

LA VERDAD EN EL FILOSOFAR

Alberto Rosales*

A Raúl Velozo,
fraternal amigo

El filosofar suele adoptar diversas actitudes frente al conflicto entre su pretensión de ser un saber unitario y permanente, por una parte, y su constante dispersión en intentos múltiples y pasajeros. Esas actitudes están enraizadas en el problema de la verdad e implican una decisión sobre la verdad en el filosofar. A fin de abordar esa verdad como un problema hemos de esbozar primero esas actitudes, que se reducen a cuatro, y presentar en cada caso las objeciones que pueden aducirse en su contra.

Todo enunciado filosófico implica alguna actitud de su autor respecto de la verdad del mismo. La actitud que el pensante adopta primero y las más de las veces consiste en tener por verdaderas sus propias opiniones y por falsas las contrarias a ellas. Esa posición, que algunos han llamado *absolutista*, se funda en los siguientes supuestos. A) Según los tres *principios lógicos del pensamiento*, dos enunciados contradictorios no pueden ser verdaderos a la vez, uno de ellos tiene que ser falso y el otro verdadero, sin que haya una tercera posibilidad. B) Se presupone que la verdad de un enunciado consiste en la concordancia del mismo con una cosa singular dada, existente en sí misma, y que la verdad de un conjunto de proposiciones como una teoría es semejante a ese tipo de concordancia. A esos presupuestos debemos hacer las observaciones siguientes. Ad A) Los principios mencionados son formales y no garantizan por ello la verdad material de un enunciado; dos enunciados contradictorios pueden ser ambos materialmente falsos, por ejemplo cuando versan sobre algo inexistente. Ad B) La concordancia de la enunciación con la cosa no es el único tipo de verdad. Mucho más originario que ella es el directo mostrarse una cosa tal como ella es. Y la teoría de la concordancia suele pasar por alto que ella se funda en una comprensión previa de un todo de cosas. Además, esa teoría presupone con frecuencia y en forma unilateral que nuestro pensar es puramente pasivo y pasa por alto lo que éste aporta a las cosas. En tercer lugar, es dudoso que las teorías de mayor grado de universalidad y extensión sean verdaderas en el sentido de la concordancia. Por otra parte, como la concordancia es una relación entre dos entes,

* Alberto Rosales. Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar. Caracas – Venezuela. Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz (Transcendencia y Diferencia)* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

ella resulta a fin de cuentas inadecuada para conceptuar la verdad de la autoconciencia. Finalmente, es inadmisibile afirmar que una teoríafilosófica es la única verdadera y que las restantes son o falsas en su totalidad o sólo aproximaciones a aquella, pues si existiera una teorí así sería muy improbable que la comunidad filosófica no la hubiera reconocido como tal. A esa creencia se opone justamente el facto de la dispersión y contraposición de las teorías filosóficas entre sí.

Las tres actitudes restantes de los pensadores frente a la situación señalada parten de los supuestos antes mencionados, pero se apartan a la vez en diversas direcciones de la actitud absolutista, pues ellas se fundan además en el fenómeno de *la divergencia y conflicto de las opiniones humanas*. Como se supone las más de las veces que los entes, según el principio ontológico de no-contradicción, son idénticos a sí mismos y no contradictorios, se infiere de ello que todas las enunciaciones verdaderas respecto de una y la misma cosa tienen que ser concordantes entre sí. Pero como las opiniones humanas sobre una y la misma cosa (tanto de diversos hombres, como de un mismo hombre en diversas oportunidades) divergen a menudo unas de otras, surge la duda acerca de su verdad, especialmente en el campo de las opiniones filosóficas. La posición absolutista tiende a darle poca importancia a ese fenómeno, e incluso lo pasa por alto, atribuyendo la divergencia y pugna de las opiniones a la debilidad del entendimiento humano, que falla las más de las veces al apuntar hacia lo verdadero. Las posiciones no-absolutistas, por el contrario, parten de ese fenómeno e incluso lo exageran, pasando por alto el fenómeno opuesto, también frecuente, de la unanimidad de las opiniones humanas acerca de cosas accesibles a todos.

El *relativismo*, que es entre esas posiciones no-absolutistas tal vez la más extendida, nos revela, sin proponérselo, cómo esas posiciones siguen dependiendo de los supuestos del absolutismo, precisamente en tanto los niegan parcialmente. Como el relativista presupone que la cosa sobre la cual versan los enunciados divergentes no puede ser contradictoria en sí misma, se ve llevado a abandonar la idea de la verdad como concordancia con la cosa, así como la referencia a ésta, y se restringe con ello a la esfera de las meras opiniones, explicando su discordancia a través de la diversidad de los hombres, sea en sí mismos o por obra de las circunstancias en que se encuentran. Como es imposible confrontar entonces las opiniones con las cosas y discriminar así cuáles sean verdaderas y cuáles falsas, el relativista sostiene que todas las opiniones son verdaderas al menos para el hombre que cree en ellas. La medida de la verdad no radica entonces en las cosas, sino en la índole del hombre mismo y en su situación. Pero ello es erróneo, pues nuestra índole y situación condicionan, pero no determinan la verdad de nuestros pensamientos. Además, el relativismo pasa por alto que toda disputa y diversidad de opiniones es posible sólo en base de la patencia de un mundo común. Si cada hombre estuviera aislado en sus propias opiniones y no existiera tal comunidad, no existiría comunicación entre los hombres, ni divergencia o conflicto

entre sus opiniones, así como no hay discusión posible entre un hombre y un insecto. Por otra parte, el relativismo no toma en cuenta el *factum* de que los hombres pueden discutir racionalmente, en tanto cada uno aporta razones a favor de sus afirmaciones y esas razones pueden ser examinadas. Finalmente, el relativismo presupone que las opiniones divergentes son todas ellas igualmente verdaderas, lo cual es falso, pues unas son más probables que las otras. Y, como afirmaba Platón en ese sentido, no todos los hombres son igualmente sabios (*Teeteto*, 161 b).

La posición *escéptica* se ha desarrollado históricamente a partir del relativismo y como un paso más allá de éste. En efecto, la mera multiplicidad de las opiniones humanas respecto de algo no puede ser sin más verdadera por sí misma y sin referencia a la cosa en cuestión, como sostiene el relativismo. Pero el escéptico encuentra problemático fundar la verdad de una opinión a través de un contacto inmediato con la cosa, y considera además cuestionable toda referencia mediata a la misma. Como el escéptico considera irrealizable el segundo supuesto (B) antes mencionado, se ve llevado a negar la existencia de la verdad o, como lo hace un escepticismo más refinado, al menos la posibilidad de la certeza. En contra de esa posición se suele argumentar que el escéptico se contradice a sí mismo, en cuanto tiene su doctrina por verdadera. Y lo que es más importante, el escéptico se funda en teorías acerca de la verdad y la certeza, que él tiene por verdaderas, a fin de destruir la posibilidad de ambas. Finalmente, si esa doctrina fuese verdadera ¿por qué no se ha impuesto ella entre todos los filosofantes?

El *perspectivismo* representa una posición intermedia entre el absolutismo y las posiciones no-absolutistas, al menos cuando se entiende por tal la creencia de que todas las opiniones son verdaderas en cuanto concuerden con diversos “lados” o aspectos de la misma cosa. De ese perspectivismo ingenuo, que presupone, sin darse cuenta, a la cosa como contradictoria en sí misma, se distingue un perspectivismo más conspicuo, surgido en la época moderna, que concibe las perspectivas como ejecutorias de la subjetividad, sea que se las piense como condiciones de posibilidad de la concordancia con las cosas, o que se las libere de toda sujeción a éstas y se tienda con ello a otra especie de relativismo. Sin embargo, esto revela que el perspectivismo encierra un potencial que puede ser aprovechado, dentro de una concepción diversa, *para hacer justicia tanto a la sujeción a las cosas, como a la divergencia de las opiniones humanas*, fenómenos que son pasados por alto, alternativamente, por el relativismo y el absolutismo. Podemos decir, en efecto, que mientras el absolutismo trata de salvar la unidad y la verdad de la filosofía, cerrando los ojos ante la fáctica dispersión y divergencia de la misma, el relativismo y el escepticismo atienden sobre todo a ese *factum*, al costo de desintegrar la verdad de la filosofía o de eliminarla, y el perspectivismo parece oscilar entre ambos extremos. ¿Es posible descubrir una verdad peculiar al filosofar, que conjugue a la vez su unidad y su dispersión?

Para hacer frente a los problemas planteados por esas cuatro posiciones es necesario aclarar en qué consiste la verdad en el filosofar, si es que realmente la posee. Esa aclaración presupone determinar en qué consiste la verdad en general. Una teoría de la verdad debería partir de una confrontación crítica con las doctrinas precedentes acerca de ella. Sin embargo, debido a las limitaciones de este ensayo, nuestro punto de partida ha de ser, en cambio, un proyecto de la idea de verdad, que incluye, al menos de pasadas, la confrontación aludida.

1.

Como la verdad está relacionada de una u otra manera con nuestra conciencia, debemos comenzar por hablar de ésta. Nuestra *conciencia o patencia* puede ser caracterizada como una *ad-presencia de algo (real o ficticio), a través de una presentación oculta, para un ente viviente individual, el cual está allí también ad-presente para sí mismo*. Ese enunciado requiere múltiples aclaraciones. A) La conciencia es caracterizada aquí como *ad-presencia* en contraposición a la *presencia* de las cosas reales. A diferencia de ésta, aquella es en cada caso una *presencia* de algo *para* un ente viviente individual. La *referencia* a ese ente es expresada por el neologismo “ad-presencia”, cuyo prefijo “ad” significa en latín precisamente: hacia, ante, a, hasta etc.¹ B) A pesar de su diferencia, tanto la conciencia como la presencia de las cosas reales son pensadas aquí *ex profeso* como presencias, así pues, como *modos de ser* y con un carácter *temporal*. C) El hombre se mantiene muy a menudo en la ad-presencia de las cosas para él, en la cual ellas se muestran como algo que existe por sí mismo. Pero como el hombre permanece las más de las veces engolfado en esas cosas, no distingue primero entre esa ad-presencia y la presencia de éstas en sí mismas. Sólo después y gracias a la experiencia de la falsedad y la apariencia, del sueño, de las alucinaciones, etc. llega a distinguir esos dos modos de presencia.

