

LA VERDAD EN *SER Y TIEMPO* Y EL LUGAR ORIGINARIO DE LA VERDAD *

JOSÉ RUIZ FERNÁNDEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En *Ser y Tiempo* se lleva a cabo un intento de caracterizar el lugar originario de la comprensión, la verdad, lo que vale como fenómeno y la fenomenología. El modo como estos conceptos fundamentales se dilucidan depende de una concepción extático-horizónica de la apertura del mundo. En este artículo se defiende que la dilucidación que Heidegger realiza no es originaria sino fundada. Se trata de aclarar en qué sentido es esto así y cómo ha de entenderse el lugar fenoménicamente originario que los anteriores conceptos refieren.

PALABRAS CLAVE: verdad, Heidegger, fenomenología.

Truth in Being and Time and the original place of truth

ABSTRACT: In *Being and Time* an effort is carried out in order to elucidate the original meaning of understanding, truth, phenomenon and phenomenology. The way these fundamental concepts are determined depends on the ecstatic-horizontal conception of the original openness of the world. This paper claims that Heidegger's elucidation is not original and tries to clarify the phenomenal ground on which those concepts ultimately depend.

KEY WORDS: truth, Heidegger, phenomenology.

En *Ser y Tiempo* se lleva a cabo un intento de caracterizar el lugar originario de la comprensión y la verdad. Se entiende allí que lo que comparece arraiga originariamente en una apertura extático-horizónica. Toda comprensión y descubrimiento concretos se presentan como algo «ya situado», a saber, como algo que hace pie en la apertura conformada por el despliegue trascendental de un horizonte. Esta manera de entender el lugar originario de la comprensión y la verdad va de la mano con el modo como los conceptos de *fenómeno* y *fenomenología* se hacen valer originariamente. En este artículo querría sostener que la caracterización que Heidegger hace en *Ser y Tiempo* de los conceptos de comprensión y verdad —y, en íntima relación, de lo que vale como fenomenología y fenómeno— no es originaria. Es decir, se pretende mostrar que los «lugares» que Heidegger liga a esos conceptos son fenoménicamente fundados y que ellos no pueden investirse de la originariedad que Heidegger pretendió otorgarles.

El texto se ha dividido en dos partes. En la primera se hace una sucinta exposición del modo como Heidegger caracteriza la realidad originaria de la comprensión, la verdad, la fenomenología y el fenómeno. En la segunda se critica que a través de dicha caracterización se instituya como originario lo que, en realidad, es fenoménicamente derivado.

* Este trabajo ha germinado en el marco del Seminario de Filosofía Primera que dirige el Prof. Miguel García Baró.

1. EL LUGAR DE LA VERDAD EN *SER Y TIEMPO*

La indicación formal de la que parte la analítica existencial de *Ser y Tiempo* toma al *Dasein* como existente que es-en-el-mundo. Una intencionalidad concreta, fundada en la trascendencia, es lo que orienta una tal indicación formal. El carácter trascendental del ser-en-el-mundo está incluido, por tanto, de entrada, en dicha indicación formal. La analítica existencial llega a su momento decisivo cuando expone la *apertura* del ser-en-el-mundo, esto es, el *ser-en* en cuanto tal. En ese momento, el análisis pasa a explicitar aquello que trascendentalmente conforma el estado de abierto mismo, esto es, el «Ahí» o *situación* que abre originariamente. Simplificando algo, podemos decir que para Heidegger la apertura está conformada por dos momentos cooriginarios: la disposición afectiva [Befindlichkeit] y el comprender [Verstehen]. Por un lado, el *Dasein* «se encuentra» afectivamente determinado, es decir, está «afectivamente» abierto en tanto que fácticamente existente y en tanto que consignado a lo que de una u otra manera le concierne. Por otro lado, el *Dasein* está situado en determinadas posibilidades, es decir, está constitutivamente conformado como *poder-ser*. Este «estar ya en posibilidades» se despliega, por otra parte, al modo de un «proyecto», al modo de un «estar en camino hacia» en que la existencia se encuentra en cada caso. A partir de esta situación determinada como poder-ser se articula toda comprensión particular, derivada. La comprensión en la que «algo» funciona ya «como algo», aparece en Heidegger como un desarrollo del comprender proyectivo-posibilitante, «una elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender»¹. A esa elaboración comprensiva enraizada en la situación originariamente aperiente la denomina Heidegger interpretación [Auslegung]. «La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado»², sino que, en tanto que elaboración de una situación, ella remite esencialmente a una condición horízontica antecedente. Se entiende así que toda comprensión particular se lleve a cabo desde el horizonte de un haber previo, esto es, a partir de determinadas posibilidades ya proyectadas, desde el horizonte de una manera previa de ver, esto es, a partir de una orientación particular que toma la elaboración comprensiva, y desde el horizonte de una manera de concebir previa, esto es, a partir de una pre-articulación conceptual determinada. Esta condición horízontica que sitúa antecedentemente es índice del carácter inherentemente interpretativo de toda comprensión particular.

