento así llamado «cristiano» puede ser desteologizado sin que el modelo tenga que sufrir cambios esenciales: del Dios gnóstico, que H. atribuye a la «fe teológica cristiana», al imperio de la razón universal del idealismo se puede transitar cuantas veces se quiera en ambos sentidos, ya que entre ellos sólo hay diferencia nominal: nunca diferencia real.

7. Para rescatar a la ontología de la trascendencia (y, con ella, a la esencia trascendente de la verdad) de la reducción idealista que en H. se muestra como acusación, pero que en el idealismo se muestra como tradición remontada (por superación, en las formas directas del idealismo; por contradicción, en las formas revertidas, pero igualmente idealistas-monistas, del idealismo, llamadas materialistas) se propone la discusión de los tres tipos de verdad señalados por ARELLANO (curso citado):

a) Verdad en *evelatio*: aquella en la que se muestra un proceso entitativo (verdad de la entidad, propia del momento epistémico categorial).

b) Verdad en *develatio*: conjunción trascendental entre las estructuras del espíritu (trascendedor) y lo ente (capaz de ser trascendido) (verdad de la esencia, propia del momento epistémico fenomenológico).

c) Verdad en *revelatio*: patencia que se manifiesta en un sujeto trascendedor (verdad del ser, propia del momento epistémico ontológico, en el que la trascendencia se hace presente —esto es, *se revela*).

La diferencia entre una ontología gnóstica como la de H. y una ontología de la trascendencia se daría por sus procesos fundadores contrapuestos. La ontología gnóstica parte de la verdad en

evelatio y, a partir de ella se fundan, sucesivamente, la verdad en develatio y la verdad en revelatio. La ontología de la trascendencia asienta toda verdad sobre el fundamento de la verdad en revelatio, y, a partir de ella, se constituye la verdad en develatio y en evelatio.

8. Finalmente, esas propuestas nos llevan a esta última: sustitución del campo de discusión idealismo-realismo por aquel otro más radical y decisivo de ontología mítica (inmanente) —ontología de la trascendencia. Todo idealismo, en último término, hunde sus raíces en una ontología de la inmanencia (sea en su modalidad meramente mítica o en su modalidad gnóstica). Todo realismo, en el que el mismo sujeto se afirma como sujeto personal, trascendente ante lo otro y trascendedor del otro, se fundamenta en la ontología de la trascendencia. En este campo de discusión y decisión, la verdad del idealismo (y de su forma revertida, el materialismo) se muestra como el autodespliegue inmanente de la verdad en evelatio; la verdad del realismo, como el acontecer realizado de lo revelado por la verdad en revelatio.