D) La ad-presencia se funda en una *presentación oculta* de lo que nos está consciente. Esa tesis es comprensible sólo a partir de las teorías tradicionales de la conciencia y de nuestra crítica de las mismas. Desde Aristóteles se suele sostener que tenemos “conciencia” de algo a través de contenidos dentro del alma, que la edad moderna llama *representaciones*. El alma es una suerte de *interior*, que sólo sabe del exterior a través de “*imágenes*” o *semejanzas* del mismo. Husserl ha mostrado decisivamente que la imagen o copia no puede explicar nuestra referencia consciente a las cosas, porque ella presupone que éstas se nos muestren ya para que podamos hacernos una semejanza de ellas (cfr. *LU*, V, Anexo a los §§ 11 y 20, p. 421). Si bien Husserl ha refutado con esto

¹ En anteriores escritos he caracterizado a la conciencia como una presencia “irreal”. Dicha expresión es inconveniente porque puede inducir al lector a entender esa irrealidad en el sentido de la ficción. Por ello designamos la conciencia como una ad-presencia, partiendo de la palabra latina “*praesentia*”. Si bien el neologismo resultante debería escribirse en latín “*appresentia*”, como la palabra “*apperceptio*”, preferimos escribirlo así para evitar que se entienda el prefijo “a” en sentido privativo.

la idea de la conciencia como un interior con imágenes, y descubre con ello su *estar fuera de sí* intencional, permanece aferrado a la idea de la inmanencia de la conciencia, en tanto explica esa referencia intencional a través de datos hyléticos e interpretaciones (Auffassungen), ciertamente ocultos (no objetivados) mientras percibimos el objeto correspondiente, pero objetivables en la reflexión. Heidegger acoge expresamente ese descubrimiento, pero se da cuenta de que el estar fuera de sí de la conciencia sólo puede ser llevado plenamente a concepto, si se echan por la borda esos rezagos de la teoría de la inmanencia. Por ello se aferra al factum de que no tenemos experiencia de datos sensoriales ni de su interpretación adicional. Pero esa concepción de la conciencia (Dasein) como puro estar fuera de sí encierra nuevas dificultades. Si el Dasein es tal, las cosas que le están patentes no pueden ser objetos constituidos por una conciencia trascendental, sino son las cosas en sí mismas. Pero si ello es así, no está claro entonces cómo esas cosas pueden penetrar en ese “afuera” temporal, ni cómo éste puede ser, sin embargo, un cierto “interior”, en el cual pueda residir también lo que no es real, es decir, lo ficticio, las alucinaciones, las imágenes, los contenidos de saber etc.

Frente a tales dificultades hemos propuesto una solución que sintetiza en cierto sentido las intelecciones positivas de ambos pensadores y a la vez se opone a ellos. Por un lado, la ad-presencia de las cosas en sí es, correlativamente, *el estar afuera frente a ellas mismas*. Por el otro, esa referencia *inmediata* a las cosas descansa en *algo que las presenta* a la conciencia, *sin ser ninguna imagen o representación consciente de ellas*. Esa *presentación* hace posible además que tengamos imágenes, ficciones o contenidos de saber. De la oculta presentación surgen *tanto* lo ad-presente *como* el estar-consciente que lo “ve”, es decir, *tanto lo “visible” como la “vista”*, y *por cierto el uno para el otro*.

Si bien dicha presentación *media* entre la conciencia y las cosas, hace posible una referencia *inmediata*, *porque ella permanece oculta para la conciencia, no sólo cuando nos referimos perceptivamente a las cosas, sino también cuando la conciencia reflexiona sobre sí misma*. Lo que llamamos “presentación oculta” no es un invento nuestro, ni una modificación meramente especulativa de la tradición, sino corresponde a lo que la ciencia y la opinión popular admiten hoy en día sin problema: *la vida de nuestro cerebro (SNC), que hace posible nuestra conciencia, permanece oculta para ésta*. Y como vemos ahora, tal ocultamiento es necesario para hacer posible nuestro acceso inmediato al mundo. Ese ocultamiento puede ser tan radical, sólo *porque dicha presentación es una función de nuestro cuerpo y se encuentra fuera de la conciencia o más bien a su base*. A pesar de esa conexión entre conciencia y cuerpo, nuestra tesis *no reduce* aquella a éste, por dos razones: a) la conciencia y la vida son modos de presencia con caracteres diversos y por esto la conciencia tampoco es un ente real presente; b) el ocultamiento de la presentación para la conciencia funda la diferencia de ésta como pura patencia

respecto del cuerpo y su vida. Esta tesis sobre la conciencia implica, así pues, una idea acerca de la diferencia entre cuerpo, vida y conciencia y de su unidad en el ser humano.²

2.

A la noción de conciencia como ad-presencia pertenece esencialmente la noción de *verdad* (y de *falsedad*), pues un ente “real” ad-presente no estaría propiamente patente, si él no se mostrara *en tanto* lo que él mismo es (cfr. abajo, secc. 11). Mostrarse y estar-patente son sinónimos de ad-presencia. *Verdad en general es mostrarse algo en tanto lo que él mismo es*. Tal enunciado implica además todos los restantes caracteres de la conciencia antes señalados. Como el mostrarse tiene siempre la pretensión de ser *verdadero*, puede por ello ser *falso*.

La ad-presencia y con ella la verdad se ramifica en múltiples modos, que hemos de distinguir de antemano. En primer lugar, vivimos la ad-presencia como algo que acaece en dos direcciones: 1) *a partir de lo patente hacia la conciencia* o 2) *al revés, como una referencia de la conciencia a lo patente*. El primer modo de la verdad es un *mostrarse algo* a la conciencia en tanto lo que él mismo es, por ejemplo en el mero percibir cosas, donde éste se encuentra absorbido en la ad-presencia de ellas y parece ser puramente pasivo. Mientras que ese modo parece por ello ser indiferenciado y simple, el segundo es un activo referirse a la cosa, en el cual surge la *escisión* expresa entre un pensar que habla en un lenguaje natural y, por ejemplo, una cosa sobre la cual habla.

Un ejemplo sobresaliente de ese pensar es la enunciación, *cuya verdad consiste en que el pensar hace que la cosa se le muestre articuladamente en cuanto lo que ella misma es*. Si hemos de ser fieles a nuestra experiencia del pensar, debemos decir que la cosa que se muestra a éste *es y no es*, en sentidos diversos, *la cosa misma* que se nos muestra en la percepción. En primer lugar, la cosa misma *no es* la cosa patente al pensar, en cuanto ésta es *una unidad articulada de múltiples significaciones*. Sin embargo, la cosa pensada *es la misma* que la percibida, porque ella no es un segundo objeto, por ejemplo una imagen, que se interpusiera entre el pensar y la cosa misma, sino algo *in-objetivo*, *a través del cual como de algo transparente el pensar puede ir hacia la cosa misma*, en tanto lo articula en un hablar que se oye a sí mismo. Sin embargo, como tal pensamiento no es posible sin la palabra, y ésta puede ser proferida y escrita, aquél se convierte en un *objeto* perceptible, en algo cósmico, cuya relación con la cosa correspondiente es problemática y requiere ser comprobada. La *comprobación* de que la cosa, avistada en el pensar y expresada en palabras de un lenguaje natural, es *tal como* la cosa misma dada en una percepción, consiste en un mostrarse la cosa misma, el cual comprueba la *coincidencia* o *identidad* de las dos. Sólo esa comprobación merece ser llamada “concordancia”.

² Cfr. en los Anexos “Hacia una teoría de la conciencia”.

El mostrarse inmediato es indispensable para la posibilidad de la verdad, sea ésta la concordancia, el descubrimiento o algo diverso. *Las teorías que fundan la verdad mediante la verificación o comprobación, o que la identifican con ésta, presuponen tal mostrarse.* Las teorías que tratan de sustituir ese mostrarse inmediato por la coherencia de las proposiciones, el consenso de los sujetos que las emiten, el éxito que es consecuencia de la aplicación práctica de esas proposiciones etc., *no versan propiamente sobre la verdad sino sobre indicios o criterios para reconocerla*, los cuales por lo demás nunca son suficientes, pues ellos pueden presentarse también en proposiciones falsas.

3.

Todo mostrarse de una cosa *singular* en la percepción o la patencia de la misma en la enunciación se llevan a cabo sobre la base de la *patencia previa* de un *todo* de entes. Lo percibido o enunciado es, por ejemplo, una planta en el jardín o un vehículo en una calle de la ciudad, o un hombre en una multitud. Y ellos están insertos en última instancia en un todo de límites indefinidos que solemos llamar “mundo”. Estamos en esa patencia previa del mundo con todas las fuerzas de nuestra conciencia corporal, por ejemplo, no sólo al conocer, sino también con nuestro sentir y querer. Esa patencia previa está constituida además por los pre-juicios que compartimos con nuestros prójimos acerca del mundo en total o sólo sobre regiones del mismo. A ellos pertenecen los bosquejos omniconcernientes que la filosofía tematiza y desarrolla en figuras.