He de mencionar ahora brevemente el modo como cotidianamente se despliega esta apertura. El existente que es-en-el-mundo tiende a interpretarse a partir del horizonte de lo que ya está públicamente interpretado. Esta *tendencia* es lo que Heidegger denomina *caída*. La caída, en tanto que tendencia

¹ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 148. En adelante citado como *Ser y Tiempo*.

² HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 150.

aperiente, caracteriza existencialmente la aperturidad misma. Con la caída se expresa, por tanto, una tendencia desfiguradora insita en el ser del existente ser-en-el-mundo: la tendencia a proyectar indiferenciadamente su comprensión desde el horizonte que es propio al ente intramundano.

Resumiendo lo dicho: la situación que conforma la apertura del mundo aparece como un estar afectivamente dispuesto y proyectado en posibilidades. En la medida en que esa situación no puede ser rebasada, toda elaboración comprensiva concreta aparece situada en un horizonte antecedente. Se advierte, por otra parte, que a una tal elaboración es inherente una tendencia a la desfiguración cadente.

Esta determinación de la aperturidad se vincula en *Ser y Tiempo* con la esencia originaria de la verdad. Este vínculo encuentra en el pensamiento de Heidegger un fundamento que conviene ahora recordar. En el párrafo 44 de *Ser y Tiempo* recusa Heidegger, de manera convincente, que el juicio o la adecuación del juicio a la cosa sobre la que el juicio versa constituyan el lugar originario de la verdad. La verdad no acaece originariamente como constatación de una relación de concordancia entre términos heterogéneos —sentido judicativo y objeto—. El juicio tiene ya, de suyo, el carácter de un estar vuelto a aquello de que se trata y su acreditación como verdadero no es sino evidencia de que aquello de que se trata es tal y como el enunciado lo descubre. El enunciado y la acreditación de su ser-verdadero arraigan y se mueven ya, por tanto, en un descubrir [Entdecken]. Este descubrir puede ser tomado, por tanto, como el lugar originario en que la verdad acaece. Pero como todo descubrimiento se hace posible en virtud de la aperturidad, esto es, en virtud de la constitución ontológica del ente que, en tanto que ser-en-el-mundo, es esencialmente descubridor, el fundamento originario de la verdad se localiza en el Dasein mismo. Por eso puede decir Heidegger que «verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein»³ y que «la verdad, entendida en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del Dasein»⁴.

Porque el acaecer de la verdad se vincula a la aperturidad del mundo, al ser-en, la verdad originariamente *existe*, es decir, «el término verdad designa un existencial»⁵. Se entiende, por tanto, que los momentos que Heidegger distingue al explicitar el ser del Dasein determinen también el modo como la verdad acaece. En particular, si al Dasein es inherente una constitución cadente, esto es, una tendencia a proyectarse desde posibilidades impropias, se entiende entonces que el originario acaecer de la verdad se considere cooriginario con el de la no-verdad o, lo que viene a ser lo mismo, que el ser-descubridor haya de ser tomado de consuno como ser-encubridor: «lo descubierto y loabierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción... a fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la “no verdad”»⁶.

³ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 223.

⁴ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 226.

⁵ *Ib.*

⁶ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 222.

Antes de iniciar esta exposición, que más que exposición es veloz sucesión de notas que tan sólo pretende suscitar la presencia de lo ya sabido, se dijo que la concepción que Heidegger tiene en *Ser y Tiempo* del lugar originario de la comprensión y la verdad corre paralela al modo como se hacen valer los conceptos originarios de fenomenología y fenómeno. Advirtamos en qué sentido es esto así. Ya hemos señalado que si, por un lado, el acaecimiento originario de la verdad se vincula a la aperturidad del Dasein y si, por otro lado, al despliegue de la aperturidad comprensiva es inherente la tendencia a la desfiguración cadente, lo descubierto ha de estar sin duda en la verdad, pero también y de consuno en la no-verdad. En buena lógica, no podremos entonces tomar como fenómeno originario, como la cosa misma, a aquello que inmediatamente está abierto. Lo que originariamente sea fenómeno habrá de asumirse, más bien, como aquello que, quedando encubierto, desfigurado o disimulado en lo inmediata y regularmente dado, constituye su sentido y fundamento originarios:

«¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente?... evidentemente, a aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, a aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento»⁷.

La fenomenología, en tanto que esfuerzo comprensivo dirigido a lo fenoménicamente originario, tiene un cometido propio «porque los fenómenos inmediata y regularmente no están dados»⁸. Entiéndase esto: si bien se admite que «detrás» de los fenómenos de la fenomenología no hay, por esencia, ninguna otra cosa, se piensa que aquello que originariamente vale como fenómeno es el sentido originario y fundante de lo que se muestra que, sin embargo, queda regularmente disimulado y oculto en lo que se muestra. En el marco de esta determinación, lo que originariamente vale como fenómeno se identificará con lo que Heidegger llama *ser*: «aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra «disimulado», no es este o aquel ente, sino... el ser del ente»⁹. Por lo mismo, el quehacer fenomenológico, esto es, la comprensión expresa de lo fenoménicamente originario y regularmente disimulado, no es sino la tarea de la ontología:

«El método de la ontología es la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal y establecer sus estructuras. A este método lo denominamos fenomenología»¹⁰.

La comprensión explícita de lo fenoménicamente originario, esto es, del ser, «sólo es posible como fenomenología»¹¹. Ahora bien, la fenomenología, en tanto

⁷ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 35.

⁸ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 36.

⁹ HEIDEGGER, M., *o.cit.*, p. 35.

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Gesamtausgabe 24, Klostermann, 1975, p. 466.

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 35.

que comprensión expresa, no deja de ser una posibilidad comprensivo-interpretativa particular. En tanto que esto es así, a ella es inherente el tener que elaborarse a partir de un horizontico comprensivo precedentemente proyectado. En tal caso, ¿cómo puede entenderse que el quehacer fenomenológico descansa en lo fenoménicamente originario? Reconozcamos de momento que, en el marco del pensamiento de Heidegger, es difícil dar una respuesta clara a esta pregunta: ¿cómo podría acreditarse la originariedad fenoménica allí donde se entiende que todo lo abierto está inevitablemente mediado por un horizonte comprensivo antecedente? Heidegger piensa, en todo caso, que en la medida en que, por lo regular, una desfiguración está en obra en lo que comparece, ha de ser tarea del ejercicio fenomenológico precaverse contra ella. Lo inmediatamente abierto comparece en el horizonte transmitido por la tradición. Esta situación ejerce una cierta presión en la comprensión inmediata dirigiéndola. Un acceso originariamente fenomenológico a los problemas requiere, por tanto, que nos hagamos cargo del horizonte en que nos encontramos para disolver la «herencia petrificada» que él arrastre. Este «hacerse cargo» dirigido a una finalidad positiva es lo que Heidegger denomina *desmontaje* o *destrucción* de la tradición y queda propuesto como un momento consustancial al ejercicio fenomenológico.

En resumen: debido a que nuestro ser-en-el-mundo está originariamente conformado de manera horizontico-cadente, la fenomenología, entendida como desentrañamiento de lo fenoménicamente originario, esto es, descubrimiento del sentido y fundamento originario de lo abierto, del ser, sólo puede llevarse a cabo como interpretación, esto es, como elaboración comprensiva ya situada que ha de hacerse cargo de su propia situación. La fenomenología es ejercicio hermenéutico de comprensión.

2. EL LUGAR ORIGINARIO DE LA VERDAD

La aperturidad concreta de nuestro ser en el mundo es concebida por Heidegger de manera extático-horizontica. Esta concepción se asienta en una asunción de la esencia del fenómeno como trascendencia. El previo *estar-en-situación* que en la aperturidad se atestigua parece, por lo demás, algo perfectamente acreditado: ¿acaso no se muestra que un horizonte pre-comprensivo conforma de manera variable el carácter de lo que comparece? ¿Acaso no es claro que nuestra disposición afectiva abre y nos consigna al mundo de manera variable? ¿Acaso no se muestra, en fin, el carácter intrínsecamente *ya-situado* de nuestro habérselas con el mundo y con nosotros mismos? Que todo esto efectivamente se muestra puede ser ilustrado fácilmente. Consideremos un ejemplo extremadamente simple: sobre mi mesa de trabajo hay un pisapapales. Supongamos que un ladrón entra en mi casa y que, con el fin de defenderme, lo cojo y voy a su encuentro. Ahora me las tengo significativamente no con «un pisapapeles», sino con un «arma contundente». No hay duda de que el funcionar respectivamente como pisapapeles y el funcionar respectivamente como arma contundente, es decir, el vuelco de la situa-

ción se hace patente. Se hace patente así igualmente que el primigenio *pisapapeles* es deudor de un *estar-en-situación* antecedente y particular¹².