Al estar inmersos en esa patencia estamos sostenidos constantemente por la creencia *de que el mundo y nosotros en él existimos en sí mismos*. El mostrarse la cosa misma en la percepción o en la enunciación y en su comprobación, implican que la cosa en cuestión es algo que existe por sí misma. Ese ser-en-sí de las cosas, que admitimos aquí, no es un dogma adquirido del llamado “realismo ingenuo” o extraído de la tradición metafísica realista. El descubrimiento de que la conciencia está *fuera de sí* disuelve el dilema originado por el dogma de la inmanencia, acerca de si las cosas que se nos muestran existen sólo como lo representado en nuestras representaciones interiores o si ellas existen efectivamente afuera de la conciencia. La tesis del “estar fuera de sí” golpea por eso tanto al realismo como al idealismo, al integrar momentos de ambos en una posición más originaria que ellos. Por un lado, la tesis del “estar fuera de sí” parece ser un retorno al realismo, pues ella pone a la conciencia ante las cosas mismas, pero ello es sólo una apariencia. *Las cosas naturales y todas las que se basan parcialmente en ellas se muestran ciertamente en sí mismas, pero ello ocurre dentro de determinados límites, peculiares a nosotros.* A) La manera como esas cosas se nos muestran sensiblemente está limitada por *el repertorio biológico de nuestros sentidos*, por el grado de su agudeza etc. B) Todos los entes que nos son accesibles lo son en las perspectivas y las limitaciones fijadas por *bosquejos* omniconcernientes y, secundariamente, por las modificaciones históricas de esos bosquejos en *figuras*. Ambos constituyen buena parte de nuestra

precomprensión. D) Debido a condiciones fácticas de la naturaleza, ciertas cosas y sucesos nos son accesibles sólo mediante *la aplicación de determinados métodos e instrumentos*, que implican también limitaciones y perspectivas de observación. Todo esto concierne a lo que el hombre en cuanto la unidad, antes sugerida, de vida-cuerpo y conciencia, aporta a los entes que se nos muestran. La verdad de nuestras percepciones y enunciaciones sobre entes individuales están posibilitados por esas condiciones, especialmente por *la comprensión previa de esos bosquejos y figuras*. En todo esto se sugieren aspectos de la cuestión que suelen ser absolutizados por el idealismo. Pero si la conciencia está fuera de sí ante las cosas en sí mismas, la reducción de éstas a la inmanencia y con ello el idealismo tradicional moderno resulta imposible. El giro hacia la conciencia como un estar-fuera-de-sí hace posible pensar un fenómeno más originario que lo sostenido, alternativamente, por el realismo y el idealismo tradicionales: *lo en-sí se nos muestra en el marco y bajo las condiciones de nuestra conciencia corporal*.

Ese *protofenómeno* es indicio de nuestra *finitud*. Él indica, por una parte, que las más de las veces *no* disponemos de lo que se muestra a nuestra conciencia, porque *no* lo hemos producido y tenemos que admitirlo simplemente. Su ser-en-sí es su independencia respecto del estar patente para nosotros. Por otra parte, no todo lo que se nos muestra es en-sí. Ello está implicado en lo dicho sobre ese protofenómeno, en tanto a él pertenecen esas condiciones de la conciencia, bajo las cuales lo en sí se nos muestra.

La finitud de nuestro hacer-patente se anuncia además en la verdad como *concordancia* del pensamiento con la cosa, donde ésta desempeña el papel de *un patrón de medida al cual el pensar tiene que ajustarse*. Nuestra finitud se anuncia también en otra dirección, *en tanto lo que hacemos patente se encuentra a menudo primero oculto a nosotros y debemos descubrirlo*. Esa conexión entre la patencia y el estar-oculto constituye otra perspectiva, desde la cual el pensamiento griego avistó la verdad y en la que Heidegger ha acuñado su idea de la verdad como *des-cubrimiento*. Como es nuestro propósito abrimos paso hacia la verdad del filosofar, hemos de desplegar primero en lo siguiente múltiples posibilidades de la verdad, partiendo del fenómeno del descubrimiento. En un paso ulterior hemos de considerar críticamente la teoría heideggeriana de la verdad.

Antes de proseguir ese camino, debemos advertir que si bien tratamos de integrar en nuestra interpretación las figuras de la verdad ya delineadas en la historia del filosofar, no buscamos presentarlas, por ejemplo, como especies de un mismo género. Antes de toda teoría filosófica, los bosquejos omniconcernientes se refieren unos a otros, formando redes, por cuyos hilos puede moverse el pensar, para tejer, en esta o aquella dirección, una u otra figura conceptual de la verdad. Esa conexión preforma una unidad que estamos siguiendo en esta interpretación.

4.

En los pasajes precedentes hemos sentado los siguientes fundamentos: 1. La verdad en general es un mostrarse algo en cuanto lo que él en sí mismo es. En ello se funda la posibilidad de la falsedad. 2. Ese mostrarse tiene las posibilidades alternativas del simple mostrarse algo y, por otro lado, del mostrarse en su diferencia con lo que se muestra. En este último caso surge la posibilidad de concebir la verdad como concordancia de lo que se muestra en el pensamiento y en la percepción. 3. En la patencia finita así caracterizada se muestra lo en-sí en el marco y bajo las condiciones de la misma.

A partir de la tercera de esas tesis es posible avistar una doble posibilidad: 1) *la patencia de algo en-si preexistente* y 2) *la patencia de algo que no preexiste antes del hacer patente*. A partir de esas dos posibilidades es posible desplegar otras formas posibles de la verdad.

En efecto, a la primera clase pertenecen 1.1) la verdad como *concordancia* entre el pensamiento y algo sobre el cual versa, así como 1.2) la verdad en el sentido del *estar-no-oculto* algo.

La idea de la concordancia (1.1) de nuestro pensamiento finito con las cosas presupone que éstas no dependen de nuestro pensamiento y voluntad, y que deben existir ya a fin de que ese pensamiento pueda ajustarse a ellas.³

Por otra parte, la verdad en el sentido del *estar no-oculto* algo (1.2) se bifurca en las siguientes posibilidades: (1.2.1) el estar no-oculto puede ser entendido *privativamente* en el sentido de que *algo ha sido extraído de un ocultamiento previo*. Evidentemente, ese algo tiene que haber existido ya entonces, para poder haber estado oculto. Este es el sentido que H. ha dado originalmente a ese tipo de verdad. Pero el estar no-oculto puede ser entendido también en el sentido del *no estar oculto sin más* (1.2.2), sea por que *algo ha sido descubierto ya* (1.2.2.1) o porque *nunca ha estado oculto* (1.2.2.2). Este último es uno de los sentidos que le han dado Platón y Aristóteles a la palabra *alétheia*.⁴

Por otra parte, hemos de considerar más adelante, al buscar la verdad del filosofar, *si* es posible admitir un tipo de verdad de un pensar que, *al menos inicialmente, no versa*

³ El lector deberá tomar en cuenta nuestra crítica de la idea de la concordancia, dispersa en diversos pasajes de este trabajo.

⁴ H. y, hasta donde sabemos, sus lectores, no han tomado en cuenta que la palabra “*alétheia*”, es decir, no-encubrimiento, tiene un doble sentido: 1) el estar libre de todo encubrimiento, la pura patencia y 2) el haber sido extraído de un encubrimiento previo. H. sólo acoge ese segundo sentido privativo, porque él interpreta el significado de esa palabra a partir del idealismo moderno, para el cual la verdad tiene su origen o lugar en la conciencia, y niega que haya “objetos” como las ideas o los eidos que sean siempre patentes por sí mismos. En ese sentido, tanto el “rescate” de la *alétheia* en SyT, así como su superación a través del “giro” hacia el Ser como juego entre ocultamiento y desocultación, son estribaciones del pensamiento moderno. Cfr. nuestro ensayo “Heidegger y el problema de la *Aletheia*”.

sobre algo preexistente, sino sobre algo que él en cierto sentido inventa (2). ¿Existe acaso una verdad de la invención o es ello imposible?

H. ha insistido en su primera época en la primera posibilidad (1.2), hasta el punto de declarar que *la verdad en general es descubrimiento o no-ocultamiento*, esto es, nuestro *descubrir* o el *estar-descubierto* el ente o el *no-ocultamiento* (el estar-abierto) el ser. Como hemos expuesto en el ensayo “Heidegger y el problema de la Aletheia”, H. pasa por alto conscientemente la posibilidad restante, a saber, *que algo se muestre sin haber salido nunca de un encubrimiento previo* (1.2.2.2).

En vista de la meta de las presentes reflexiones debemos preguntarnos si esa tesis heideggeriana acerca de la verdad en general como descubrimiento o no-ocultamiento (SyT § 44), es ella misma sostenible. A) “Estar no-oculto” es, por un lado, una manera de expresar en forma negativa el *mostrarse* algo a la conciencia, pero añade por el otro una referencia a la génesis de la verdad, a su punto de partida y a su movimiento, que son omitidas generalmente por la teoría de la concordancia. Al determinar a la verdad como el descubrir y el estar no-oculto algo, H. no nos dice en qué consiste el mostrarse mismo; y su fundación en la temporalidad sólo desplaza el problema, pues ésta última es sólo un mostrarse más originario. Dicho en el lenguaje de la edad moderna: H. dice *cómo* es la “conciencia”, pero no dice *qué* sea ella, sino que la determina a partir del mostrarse, el cual más bien la presupone. B) ¿Designa esa teoría a la “esencia” de la verdad o sólo a su género, y deja indeterminada su especie? En efecto, podría creerse que el mero mostrarse es un “género” común a dos “especies” suyas, el mostrarse algo “*tal como él es*”, y el mostrarse algo “*tal como él no es*”, un “género” que carecería aún de la diferencia específica de la verdad designada por ese “tal como” (so-wie, als). Pero cuando H. caracteriza al fenómeno como lo que se muestra, lo contrapone en cuanto tal a la *apariencia*, que es la falsedad misma (SyT § 7 A), lo cual indica que un mostrarse algo en cuanto o como (als) lo que él *no es*, *no es un mostrarse en sentido pleno, sino cuando más sólo en parte*. En realidad es erróneo hablar en ese contexto de género y especie, pues si el mostrarse y la apariencia se encuentran entre sí en la relación de *fundamento a fundado* (ibid), esa relación excluye que aquél sea género de ésta.⁵ C) ¿Es sin embargo el no-estar-oculto lo mismo que la verdad, o es aquél sólo una forma especial de ésta? Para descubrir algo es necesario *que él esté anteriormente encubierto* y esto exige a su vez que él exista ya. Por ello no podemos decir que los hermanos Wright descubrieron el avión, sino que ellos lo *inventaron*. Y para decir que hemos descubierto algo, es necesario *que éste haya estado oculto al menos para alguien*. Por ello, después de que una circunstancia, por ejemplo que un cuadro cuelga torcido en la pared, está ya descubierta para la persona con la cual hablamos (1.2.2.1), no podemos decir que nuestra enunciación sobre el particular es para ella un descubrimiento (cfr. sin embargo

⁵ Esta conexión entre verdad y falsedad es pasada por alto por E. Tugendhat en su libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, 1996). Cfr. nuestra observación crítica a su interpretación en el Anexo “Conciencia y Dasein”.