Ahora bien, ¿qué quiere en el fondo decir que el estar-en-situación *se muestre*, esto es, que *se haga patente*? ¿Acaso este *hacerse patente* es de suyo algo abierto o articulado por la situación? Importa entender lo que expresa esta pregunta e importa entender que la respuesta a ella tiene que ser negativa: no es el *hacerse patente*, en tanto que tal, lo que está situado, sino que, al revés, es el estar-en-situación lo que se *hace patente*. Dicho de otra manera: el estar-en-situación *se hace patente*, pero ninguna situación conforma el *hacerse patente* en tanto que tal. En relación con el ejemplo que antes hemos dado lo que acabamos de decir se manifiesta de la siguiente manera: sólo porque el funcionar-como-pisapapeles, el funcionar-como-arma arrojadiza y la modificación situacional se hacen patentes de suyo, sólo por eso, puede distinguirse que el funcionar-como-pisapapeles es deudor de un estar-en-situación. Algo como un estar-en-situación se muestra sin duda; pero, justamente, porque *se muestra*, no es ese estar-en-situación aquello que originariamente «abre» o «sitúa». Porque la posibilidad del estar-en-situación depende de un hacerse-patente, el estar-en-situación aparece como algo que, de una manera más originaria, se «encuentra» ya abierto. Bien entendido que este «encontrarse abierto» del estar-en no es sino el hacerse patente mismo¹³. Lo que estamos refiriendo puede decirse también de esta manera: el *ser-en*, extático-horizóticamente entendido, no es lo que originariamente abre el mundo. Algo así como ser-en y ser-en-el-mundo puede haberlos sólo porque hay «apertura» en un sentido más originario, esto es, sólo porque hay un hacerse concretamente patente, sólo en una concreta «patencia fenoménica».

A continuación voy a tratar de aclarar esto que se acaba de apuntar. Se trata de advertir que las caracterizaciones que Heidegger hace de la comprensión y de la verdad son derivadas pues ellas suponen constantemente, a la vez que dejan sin tematizar, una originaria comparecencia concreta. Se tratará de aclarar también en qué sentido la concepción heideggeriana del lugar originario de la comprensión y de la verdad redunda en una determinación ilegítima de los conceptos originarios de fenómeno y fenomenología.

2.1. *El carácter derivado de la determinación heideggeriana de los conceptos de comprensión y verdad*

La disposición afectiva y la comprensión conforman originariamente la situación del ser-en-el-mundo, es decir, el ser-en que, en último término, viene en Heidegger asumido desde una apertura extático-horizónica.

¹² Por lo demás, y esto es algo en lo que no insistimos, ese «encontrarse situado» que nuestro ejemplo ha ilustrado, puede ser distinguido en distintos modos y niveles.

¹³ Una bella exposición de lo que estamos diciendo puede leerse en HENRY, M., *L'Essence de la Manifestation*, Ed. Presses Universitaires de France, 1963, pp. 419-472. Con todo, esta exposición se hace desde el supuesto, que no comparto, de que la *patencia originaria* tiene una *esencia determinable* —como inmanencia, autoafección, etc.—.

La disposición afectiva no es, como muy bien dice Heidegger, un *factum* que se dé a una mirada contemplativa¹⁴. Ahora bien, no hay duda de que, en cierto sentido, ella *se muestra*. Es decir, aunque el modo como estamos afectivamente consignados al mundo no comparezca temáticamente, ello no es óbice para que se haga patente y, en cierto sentido, «se comprenda» en la vida fáctica inmediata. La disposición afectiva que para Heidegger abre existencialmente el ser-en-el-mundo está ya a su vez, y en un sentido más originario, «abierto». Precisamente, la distinción temática de la disposición afectiva como existencial es posible gracias a una «apertura» más originaria que a la que a tal existencial se atribuye, a saber, por la patencia efectiva, no temática, de un encontrarse afectivamente dispuestos.

Lo que acabamos de señalar puede decirse igualmente respecto a lo que Heidegger denomina *comprensión*. Fijémonos en que, en el sentido que acabamos de señalar, tanto el fáctico poder-ser en y desde posibilidades abiertas como aquello que es comprendido «como algo» se hacen patentes con su carácter propio, es decir, tanto lo uno como lo otro comparece en la vida inmediata. La tesis que distingue que lo uno es el comprender originario y lo otro su elaboración proyectiva es una tesis fundada que descansa en la concreta comparencia de lo uno y lo otro. La tesis es además ilegítima, en la medida en que piensa como originario lo que, sin embargo, depende de una primigenia patencia concreta. La misma distinción que Heidegger hace de la comprensión y la disposición afectiva descansa, en el fondo, en una inmediatez más originaria. Es decir, la distinción supone la patencia en la que concretamente acaece aquello que temáticamente se distingue.

Tratemos de dar un leve giro a lo que va dicho para aclararlo un poco más. Hemos señalado que la noción heideggeriana de comprensión no se liga a lo inmediatamente mostrado, esto es, a lo concretamente patente, sino que se piensa como un momento aperiente del mundo. El ser-en-el-mundo está pensado desde el principio desde el esquema de una apertura extático-horizónica. Con esto se ha asumido que el mundo se abre originariamente desde el ser-en en tanto que tal. El único problema de esta caracterización heideggeriana del ser-en-el-mundo es que, pretendiéndose originaria, deja fuera de consideración la condición de la que depende que algo como *ser-en* y *ser-en-el-mundo* acaezcan, a saber, la patencia concreta de nuestro ser en el mundo. Es esta patencia, sin embargo, la que hace posible que lo existencial se distinga con su carácter propio.

De la misma manera que Heidegger no recoge aquello que presta a la comprensión su realidad originaria, la caracterización heideggeriana de la verdad deja fuera de consideración la originaria realidad de la verdad que esa caracterización supone. Veamos en qué sentido es esto así.

Heidegger pone en cuestión la originariedad de la concepción tradicional que piensa la verdad como adecuación del juicio a la cosa, haciendo ver que ella supone aquello mismo que hace posible todo descubrir. Se nos dice así que *la*

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 135.

verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein. Sin embargo, a esta concepción heideggeriana del lugar originario de la verdad ha de dirigirse exactamente el mismo reproche que Heidegger lanza sobre la verdad entendida como adecuación: la concepción existencial de la verdad se mueve sobre el fundamento de una verdad más originaria, esto es, la patencia fenoménica que en la analítica existencial se distingue. Trataré de aclarar en qué sentido se dice esto. Antes hemos hecho notar que algo así como una aperturidad existencial del mundo se funda en la transparencia fenoménica del ser-en-el-mundo, es decir, arraiga en un *hacerse patente* que, en sí mismo, no está extático-horizónicamente conformado. En lo que hace al problema del lugar originario de la verdad cabe trasladar esto de la siguiente manera: la concepción existencial de la verdad, esto es, la concepción que piensa la verdad desde la aperturidad se funda en la transparencia fenoménica de la existencia. Si esto es así, el lugar originario de la verdad no es la aperturidad del Dasein, sino la patencia fenoménica en la que la aperturidad del Dasein comparece.

Con el fin de hacer más claro aquello que va dicho y eliminar, de paso, el mayor número de reparos posible, conviene considerar aquí cierta ambigüedad ligada al modo como el Dasein está concebido en *Ser y Tiempo*. Consideremos el doble carácter «óntico-ontológico» con el que se reviste este «ente» particular. Fijémonos en que:

1. Que se piense que en el Dasein se realiza la comparecencia de lo que es, quiere decir que todo lo compareciente está incardinado en el sentido ontológico del existente que es-en-el-mundo: aperturidad, condición fáctica de arrojado... en suma, el cuidado. El ser del Dasein aparece como la esencia originaria de lo abierto. El Dasein no se presta aquí como «un ente» con un ser determinado, sino como aquello que esencialmente caracteriza a la comparecencia de todo ente. El Dasein determina esencial y originariamente la verdad del ente.
2. Que el Dasein sea tomado como un ente particular quiere decir que el Dasein tiene un modo propio de ser: el Dasein es el ente existente, el ente que siendo-en-el-mundo le va su propio ser. De esta manera, el Dasein queda aquí concebido como un ente cuyo carácter propio, su ser, se hace patente sin duda en el fáctico ser-en-el-mundo.