SyT § 44 B, pág. 217-18). Todo esto conduce a la conclusión de que “descubrimiento” y “estar des-cubierto” pueden ser términos apropiados para designar la verdad, pero a) *sólo en referencia al modo como ella ha surgido* y b) *sólo un modo de verdad, a saber, el que concierne a algo que preexistía ya oculto al menos para alguien*. Pero aparte de ese modo de verdad, hay que admitir otros, que Heidegger pasa por alto, y que consisten en *mostrarse algo que antes no existía oculto para alguien, porque no existía en absoluto (2), o porque ya existía, pero se mostraba a alguien (1.2.2.1)*. El primero de ellos es la *invención*. D) En cambio, si no se hace tal distinción y se define a la verdad *en general* como descubrimiento o des-ocultamiento, entonces todo mostrarse e incluso la invención de algo nuevo tendría que ser descubrimiento (como cree Heidegger), lo cual no está de acuerdo con los fenómenos. Por ello pensamos que puede admitirse el descubrimiento como verdad, pero restringiéndolo a *un tipo* de la misma, de acuerdo con las condiciones mencionadas en el punto anterior. En efecto, es posible mostrar que en algunos campos de cosas, por ejemplo respecto de los entes individuales de la naturaleza, nuestros conocimientos son descubrimientos, pues en ese caso lo conocido trae consigo el carácter de lo que *ya era*. E) El descubrimiento tiene, así pues, dos condiciones: a) que lo descubierto preexista y b) que primero esté oculto para alguien. Heidegger no toma en cuenta estas condiciones, pues como acabamos de indicar (C), parece, por un lado, llamar descubrimiento a lo que ya no está oculto para alguien. Por otra parte, él parece no respetar la primera condición, pues no distingue lo inexistente de lo oculto. No-mostrarse no es lo mismo que estar oculto. Lo inexistente no se muestra, pero no puede decirse que está oculto, ya que sólo lo existente puede estarlo. El ocultamiento es *una especie* del no-mostrarse, a saber, cuando lo que no se muestra existe ya.⁶

Toda esta cuestión afecta nada menos que a lo que ese pensador llama en *SyT* la comprensión de ser, la cual, de acuerdo con la tradición del idealismo trascendental moderno, comprende esquemas de ser en tanto *se los da a sí misma*⁷, por lo cual podría decirse que *en ese sentido* tales esquemas son “invenciones” del comprender. Como esa obra sostiene también que esos esquemas están descubiertos en nuestra comprensión, en los años subsiguientes a la aparición de *SyT* se planteó a Heidegger *el problema de cómo ellos pueden en cierto sentido ser una “proyección” fáctica del comprender, lo cual implica que ellos están ya patentes para él, y a la vez ser des-cubiertos a partir de un encubrimiento previo*.

5.

Las consideraciones precedentes nos proporcionan un suelo, desde el cual preguntar acerca de la verdad del filosofar. ¿Posee éste acaso algún tipo de verdad? ¿Consiste

⁶ Cfr. en los Anexos el escrito “Physis y Aletheia”.

⁷ Cfr. *Sobre la esencia del fundamento* III, así como GA vol. 27, pág. 315 y 316, y GA 29/30, pág. 414.

ésta en alguna de las posibilidades antes avistadas? Las consideraciones anteriores nos indican que la verdad del filosofar no tiene que ser necesariamente el descubrimiento, pero ellas no excluyen que pueda serlo de hecho. Hemos mostrado, en efecto, que el descubrimiento no es la esencia de la verdad en general, pero que puede ser un modo restringido de la misma, con condiciones muy determinadas. Para decidir si la verdad del filosofar es el descubrimiento o la concordancia, o más bien ninguno de ellos, debemos recordar en qué consiste él mismo.

Según hemos dicho, a partir del hecho de la filosofía en su historia, el filosofar investiga acerca de todo lo que es y de los omniconcernientes. ¿Puede el “saber” resultante de esa investigación ser verdadero en el sentido de la concordancia o del descubrimiento? El todo de los entes no nos está dado nunca de una sola vez. Es más, aunque ese todo incluyera algo que existiera siempre, no puede negarse que, al menos lo que llega a ser, dura y luego deja de ser en el tiempo, ni siquiera existe todo a la vez y por ello no nos puede estar dado *directamente* para un conocimiento que quiera concordar con él o que aspire a descubrirlo. Y la multiplicidad y disparidad de opiniones acerca de lo que supuestamente es eterno en el todo, nos hace dudar de que tal cosa esté dada adecuadamente para un saber que concuerde con él o trate de descubrirlo.

Antes de toda teoría filosófica expresa, posee el hombre atisbos de determinaciones de las cosas que conciernen directa o indirectamente al todo. Llamamos a esos atisbos pre-filosóficos *bosquejos omniconcernientes*. No podemos decir que ese “saber” pre-filosófico los descubra y/o concuerde con ellos. *Los poseemos ya, sin que ellos al parecer hayan estado alguna vez ocultos o sin que los hayamos extraído expresamente de las cosas concernidas por ellos*. Según la división anterior del mostrarse o de lo que se muestra, ellos *se muestran simplemente siempre* al hombre (1.2.2.2), lo cual se manifiesta, si bien no con la misma claridad, en las lenguas humanas. Qué implicaciones esto trae consigo, es algo que no podemos dilucidar aquí.

6.

¿Poseen esos bosquejos un modo peculiar de verdad? A fin de buscar la respuesta a esa pregunta debemos penetrar más profundamente en esos fenómenos.

Las *significaciones* en general son primeramente *bosquejos* borrosos. A) Esto es así porque ellas son *inobjetivas*; es decir, nos están patentes pero no como algo que hiciera frente al pensar y del cual éste saltara hacia las cosas. Habitualmente no pensamos *sobre* las significaciones. Nuestro pensar *pasa* más bien *a través de* ellas hacia los objetos, que propiamente pensamos. Pensar es un “trans-ver” o “trans-oír” a través de esos bosquejos. Sin embargo, a pesar de tal inobjetividad o “transparencia” de estos, tenemos allí conciencia de nuestro *hacer* con los pensamientos, tenemos conciencia de que pensamos. B) Por ser “transparentes”, las significaciones son primeramente

oscuras e inarticuladas, es decir, no están claramente separadas unas de otras, sus referencias permanecen ocultas, y el contenido de cada una no está aún desglosado. Solemos aclarar y distinguir significaciones a partir de los fenómenos individuales a los cuales se refieren y del uso del lenguaje correspondiente. Pero los idiomas no son un claro espejo de nuestros bosquejos; ellos *pueden* expresarlos al menos en una u otra dirección, pero no tienen que hacerlo.⁸

C) En cuanto las significaciones son primeramente inobjetivas, oscuras e inarticuladas, son también *incompletas, pero susceptibles de ser completadas por otros elementos significativos*. Esto las caracteriza en cuanto bosquejo. La tradición suele pasar por alto ese fenómeno y atiende sólo a las significaciones objetivadas y completadas en figuras conceptuales. Con ello se olvida el trabajo configurador del pensar y se tiene a esas figuras (ideas, conceptos, esencias etc.) por algo preexistente como las cosas.

Las significaciones omniconcernientes son bosquejos *en sentido eminente*. A) Esto es así, porque ellas en cuanto primeramente inobjetivas, oscuras, inarticuladas e incompletas son bosquejos en el sentido indicado. B) Pero a diferencia de las significaciones que conciernen a parcialidades, ellas no pueden además ser aclaradas, articuladas y completadas directamente a partir de individuos o parcialidades, porque ellas son precisamente omniconcernientes. C) Tampoco podemos completar esos bosquejos en figuras conceptuales a través de una simple reflexión sobre nuestros pensamientos, porque estos son inobjetivos y sólo los comprendemos al pensar a través de ellos hacia las “cosas”. Y cuando creemos objetivar fácilmente nuestros pensamientos, lo que hacemos es reflexionar sobre sus expresiones lingüísticas en uno u otro idioma, las cuales *pueden*, pero no tienen que expresar todo el contenido inobjetivo del pensar. D) Además, las significaciones filosóficas son bosquejos en sentido eminente porque ellas *no alcanzan nunca a ser completadas en una figura conceptual definitiva y requieren una y otra vez de una nueva configuración*. Esto es así porque ellas *conciernen a todo*, son posibles *en su diferencia y conexión con todo*, y éste no nos es accesible directamente, sino en experiencias parciales, en un proceso histórico cambiante y siempre incompleto.⁹

¿Sugieren las consideraciones anteriores, *cuál puede ser la verdad de los bosquejos*, si es que puede hablarse de ella? La tradición suele plantear la cuestión de la verdad

⁸ Las lenguas son resultado de una experiencia histórica del mundo según esos bosquejos y no contienen ya una filosofía determinada y definitiva, sino cuando más figuras-bosquejos que pueden servir, como la lengua griega, de incentivo para las filosofías más divergentes.

⁹ Como las significaciones omniconcernientes no son conceptos de objetos singulares, no es posible “cumplirlos” o realizarlos definitivamente en la percepción de objetos. Y como son inobjetivos, tampoco son “esencias”, aprehensibles de una vez para siempre por una intuición categorial (Husserl) y luego determinables en enunciaciones. Por esa misma razón esas significaciones no son representaciones de una subjetividad u “horizontes” del Dasein. Pero esta última negación no nos conduce al extremo opuesto, como ha ocurrido a Heidegger en su “Kehre”, esto es, a afirmar que el significado de los esquemas de ser está originaria y totalmente oculto. Las significaciones pueden estar patentes en el modo de la trans-parencia.

dirigiendo su atención hacia la referencia de nuestro pensar a las cosas corpóreas, pues éstas son consideradas como modelos de lo que es. Según esto, lo verdadero en sentido primario es el pensamiento, y por cierto la enunciación, en tanto lo por ella enunciado es “idéntico” con tales cosas. Pero si la verdad debe ser concebida más profundamente, como *mostrarse* de algo en cuanto lo que éste mismo es, entonces los pensamientos mismos, esto es, las significaciones y entre ellas las omniconcernientes *son verdaderas en su modo propio. Su verdad consiste en su in-objetiva transparencia*. La significación puede ser falsificada sólo cuando ella es hecha objeto de una reflexión filosófica que la interpreta como lo que ella no es. La significación está protegida las más de las veces por su transparente inobjetividad contra esa falsificación. Su verdad hace, además, posible la patencia de todo ente, incluso la autoconciencia.¹⁰

7.