No es muy difícil advertir que estas dos «determinaciones», al quedar remitidas a un único «ente», instauran una ambigüedad¹⁵ que sirve para confundir y amalgamar la problemática en torno al lugar originario de las nociones fundamentales. El modo de ser del existente que es-en-el-mundo *se muestra* sin duda en la vida fáctica inmediata. Ahora bien, ¿cómo *se muestra* el modo de

¹⁵ Cf. HENRY, M., *L'essence de la Manifestation*, Preses Universitaires de France, 1963, p. 43: «La expresión "ser de la realidad humana" es fundamentalmente ambigua, pues ella designa a la vez la esencia de la realidad humana, en tanto que ella tiene con el ser una relación trascendental, y, de otra parte, el fundamento que está en ella y que, de la misma manera que a todo otro ente, la hace ser».

ser de ese ente? Esta sola pregunta pone de relieve la tensión fatal existente en las dos «determinaciones» anteriores. Y es que no cabe pensar que el *mostrarse* del ser del Dasein (2) arraigue en su misma constitución ontológica (1): ¡es esa misma constitución ontológica la que decimos que *se muestra*, la que decimos que *se hace patente en la vida fáctica inmediata*! Si en este punto no nos engañamos caeremos en la cuenta de que la comparecencia del ser del Dasein es irreducible al Dasein mismo, es decir, acaece en el «hacerse patente» consustancial al mostrarse de todo lo ente y al ser de todo lo ente. Pero si este «hacerse patente» funda originariamente la posibilidad para que un ente como el Dasein sea, esto quiere decir que la determinación existencial de la verdad como ser-descubridor se sostiene sobre un fundamento fenoménico más originario.

El problema de cómo conjugar la diferencia óntico-ontológica en la identidad de un mismo ente no se disuelve señalando que el Dasein, en tanto que ser-en-el-mundo, no es tanto «un ente» como el lugar donde se muestra todo lo ente y que, por eso, la constitución ontológica del Dasein puede tomarse como la esencia de toda manifestación. El Dasein no puede pensarse de consuno como el ente que existe siendo-en-el-mundo y como la esencia *originaria* a la que remite la manifestación de todo lo ente. Se trata de dos cosas distintas: una, el modo de ser del ente que existe, otra, el carácter de la manifestación a la que remite todo lo que se muestra (Dasein incluido). Con la ficción de una suerte de disolución de la diferencia en el seno de un mismo «ente» se tergiversa y encubre el verdadero problema: dilucidar el carácter de la verdad originaria en la que el ser mismo del Dasein arraiga y que, por tanto, no es conformada por su ser.

Lo que decimos toca directamente a la pretensión de asignar el lugar originario de la verdad a la aperturidad existencial. Tal pretensión revela una contradicción interna: ella instituye como originario a algo manifiesto, esto es, a la situación que debe su darse-como-situación a un espacio de patencia previo. Según esto, la concreta patencia fenoménica en la que en último término se muestra todo ente y todo estar-en-situación es, entonces, el lugar originario de la verdad¹⁶.

Puede advertirse que en este plano originario no tiene sentido decir que tan originaria como la verdad sea la no-verdad. Verdad y no-verdad pueden funcionar de consuno como determinaciones existenciales del ser-descubridor sólo porque hay una «verdad» más originaria en la que el ser-descubridor se funda. En este sentido, verdad y no-verdad existenciales, arraigan originariamente en la «ver-

¹⁶ Lo cual conlleva, en contra de lo que Heidegger pensaba (cf. *Ser y Tiempo*, p. 230), que el ser, tal y como Heidegger lo piensa, y la verdad, no sean cooriginarios. La patencia fenoménica, esto es, la verdad originaria, es la más originaria condición de posibilidad para que el ser acaezca. El acaecimiento del ser, en cualquier sentido fenomenológicamente legítimo, depende de la verdad originaria que no tiene esencia ninguna. Por supuesto, uno podrá siempre «pensar» el ser trascendiendo la verdad misma, pero el pensamiento interpretativo que trasciende lo fenoménicamente patente es a la postre dogmático.

dad»¹⁷. El *hacerse patente* nada tiene que ver con determinaciones existenciales. El *hacerse patente* constituye la condición originaria a la que toda «categoría existencial» remite. Por lo mismo, carece de toda determinación esencial. No hay, por tanto, contrasentido mayor que pensar en la «no-esencia» de la «verdad». Originariamente, no hay no-verdad que oponer a la verdad.

A continuación se va a mostrar cómo la desfiguración heideggeriana del lugar originario de la verdad va de la mano con la desfiguración del lugar originario de los conceptos de fenómeno y fenomenología.

2.2. *El carácter derivado de las determinaciones heideggerianas de los conceptos de fenómeno y fenomenología*

Lo que para Heidegger vale originariamente como fenómeno no es lo que se hace patente. Aquello que vale originariamente como fenómeno es el sentido y fundamento de lo inmediatamente mostrado y, por eso mismo, algo que puede comparecer desfigurado en lo concretamente mostrado. Esta intelección de lo que se entiende por *fenómeno* conlleva ya una determinada concepción de lo que se entiende por *fenomenología*. Si se considera que, en un sentido fenoménicamente originario, lo que comparece está situado de consuno en la verdad y en la no-verdad, el acceso fenomenológico a lo que originariamente vale como fenómeno, sólo podrá cumplirse como *comprensión temática interpretativa*, es decir, como comprensión que, partiendo de lo inmediatamente mostrado, trata de comprender su «sentido y fundamento» inmediatamente ocultos. Consideramos a continuación el carácter fenoménicamente derivado de las nociones de fenómeno y fenomenología tal y como aquí quedan entendidas.

Lo primero que hay que decir es que Heidegger no trata de aclarar por qué el concepto de fenómeno que maneja es más originario que un concepto que refiriera lo inmediata y concretamente patente. En esto hay, más bien, una extraña omisión: Heidegger no tematiza nunca el «hacerse patente» en tanto que tal. En *Ser y Tiempo* el «hacerse patente» es obviado sin más y el concepto de fenómeno se mueve, desde el principio, en la distinción ya fundada entre lo mostrado en sí mismo frente a lo que meramente parece. Sólo desde esta omisión puede entenderse que lo inmediatamente «mostrado» se conciba originariamente como revelación a la vez que desfiguración de un fundamento fenoménico originario. Ahora bien, si lo «inmediatamente mostrado» no lo situamos desde el principio en una apertura extático-horizónticamente conformada, sino que lo dejamos en su concreción, entonces no tiene ya sentido alguno decir que lo inmediatamente mostrado no sea originariamente fenómeno. Justamente al contrario, lo inmediatamente mostrado es entonces aquello a partir de lo cual

¹⁷ Esto lo ha visto muy bien Michel Henry: «A “la verdad de la existencia” que varía según la manera como la existencia comprende todas las cosas y a sí misma, se opone radicalmente “la verdad de la existencia” que designa la esencia misma de ésta en tanto que esta esencia es la manifestación originaria del ser y, como tal, la verdad» (HENRY, M., *L'essence de la Manifestation*, Preses Universitaires de France, 1963, p. 193).

puede distinguirse algo así como «mostrarse en sí mismo», «parecer» o «manifestación».

El concepto de fenómeno que Heidegger asume, deja fuera su propio fundamento fenoménico de manera que la tarea fenomenológica queda sin remedio flotando en el vacío. Es decir, ese concepto de fenómeno conlleva una insoluble aporía para la autocomprensión del ejercicio fenomenológico. Si lo concretamente patente se torna derivado frente a lo que originariamente se hace valer como fenómeno, entonces el horizonte fenoménico al que haya de remitir la orientación de una interpretación fenomenológica no puede sino instituirse de manera proyectiva o quedar para siempre en la más completa oscuridad. De esta manera, la remisión a las «cosas mismas» queda en uso como una apelación ininteligible sin capacidad regulativa ninguna. Por dar sólo un botón de muestra, considérese que si, como Heidegger señala, la disposición afectiva es un momento *originario* de la aperturidad del Dasein, toda interpretación fenomenológica del Dasein sólo podrá hacerse a partir de una disposición afectiva determinada. Pero queda entonces en la más completa oscuridad cómo pueda instituirse una disposición afectiva determinada como guía del ejercicio fenomenológico. La apelación a las cosas mismas carece entonces de sentido. Frases como la siguiente pierden entonces el fundamento que necesitan para ser inteligibles:

«La interpretación fenomenológica deberá entregar al Dasein mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo. Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto»¹⁸.

Está muy bien hablar de «elevar a concepto el contenido fenoménico de lo abierto», pero siempre que la noción de «fenómeno» no se mueva de entrada en el marco de los supuestos de Heidegger. Remitir la interpretación fenomenológica a la angustia como disposición afectiva privilegiada no deja de ser, como Heidegger mismo reconoce, una nueva opción interpretativa cuyo carácter fenoménicamente originario no se puede acreditar por ningún lado. Mientras nos mantengamos en los supuestos con los que opera el pensamiento de Heidegger, no cabe sino reconocer la imposibilidad de dar legitimidad a las opciones interpretativas. Instalados en tales supuestos, lo único que queda asumir a un pensamiento que no se engañe a sí mismo es un cierto escepticismo antes sus mismos supuestos y ante cualquier posición que de tales supuestos se derive. Por lo demás, no hay que dejar de reconocer que, en cierta manera, este es el camino que el pensamiento de Heidegger recorrió.