Por otra parte, el filosofar busca abarcar el todo a través de *figuras conceptuales omniconcernientes*. Los diversos conceptos de existencia, por ejemplo en Platón, Aristóteles, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Heidegger etc. toman en cuenta, en cada caso, lo dado a los pensadores, pero esos conceptos son figuras forjadas por estos. Ellas no existían antes de que los pensadores las construyeran y por tanto no son algo que pudiera ser descubierto o con lo cual concordara simplemente nuestro pensamiento. En caso contrario, la historia fáctica de la filosofía tendría que ser totalmente diversa, tal vez análoga a la de las ciencias. Además tenemos testimonios de que esos conceptos son forjados por los pensadores. Su *invención* no excluye algún tipo de verdad, pero ésta no puede ser la concordancia o el descubrimiento. Según la anterior división de las posibilidades del mostrarse y de lo que se muestra, las figuras conceptuales omniconcernientes mientan algo *que no existía previamente y / o que no era ya conocido dentro de una comunidad humana* (2.3).¹¹

¹⁰ Con esto rozamos otra de las deficiencias de la teoría de la concordancia, pues como ésta atiende primeramente a la relación del pensamiento humano con las cosas, ella parece inútil cuando se trata de decidir si la relación de la conciencia consigo misma y con sus pensamientos, así como estos pensamientos mismos en cuanto tales pueden ser verdaderos o no.

¹¹ H. ha sostenido, primero en SyT, que todo lo verdadero es descubierto, porque presupone que la verdad en general es el no-ocultamiento o el descubrimiento, y funda esa presuposición en la finitud del Dasein (cfr. arriba nota 18). Esa teoría excluye implícitamente la posibilidad de la invención. Como él concibe de la misma manera a la comprensión de ser, se topa con el problema de que esa comprensión debería ser el origen de las figuras de ser, pero que éstas deberían, sin embargo, preexistir a la vez en algún ocultamiento. En suma, ellas deberían a la vez estar ocultas y no estar ocultas al comprender. H. soluciona esa aporía a través de su giro hacia un origen de la verdad que no es ningún ente ni un origen del mundo, sino un ocultarse y desocultarse. Ese origen guardaría y retendría originalmente sus figuras de ser y las descubriría al hombre a lo largo de la historia, por ejemplo a los filósofos, los cuales a su vez tendrían la tarea de forjarlas en conceptos. Esa teoría está expuesta a las siguientes objeciones. *Ella descansa en la crisis de SyT y en los presupuestos de esa obra que condujeron a esa aporía*. Uno de ellos es la suposición de que la verdad en general es el no-estar-oculto y el descubrimiento. Hemos mostrado por qué el no-ocultamiento no puede ser la verdad

¿Pero qué quiere decir invención? Podemos caracterizar al inventar en contraposición al descubrir. Éste *no produce* lo descubierto, sino extrae de su encubrimiento algo ya existente, que por lo tanto era hasta entonces desconocido. *El inventar produce en cambio lo inventado*. Pero éste puede ser de diverso tipo: a) una posibilidad de algo (real o irreal) inexistente, *exponible* en obras de arte o de ficción, b) una posibilidad de algo inexistente, pero *realizable* en una materia natural (por ejemplo un utensilio) o en nuestra acción humana (por ejemplo una estrategia militar) o c) *una posible idea o teoría, expresable en palabras, acerca de algo real o posiblemente existente*. A esta última clase pertenece la invención filosófica.

Lo inventado es, así pues, *al menos parcialmente, obra o ejecutoria del hombre*, algo que en cuanto tal no puede preexistir por sí mismo y estar oculto a la comunidad humana.¹² El hombre inventa *lo nuevo*, en el sentido de lo que no era conocido aún en esa comunidad. No hablamos de invención cuando producimos algo antes ya producido, por ejemplo, al re-producir un cierto tipo de zapato, sino cuando traemos a la luz una *nueva especie* de producto, por ejemplo, el avión, o un objeto *individual* que, como ocurre en el arte, es algo único en su especie a despecho de la posibilidad de ser copiado indefinidamente, por ejemplo el *Hérmes* de Praxíteles.

¿Tiene el inventar, esto es, el concebir las posibilidades mencionadas, algún tipo de verdad? Ciertamente, al menos algunas de ellas, por ejemplo una teoría científica, pueden ser verdaderas en referencia a lo real. Nuestra pregunta no se refiere primeramente a ese tipo de verdad, sino ella inquiriere si el concebir una posibilidad *en tanto posibilidad* puede ser verdadero. *Si el inventar posee una verdad, ella tendría que ser peculiar al mismo.*

en general, sino cuando más sólo un modo especial de verdad. Según esto el comprender no tendría por qué ser un desocultar y los esquemas de ser no tendrían por qué estar ocultos. Además, H. no ha avistado la posibilidad de que ellos fuesen patentes y a la vez inobjetivos en el sentido de la “transparencia” de lo que llamamos “bosquejos”. Él presupone que los últimos esquemas de ser tienen que ser figuras acabadas y no ve que ellos pueden no serlo, sino meros bosquejos que admiten ser completados por los pensadores en múltiples y diversas figuras. Por otra parte, no es posible comprobar que esos “productos” del pensar humano están originalmente encubiertos y que nosotros sólo los hemos descubierto, o que ellos nos han sido revelados después, pues tal comprobación implicaría descubrir a lo oculto mientras está oculto, es decir, sin descubrirlo o antes de que lo descubriéramos, lo cual sería contradictorio. En consecuencia, es imposible comprobar que todo lo verdadero es descubierto. Y si H. lo sostiene es porque lo deduce de la idea de la aletheia, pero esa idea misma, al menos como ese pensador la interpreta, es también cuestionable a causa de esa imposibilidad de comprobación. En consecuencia, si bien podría argumentarse, en base de la doctrina del H. tardío, contra la tesis que desarrollamos aquí, que las figuras inventadas por los filósofos son inspiradas por el “Ser”, los orígenes de esa doctrina y por lo tanto ella misma son problemáticos.

¹² Como hemos dicho antes, es imposible comprobar que todo lo verdadero preexistía originalmente encubierto y que nosotros sólo lo hemos descubierta después. Esa dificultad afecta también a la invención, pues como no podemos penetrar totalmente en lo oculto, no podemos asegurar que lo inventado no sea, al menos en parte, un descubrimiento. Sólo podemos asegurar que las *obras humanas* son invenciones cuando ellas no existían antes de la fecha de su aparición o no eran conocidas antes como existentes, pero como ninguna obra humana es una creación absoluta, sino tiene sus raíces en el pasado, no podemos decir que ellas sean invenciones en sentido absoluto, sino sólo relativamente.

¿En qué consiste entonces ésta? Al concebir una posibilidad cualquiera o alguna de las posibilidades mencionadas en especial, podemos forjar algo contradictorio o defectuoso respecto de los requisitos que un tipo de posibilidad exige. Si pensáramos entonces tal cosa como posible, ella no sería pensada como lo que ella mismo es, pues imposible, y en tal caso la invención encerraría una falsedad. Por contrario, si lo inventado es una posibilidad y se muestra como tal, su invención tiene una cierta verdad, que no se funda en una comparación entre el pensamiento y una cosa real o un supuesto ente ideal. Pero, como dijimos, la invención de teorías y conceptos teóricos en las ciencias y en la filosofía puede ser también verdadera o falsa *en otra dirección, esto es, en referencia a los objetos sobre los cuales ellas versan.*

A fin de aproximarnos a ese *segundo tipo* de verdad de la invención, y por cierto sólo de la invención filosófica, tratamos de ahondar en *la marcha* de la misma, que ya hemos rozado muchas veces en las consideraciones precedentes.

El inventar que produce una posibilidad filosófica no es un fantasear que se echa a andar sin rumbo para ver si se topa alguna vez con algo interesante, y que a veces lo encuentra por casualidad, sino que es un buscar voluntario¹³. El buscar está guiado por una meta, elegida de antemano, que es precisamente lo buscado. Esa meta es fijada por uno o varios bosquejos. Estos pueden cumplir esa tarea porque el bosquejo es la sapiente circunscripción (“contorno”) de algo no sabido, que es precisamente determinado por ella. De tal suerte, el bosquejo puede dar una orientación determinada a la búsqueda, sin anticipar con ello en qué consista lo no sabido, lo que justamente se busca.¹⁴

La búsqueda puede comenzar con una explicitación de lo que el bosquejo ya sabe acerca de lo que se busca propiamente. En todo caso, sea cual fuere el grado de claridad que se tenga sobre los presupuestos de tal empresa, el buscar se decide siempre explícita o implícitamente por uno o varios puntos de partida, por una dirección y un camino hacia su meta. Ello significa que el buscar adopta una posición y toma una dirección dentro de la red de bosquejos así como de las figuras ya forjadas por su tradición. Esas

¹³ Ciertamente hay invenciones casuales. Alguien puede producir algo sin proponérselo y sin saber para qué “sirve” o creyendo que se trata de otra cosa. En ese caso hay ya una invención, pero ella no está completa en cuanto tal. Ella es perfecta sólo cuando alguien, que va buscando lo delineado por un bosquejo, advierte que aquel producto encierra la “respuesta” a lo que busca, o cuando gracias a su conocimiento de la tradición se da cuenta de que ese producto es algo realmente nuevo. Si bien un invento puede haber preexistido en la mente de muchas personas, lo llamamos sin embargo “nuevo” porque no era conocido en la comunidad humana respectiva.

¹⁴ El bosquejo es fundamento del preguntar. Así por ejemplo, cuando H. expone la estructura de la pregunta en general y en especial de la pregunta “qué es ser?” en el § 2 de SyT, distingue lo preguntado (das Gefragte) de aquello por lo cual se pregunta (das Erfragte). Lo preguntado corresponde en ella a lo que ya sabemos en el bosquejo, es decir: “ser” como palabra, que ha de tener un significado en una región de sentido. Aquello por lo cual ella pregunta es justamente lo no sabido circunscrito por ese bosquejo: ese significado y su sentido.

decisiones conducen a abocarse a uno o diversos campos de fenómenos, así como a elegir una determinada tradición, en cuyas figuras esos fenómenos han sido ya interpretados. Entonces se decide en qué medida el buscar se abre realmente a los fenómenos, es decir, pone en marcha el diálogo entre los bosquejos que animan sus preguntas y las “cosas mismas”, y toma en cuenta los aportes positivos de la interpretaciones anteriores, sin dejarse enceguecer por ellas.

El auténtico buscar no es un mero ver, que se deja llevar y traer por lo que las cosas le ofrecen, sino que es, como dice Kant (CRP, Prologo B XIII), un inquirir que debe forzar a las cosas a responder a sus preguntas. Tal preguntar implica un exigir, que hace mayor o menor violencia a las cosas. El que pregunta a los fenómenos cuál es su fundamento, presupone y con ello exige que ellos lo tengan. Tales presuposiciones pueden ir tan lejos, que cierren de antemano el acceso a los fenómenos y se desentiendan de éstos. Pero el verdadero preguntar no sólo exige respuestas, y por cierto respuestas determinadas, sino que está dispuesto a recibirlas y deja a las cosas la oportunidad de resistirse a un buscar que hace presuposiciones exageradas o erróneas y determina las cosas arbitrariamente. Cuando ese preguntar, que exige respuesta y a la vez se abre a ella, ocurre rectamente, los fenómenos, así como el testimonio de aquellos que han transitado ya por el mismo camino, aportan respuestas que se ensamblan en las preguntas y las llevan más allá de sí. Es decir, ese preguntar y responder completan, *por un lado*, los bosquejos y los transforman paulatinamente en figuras y *por el otro* determinan lo que son los fenómenos dados, interpretándolos según esos bosquejos y finalmente según las figuras. Llamamos a esa marcha de la invención filosófica el *avvenimento* entre el bosquejo y lo pre-dado.

A fin de determinar *la estructura de ese movimiento* debemos recordar dos ejemplos. Platón ha sido el primero en rozar ese modo de comprender las cosas, al hablar en su diálogo *Fedón* sobre la *hipótesis* de la idea (cfr. 100 a). “Hypothesis” no significa en ese contexto, como hoy en día, una proposición cuya verdad no ha sido comprobada aún. Esa palabra significa para Platón, por el contrario, una *presuposición* que ha probado ser verdadera a través de un largo camino del pensar (ibidem 101 d-e; *República* 534 b-c). La hipótesis del pasaje aludido podría rezar así: “presuponemos que hay ideas de lo bello, lo bueno etc., y que si hay algo bello diverso de la idea de belleza, él no es bello por otra causa, sino porque participa de esa idea.” O expresado más sencillamente: “las cosas bellas *participan* de la idea de la belleza”. Esta expresión es aquel tipo de pensamiento que es interpretado desde Aristóteles como enunciación (apóphansis) o juicio, y cuya estructura consiste en separar y unir sujeto y predicado. El sujeto suele ser algo singular y el predicado, algo universal o en todo caso más universal que el sujeto.

Heidegger reinterpreta la enunciación como un fenómeno fundado en última instancia en el comprender, el cual por lo tanto no es ni enunciación ni conocimiento, sino un proyectar posibilidades y a la vez proyectar entes a esas posibilidades. Así por ejemplo,

el Dasein hace patente siempre sus posibilidades y *se comprende a sí mismo en ellas*. Él se comprende a sí mismo *en tanto* (als) esas posibilidades (cfr. SyT § 31 y GA vol. 24, 392). De modo análogo proyectamos el martillo en vista del poder clavar y golpear, y al proyectarlo así a su para-qué lo comprendemos *en tanto o como* (als) lo que él es (cfr. SyT § 32). De tal suerte, si bien H. diferencia el enunciar del proyectar, hay en éste último un patentizar *algo en tanto algo*.

Por el contrario, la marcha del buscar filosófico, que hemos llamado antes el *avenimiento*, no tiene la estructura de la enunciación, ni consiste en predicar un bosquejo de algunas cosas. *En efecto, no sólo los fenómenos sobre los cuales recae el buscar son determinados por el bosquejo, sino a la inversa, también el bosquejo mismo es determinado por los fenómenos. Y una vez que la figura conceptual ha surgido de esa última determinación, ella determina de nuevo a los fenómenos, dándoles la unidad de un “mundo”*. Mientras que en la enunciación óptica se trata de una determinación simple o unilateral del sujeto por el predicado, tiene lugar aquí una determinación *doble o recíproca* entre el bosquejo o la figura y lo dado previamente (fenómenos y figuras de la tradición). En lugar de una subordinación entre sujeto y predicado o entre el subyacente y sus accidentes, se trata aquí de *una referencia recíproca entre momentos no subordinados que se determinan uno al otro*. “Determinar” quiere decir aquí que uno hace que el otro adquiera un carácter (lo-que) que no tenía y que modifica así lo que él es.¹⁵

Al mismo tiempo es conveniente precisar aún más esa intelección en contraste con lo que Hegel llama la *proposición especulativa*. En el Prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*¹⁶ distingue Hegel entre la proposición empírica, que tiene la estructura antes señalada de una diferencia e identidad entre un sujeto singular (o universal) y un predicado (más universal), y la proposición especulativa, propiamente filosófica (ibíd. pág. 51 ss.). Un ejemplo de ésta es el juicio: “Dios es el Ser”. En este caso el predicado no es algo diverso del sujeto, sino la esencia misma de éste. El pensar que pasa del uno al otro, distinguiéndolos entre sí, se ve llevado a pensar una unidad en la cual ambos se identifican. Ese movimiento dialéctico del pensar es lo especulativo de tal juicio (ibíd. pág. 53).

A diferencia de ese movimiento dialéctico, los momentos, realmente *diversos*, de la invención filosófica se refieren uno al otro y se determinan recíprocamente, y en ese sentido se sintetizan. Pero esa síntesis no es la desaparición de los bosquejos y los datos en una unidad, sino ellos permanecen diversos entre sí y se sintetizan en la figura como un *tercero* diverso de ellos. Esto hace posible que un bosquejo y esos datos puedan

¹⁵ Podría pensarse que el bosquejo determina como una “forma” a los datos de nuestra experiencia, que desempeñarían en ese caso el papel de una “materia”. Pero ello no es así, porque ambos son parcialmente indeterminados y se determinan más bien uno al otro.

¹⁶ Nos referimos a la edición del Meiner Verlag, Hamburg 1952.

referirse repetidamente unos a otros, produciendo así múltiples figuras de un mismo bosquejo y posibilitando así una historia de la dispersión de múltiples figuras en la unidad de ese bosquejo.

Llegados a este punto podemos preguntar *en qué consiste la verdad de la figura filosófica*, si es que ésta es verdadera. Ella es primeramente verdadera en la medida en que ella sea una posibilidad que se muestra al pensamiento como tal, en el mismo sentido en que hablábamos de la verdad del bosquejo. Pero preguntamos ahora si, aparte de ser una posibilidad semejante, la figura es un “*conocimiento*” del mundo, esto es, acerca de los fenómenos dados directamente o indirectamente, que han sido tomados en cuenta por su invención, y a los que la figura determina de rebote, dándoles la unidad de un mundo. Obviamente, la verdad de la figura no puede consistir en el *descubrimiento* de algo oculto en esos fenómenos, pues la invención toma ciertamente en cuenta a estos, pero no extrae de ellos la figura como algo preexistente en los mismos. La verdad de la figura tampoco puede consistir en la *concordancia* de ella con ese mundo como si fueran dos magnitudes semejantes una a la otra, pues ellos son realmente diversos. Tampoco se trata de una *concordancia invertida*, del mundo con una figura inventada por el filosofar, pues ellos no sólo permanecen diversos, sino que el pensar filosofante es finito y no tiene poder para dictarle leyes a los entes en sí mismos.¹⁷

La marcha de la invención es lo que llamábamos el *avenimiento* entre el bosquejo o la figura y los fenómenos dados. La invención de un concepto o de un enunciado filosófico no consiste en un decreto arbitrario de nuestra mente, sino, como hemos señalado, en una confrontación entre el bosquejo y lo dado, un exigir y resistir, un modificarse y ceder recíprocos, esto es: un *avenimiento*, del cual surgen la figura que el “mundo” dado requiere y el mundo que puede ser explicado a partir de ella. La figura que resulta de tal proceso contiene en sí misma ese *avenimiento*, pero como coagulado. Éste no hace semejantes a la figura y a los fenómenos constituidos en mundo, pero hace posible que la figura y el mundo *se ensamblen uno en el otro en cuanto desemejantes*.

Una figura o un enunciado filosófico no son verdaderos del mismo modo en que el juicio “el lápiz es azul” es verdadero, porque concuerda con un estado de cosas en el mundo. Ellos mientan, en cambio, condiciones o fundamentos, *a los cuales no corresponde propiamente nada dentro del mundo*, sea que el filósofo piense a través de ellos algo transmundano (por ejemplo el Theos de Aristóteles) o algo ciertamente mundano (como el trabajo sensible humano en Marx), pero que son *condiciones* que determinan al mundo en total. Es gracias a esto, es decir, *a que el concepto o enunciado filosófico aporta directa o indirectamente algún tipo de fundamento a los entes en total, que ellos pueden ser verdaderos respecto del mundo, aunque no signifiquen propiamente*

¹⁷ Cfr. un ejemplo de esa adecuación inversa, pero entre el mundo y las ideas de Dios, en Tomás de Aquino, *De veritate*, Q 1, Art. 2 y 4. La verdad trascendental de las categorías según Kant es ese tipo de adecuación entre los objetos empíricos y las formas a priori de la razón finita, cfr. CRP, A 146, 157, 221-22.

nada intramundano. La verdad de los filosofemas consiste en ese ensamble o encaje entre la figura y el mundo que ella hace posible en algún sentido.