El problema con la noción heideggeriana de fenómeno no estriba, en todo caso, en sus consecuencias, sino en su falta de originariedad. Si, formalmente, la noción de fenómeno apunta a lo mostrado, la comparecencia de lo que originariamente valga como fenómeno no puede ser fenoménicamente fundada. Pero esto es exactamente lo que ocurre en Heidegger. Aunque el concepto de

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, p. 140.

fenómeno no sea pensado como lo concretamente mostrado, el descubrimiento de lo que vale originariamente como fenómeno ha de estar mediado de alguna manera por lo concretamente mostrado. Esto es así por la simple razón de que lo patente es una condición insuperable para que una tematización avance de manera concreta. *Ahora bien, si la comparecencia de lo que originariamente vale como fenómeno no puede ser relativa a un modo de donación distinto al suyo propio, lo fenoménicamente originario es lo inmediatamente patente como tal.* La concepción heideggeriana del concepto de fenómeno es perfectamente ilegítima: ella otorga la originariedad a un lugar fenomenológicamente fundado, es decir, fundado en el quehacer fenomenológico, que descubre lo que supuestamente está encubierto.

Esta inversión del lugar originario del concepto de fenómeno enturbia el sentido del quehacer fenomenológico. Si el concepto originario de fenómeno apunta al sentido y fundamento de lo inmediatamente dado, la fenomenología habrá de aparecer como la interpretación temática que trata de desentrañar este sentido inmediatamente oculto. Ya señalamos que, para Heidegger, aquello que ya y siempre está presupuesto en lo dado, como su fundamento, y que, sin embargo, queda oculto, sin mostrarse como tal, es precisamente el ser y que, según esto, el cometido de la fenomenología se identifica con la elaboración de la ontología. Esta identificación, sin embargo, no puede sostenerse cuando la fenomenología se dilucida en relación con su cometido fenoménico originario, a saber, como un dar cuenta de lo concretamente patente. Mientras que la pregunta ontológica, tal y como Heidegger la pone en obra, apunta a un fundamento y sentido «antecedentes», la fenomenología ha de ocuparse tan sólo en hacer valer discursivamente lo concretamente mostrado. Mientras que la ontología, tal y como Heidegger la entendía, sólo puede cumplirse como una interpretación temática que, partiendo de lo inmediatamente mostrado, lleva a cabo una elaboración unitaria de sentido, la fenomenología, originariamente entendida, ha de preocuparse tan sólo de hacer valer lo concretamente patente. El cometido originario de la fenomenología no es llegar a una comprensión interpretativa de lo fundante-oculto, sino devolvernos a la inmediata concreción de aquello de que se trata en el discurso.

La inversión del lugar originario de los conceptos fenomenológicamente fundamentales que aquí acabamos de bosquejar no es, por lo demás, algo que pueda circunscribirse a una época particular del pensamiento de Heidegger. A lo largo de su obra entera Heidegger ha perseguido una interpretación temática de lo fenoménicamente originario a la luz de un horizonte que constituiría su fundamento y sentido últimos. Cuando se nos señala que la *Lichtung* del ser, inmediatamente oculta, conforma el modo como comparece lo mostrado, que el destinar del ser, en su reatamiento, sitúa históricamente, cuando se nos señala, en fin, que el Ser en su acaecimiento apropiador es el fundamento que nos sostiene, no se hace sino interpretar lo fenoménicamente patente a la luz de un fundamento antecedente que se presenta como su más originaria condición de posibilidad. Lo mostrado no es considerado en su concreción propia sino a la luz de un esfuerzo comprensivo interpretativo que supone una concreción previa de sentido. Esta tendencia constante hacia lo fundante-oculto está animada, sin

duda, no por el imperativo fenomenológico que prescribe el atenerse a lo fenoménicamente originario, sino por la prioridad que Heidegger otorgó a sus intereses ontológicos. Estos intereses, sin embargo, no sirven para instituir originariedad fenomenológica.

La crítica que en este texto se ha querido hacer no se opone al reconocimiento de que en el pensamiento de Heidegger opera un ejercicio fenomenológico efectivo admirable. Ella ha querido señalar, tan sólo, que cuando Heidegger se afana por dilucidar el sentido originario de los conceptos fenomenológicos fundamentales, no opera ya ese mismo ejercicio sino un pensamiento interpretativo que, poniendo en juego determinados esquemas, carece, en sentido estricto, de legitimidad.

Gustavo Fernández Balbuena, 32, 1º
28002 Madrid
joseruizf@yahoo.com

JOSÉ RUIZ FERNÁNDEZ

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2006]