En efecto, si bien la figura es al menos un pensamiento que hace *comprensibles* a las cosas en un todo, no se agota generalmente en ello, pues puede mentar un fundamento de la existencia y la esencia de las cosas. Si bien las figuras son conceptos filosóficos, lo pensado en ellas puede ser para el filósofo un ente existente, e incluso un ente que tiene que existir, pues de lo contrario el mundo no existiría (por ejemplo, el Dios de la filosofía cristiana). Por otra parte, el filósofo puede reducir el omniconcerniente a las individualidades mundanas (por ejemplo el nominalismo) o a la inversa (por ejemplo el monismo), o diferenciar ciertamente ambos, pero dirigir primeramente su atención hacia el mundo y buscar luego su fundamento, o destacar en esa dualidad más bien al omniconcerniente (por ejemplo el Heidegger tardío). También es posible concebir al omniconcerniente como algo en sí (por ejemplo el *eon* de Parménides), a partir del cual se determina negativamente al mundo, etc.

8.

En el proceso de la invención filosófica tiene lugar, como acabamos de ver, una doble determinación. El bosquejo, esto es, las exigencias que él hace directa o indirectamente a lo dado, son parcialmente aceptadas y/o rechazadas por éste, gracias a lo cual del bosquejo surge la figura. Por otra parte, ese proceso implica correlativamente que lo dado sea determinado por el bosquejo y la figura resultante. La multiplicidad de las cosas y acontecimientos es unificada en el *todo* de un *mundo* que se aviene con la o las figuras en cuestión. ¿Qué consecuencias tiene ello para lo que solemos llamar “mundo”? ¿Es éste, como creemos generalmente, un todo que existe en sí mismo como una cosa dada a nuestra percepción? ¿O es él sólo una “idea” de nuestro pensamiento filosófico, científico etc., es decir, algo que sólo existe “en la mente”? Y si ese “mundo” no fuese nada de esto, en qué relación se encontrarían las teorías filosóficas entre sí? ¿Son todas ellas verdaderas (relativismo), o solamente una de ellas (absolutismo), o ninguna de ellas (escepticismo)?

En nuestra vida prefilosófica creemos ciertamente que “el mundo” es algo así como una reunión de todas las cosas, así pues, en el fondo una cosa tan real como las que percibimos. ¿Pero tenemos una *percepción* de esa supuesta cosa? Carecemos de una intuición, como la que se atribuye a Dios, que abarcara en un solo acto de visión todo lo que es, lo que fue y lo que será. Poseemos, sin embargo, “experiencias” de totalidades. Ante una multitud de cosas podemos decir: “*todas* ellas son ...”, *cuando hablamos de ellas abarcándolas sin dejar ninguna afuera*. El todo correlativo es algo *uno*, sea él un *compuesto* de partes discretas, o algo *simple* en sí mismo, por ejemplo un *continuo*. El todo de que hablamos en cada caso puede ser *absoluto*, cuando está *completo en sí mismo*; en cambio, un conjunto de cosas que seleccionamos entre muchas, y abarcamos como

una, es un todo *para* nosotros, *relativo* a nuestro pensamiento. Nuestras “experiencias” de totalidades pueden ser, además, de dos tipos, según que el todo se nos muestre *de manera inmediata o no*. Captamos por ejemplo *toda* una habitación de manera inmediata. Por otra parte, ese espacio se caracteriza por su posición con respecto a otros espacios, por ejemplo respecto de aquellos que le rodean. Estos a su vez son lo que ellos son por estar englobados por otros espacios y así sucesivamente. A través del recorrido de esos espacios nos damos cuenta de que *cualquier* espacio que percibimos es sólo en tanto parte de otros espacios, y que por esta razón *todos* ellos (y los que nunca hemos percibido ni podemos percibir) están conectados entre sí en *un solo* espacio (cfr. por ejemplo Kant, *Dissertatio* §§ 14, 2 y 15, B y CRPA 25). Esa “experiencia” del espacio *en total* implica un *salto* más allá de todo lo que nosotros experimentamos de manera inmediata. Al considerar esas “experiencias” de *totalidad* es necesario, además, no confundirlas con la experiencia de la *infinitud* de un todo, que consiste en el progreso ilimitado de nuestro intuir a través de sus partes (cfr. Kant CRPA 25).

H. ha señalado que el sentimiento (el encontrarse) hace patente un todo de entes que nos afecta en cada caso de una u otra manera (cfr. SyT § 29). Al igual que nuestra percepción de un espacio, el sentir *no* abarca todos los entes del universo, sino *sólo* todos los que fácticamente se muestran en cada caso al sentir. El sentir, así como el usar, hacen patente cada vez entes *como un todo* (cfr. GA 27, por ejemplo pp. 76-77) y nos comportamos respecto de ellos como *integrantes de un todo*. A diferencia de esto H. designa como “ente en total” al *mundo* en el sentido del *horizonte* de la trascendencia (ibíd. pp. 306-7). Al trascender los entes hacia el ser, los trascendemos *todos* de antemano y en ese sentido los abarcamos en un todo, sin necesidad de recorrerlos y sumarlos uno tras otro (cfr. también GA 29/30, pp. 411-12 y 503-06). O dicho con nuestras palabras: comprendemos *bosquejos* omni-concernientes *distributivos* como “cosa” o “ente” etc., que abarcan de antemano *cada uno* de los entes, y por ello poseemos correlativamente *bosquejos colectivos* como “mundo” o “universo” etc., que abarcan a los entes *en un todo*. ¿Quiere decir esto que el mundo es un mero preconcepto de nuestra comprensión?

La conciencia está fuera de sí ante los entes en sí mismos. En correspondencia con ello, esos entes se nos muestran en los límites fácticos y bajo las condiciones de nuestra conciencia. Una de esas limitaciones consiste en que ellos no se nos muestran todos, ni simultáneamente ni en sucesión, sino sólo parcialmente y por cierto en patencias parciales diversas en cuanto a su orientación hacia o desde un punto central, y en cuanto a su alcance y determinación cualitativa. Esas patencias parciales son las *perspectivas*. La patencia no es un escenario fijo, en el que se exhibiera siempre la misma pieza, sino es un movimiento histórico, en el cual el hombre con su *perspicacia* da origen a esas perspectivas, al inventar figuras y constelaciones de las mismas. “Perspicacia” significa, según su origen latino (*per-spicere*), un ver o mirar *agudo* (acumen), es decir, que va hasta el fondo y capta claramente el punto central de un asunto, desde el cual éste se muestra

como un todo ordenado. Hoy en día designamos también ese fenómeno con la palabra “enfoque”, que designa originalmente tanto a la proyección de un rayo de luz hacia un punto focal, como la zona iluminada (perspectiva) que se abre entonces a partir de él. Las diversas perspectivas no se fundan en que las cosas en sí mismas tienen múltiples “lados”, incluso contradictorios entre sí, sino en los diversos enfoques del hombre.

De acuerdo con esto, nuestros *bosquejos* son, en un sentido, modos como los entes mismos nos están patentes y, en otro sentido, modos limitados de patencia, peculiares a nuestra conciencia. Nuestras *figuras* participan también de esa doble naturaleza, pero además son patencias históricamente localizadas, y por ello hacen posibles *perspectivas*, esto es, patencias históricas parciales y diversas de los entes mismos, por ejemplo el *cosmos* atomista de Leucipo y Demócrito, el *mundus* de la teología cristiana o el *Welt* de Kant. Al pensar tales figuras no abarcamos directamente todos los entes, pero ellas fundan en cada caso la patencia de *un todo*, que abarca primero lo que el hombre experimenta directamente, *pero que va siempre más allá de éste*, pues él abarca lo que sabemos del pasado y lo que anticipamos del futuro, así pues, *un todo que está abierto a lo que dentro de ese mundo es posible*. A pesar de que cada perspectiva semejante es *determinada*, es decir, está *limitada* y *cerrada* de acuerdo con la o las figuras que son su base, ella está a la vez *abierta a todo* lo que *pueda* venir a mostrarse en ella y *en su abertura consiste su alcance universal*. Este es el modo como el pensar finito puede “abarcarse todo”.

Pero las figuras y los correspondientes mundos son diversos unos de otros. Lo que vale como “verdadero” en uno de ellos (“a es b”) puede ser “falso” en otros, donde su contradictorio vale como verdadero (“a no es b”). ¿No es esto una violación de los principios lógicos fundamentales? Para dilucidar esta cuestión es necesario traer a la luz algunos de los presupuestos ontológicos de esos principios. El principio lógico de contradicción prohíbe atribuir y negar *a la vez y en el mismo sentido* un predicado de un sujeto. Ello implica que *los entes*, mentados por los sujetos o los predicados de las enunciaciones, *son de algún modo en el tiempo, sea en un presente (temporal o pensado como atemporal) o en presentes sucesivos*. El principio lógico de identidad implica, correlativamente, *que tales cosas y sus predicados son además idénticos a sí mismos en cada presente, pero que pueden permanecer idénticos o cambiar en el curso del tiempo*. De acuerdo con esto un ente semejante *puede ser A y no-A en tiempos sucesivos, y él puede, además, ser ambas cosas simultáneamente, siempre que “A” tenga en cada caso un significado diverso*.

En tales principios lógico-ontológicos está implicado que esos entes son “*en sí mismos*” en algún sentido, pues si ellos dependieran, aunque sea parcialmente, de nuestro pensar, *podrían ser relativos a cada pensante* y sería posible que las enunciaciones de

los hombres no versaran sobre los mismos entes.¹⁸ Finalmente, cuando los entes a los cuales se refieren nuestras enunciaciones se muestran como “*en sí*”, existe la tendencia a concebir la *verdad* de éstas como su *concordancia* con ellos. Todo esto nos indica que los principios lógicos fundamentales *se fundan en la concepción del ente como cosa*, que ha tenido vigencia tanto en el realismo como en el idealismo de la tradición.

Esa ontología de la cosa está implícitamente a la base de las tres posiciones que la filosofía toma frecuentemente frente a la multiplicidad y contraposición de sus teorías. Si hay cosas u objetos idénticos en sí mismos y para todos los hombres, como cree el dogmatismo, sólo una única enunciación sobre ellos puede ser verdadera en cada caso, mientras que su negación tiene que ser falsa. Por el contrario, si se niega, con el relativismo, que existan cosas en sí idénticas para todos los hombres, entonces nuestras diversas enunciaciones no pueden contradecirse y todas pueden ser verdaderas. Y si, como cree el escéptico, no podemos conocer las cosas idénticas en sí mismas, sea directamente o a través de razonamientos, entonces no tenemos ninguna certeza acerca de la verdad de nuestras enunciaciones.

Gracias a estas aclaraciones podemos responder *negativamente* a la pregunta anterior, de si nuestra concepción acerca de las figuras y las perspectivas no implicaba una violación de los principios lógicos fundamentales, *pues esas figuras no conciernen a entes-cosas*. De acuerdo con lo que llamábamos el fenómeno fundamental, los entes en sí mismos se muestran en el marco y en las limitaciones de nuestra conciencia así como en las perspectivas que ésta concibe. Ese fenómeno unitario hace posible *dos aproximaciones* a los entes, *sea a las cosas individuales y sus propiedades dadas en nuestra experiencia, sea a los entes que no se nos muestran directamente, sino por intermedio de operaciones de la conciencia y complicados modos de acceso*. En efecto, la *autoestancia* de las cosas se muestra *más* a nuestro *hacer y decir respecto de entes individuales y sus propiedades dadas en nuestra experiencia perceptiva*. La verdad como concordancia es un *fenómeno límite*, peculiar a esa zona de patencia. Por el contrario, *donde el ente no se nos muestra directamente, sino mediado por nuestras condiciones y a través de complicados modos de acceso, su ser en sí parece estar absorbido por nuestra patencia*. En esa zona se hace necesario *re-construir el objeto mismo* y ello puede ocurrir en *múltiples interpretaciones divergentes entre sí*. A este segundo caso pertenecen las *figuras* filosóficas, así como el *mundo* y los *entes intramundanos*, en tanto los pensamos a través de esas figuras.

¿Pero si ello es así, no son el mundo, sus entes y las figuras correspondientes meras “ideas” o “representaciones” de nuestro intelecto? ¿No nos precipitamos con esto en un nuevo relativismo? Nuestra respuesta es negativa. *Ese mundo y sus entes constitutivos no son ni meras cosas en sí mismas, ni meras representaciones del pensamiento, porque*

¹⁸ Cfr. Husserl, *Inv. Lóg. Prolegómenos* § 36, el cual infiere de la vigencia del principio de contradicción la imposibilidad del relativismo.

*ellos son un **avvenimento** entre ambos extremos: los entes mismos patentes en el marco de nuestra conciencia y sus perspectivas históricas.*

Como consecuencia de ello, en esas perspectivas *se conserva la diferencia entre verdad y falsedad*, siempre que esas perspectivas sean pensadas en el sentido que hemos propuesto. Como en ellas se muestran directa o indirectamente las “cosas” mismas, es posible, en primer lugar, distinguir dentro de una misma perspectiva cuál enunciado las interpreta mejor, es decir, es un mejor *avvenimento* entre figuras y datos. Sobre esa misma base es posible, en segundo lugar, comparar diversas perspectivas y detectar en cuál de ellas vienen mejor a la luz los fenómenos dados; examinar la verdad de las figuras mismas y de sus correspondientes perspectivas, y de acuerdo con ello corregirlas o incluso abolirlas.¹⁹

En tercer lugar, esta manera de ver no pasa por alto las oposiciones y acuerdos que puedan haber entre enunciaciones de diversas perspectivas o entre éstas mismas. Es imposible negar el desacuerdo que existe, por ejemplo, entre la afirmación de que el mundo es eterno, y la tesis de que no lo es. Si se considera ambas enunciaciones abstractamente, sin tomar en cuenta las perspectivas filosóficas a las cuales ellas pertenecen (por ejemplo, a la filosofía de Aristóteles y a la teología cristiana, respectivamente), se tiende, en base de los presupuestos tradicionales antes examinados, a considerarlas como contradictorias. Pero ellas no son *materialmente contradictorias*, de suerte que de la falsedad de la una pudiera inferirse la verdad de la otra, pues ello exigiría que el mundo existiera como algo idéntico y por entero independiente de nuestras interpretaciones. Las doctrinas mencionadas buscan ciertamente interpretar lo mismo, pero sus construcciones son *antagónicas*. En caso contrario, hablamos de construcciones *análogas*.

¿No significa esto la desaparición de la verdad en un relativismo de las interpretaciones? Por el contrario, la verdad como *avvenimento* entre los fenómenos dados, las interpretaciones previas y los bosquejos, todos ellos pertenecientes a una patencia común a los pensadores, hace posible un tipo especial de arraigo en las cosas (Sachlichkeit) así como la referencia de las interpretaciones y de sus figuras entre sí. Estas pueden ser entonces *análogas* o *antagónicas*; entre ellas puede haber equivalencia y traducción de unas a las otras. Y lo que es más importante, a diferencia del relativismo, que considera todas las opiniones como *igualmente* verdaderas, el *avvenimento* implica que ellas puedan ser *mejores o peores* convergencias de los elementos mencionados. La verdad no se evapora en una mera pluralidad, sino queda conservada gracias a la unidad implicada en esa diferencia. La oposición entre *verdad y falsedad* no desaparece, sino se

¹⁹ Sin embargo, no podemos pasar por alto el caso límite, en que la invención filosófica es tan desenfrenada que es capaz de devorar y violentar todos los fenómenos. Ello tiende a ocurrir cuando la invención parte de la tesis de que, en última instancia, no hay nada dado a un pensar absoluto, pues éste lo produce todo soberanamente a partir de sí mismo. Una variante de esto puede ser algún tipo de fe filosófica, en la cual el pensador cree que todo lo que él piensa es verdadero, porque su pensar es portavoz del origen último de todo.

modifica en el sentido de esa mejor o peor convergencia. Y si cada interpretación ha de ser lógicamente posible, es necesario que ella cumpla en su interior con los principios del pensamiento o al menos con algunos de ellos. En ese sentido, la concepción que proponemos aquí es análoga de la que se suele admitir hoy en día respecto de los sistemas formales, donde la “corrección” o incorrección” es inmanente a cada uno de ellos, pero no vale para las relaciones entre diversos sistemas. Pero como las interpretaciones filosóficas pueden ser además verdaderas materialmente en el sentido del avenimiento, ellas pueden ser también antagónicas o análogas entre sí.

No existe el mundo como una “cosa”, sobre la cual se emiten opiniones, pero sí existe él como una infinita multiplicidad de fenómenos, *que no admiten todo tipo de interpretaciones*. El mundo interpretable sigue siendo una suerte de *patrón de medida*, que admite ciertamente muchas interpretaciones, pero que rechaza otras, y que entre las primeras establece cuáles de ellas *encajan mejor o peor* en él. La dispersión del filosofar en múltiples interpretaciones contrapuestas no significa el reino de la pura arbitrariedad de opiniones *irracionales*, esto es, *sin fundamento* en “las cosas mismas”. No todas las “opiniones” filosóficas son igualmente verdaderas en el sentido que hemos establecido, *sino unas son más verdaderas que otras. Todas las filosofías pueden tener algo de verdad, pero no en igual medida.*

Esas consecuencias valen también para el *perspectivismo*. En realidad, las perspectivas en filosofía son los proyectos como conjuntos unitarios de figuras. No todas las perspectivas son igualmente verdaderas en el sentido aquí sostenido, pues ellas tienen su razón y fundamento en el mundo pluri-interpretable. El filosofar *se dispersa* ciertamente en múltiples perspectivas contrapuestas, pero esa dispersión está *limitada* en varios sentidos, entre ellos por la *unidad* de ese mundo interpretable, común a todos los pensadores. No reina aquí la pura dispersión, sino *la dispersión dentro de la unidad.*

Como el escepticismo parte del relativismo y presupone con él la diversidad y contraposición de las opiniones humanas, también él es golpeado por la teoría de la verdad que sostenemos. No hay puras opiniones diversas y sin acuerdo alguno, sino hay un mundo común que permite el desacuerdo, el cual, en consecuencia, es *relativo y limitado*: dispersión y desacuerdo *al interior de la unidad y el acuerdo de base*. Por otra parte, para poder iniciar su camino el escepticismo tiene que admitir *la certeza de tener “apariciones” de esas opiniones contrapuestas*, es decir, de esa dispersión. Él escéptico admite al menos “apariciones”, es decir, fenómenos subjetivos. Por lo tanto, él admite implícitamente una esfera de certeza inmediata, que niega sin embargo en su teoría. Para poder argumentar y hablar, él tiene que admitir *que en esa esfera se muestra este mundo que percibimos, común a los hombres*, aunque él afirme no tener certeza de ello. *La incertidumbre tiene también sus condiciones de posibilidad.* Pero la

teoría de la verdad que hemos esbozado no es suficiente para refutar al escepticismo, el cual tiene que ser objeto de una crítica inmanente de sus bases.²⁰

9.

Pero ¿qué significa que una interpretación filosófica puede ser *más o menos verdadera* que otra? En primer lugar, sólo podemos hablar de “más o menos” en aquellas regiones fenoménicas en las que son posibles diferencias cuantitativas, sea entre magnitudes discretas o entre magnitudes continuas. Ello ocurre justamente en la convergencia entre las figuras filosóficas y el mundo dado, *en cuanto que ella admite múltiples grados*. Sin embargo, como la verdad y la falsedad no son fenómenos que puedan ser medidos y pesados, esa manera de hablar podría ser una mera metáfora, vacua y sin significado, *a menos que existan reglas que permitan apreciar el grado en que una interpretación es más o menos verdadera que la otra*. Esas “reglas” o “criterios” existen y han existido siempre, al menos implícitamente, y hacemos uso de ellos cada vez que comparamos una filosofía con otra y apreciamos en qué medida una u otra dota de sentido al mundo que nos está dado de antemano. Esos criterios pueden ser nombrados explícitamente y en prueba de esto mencionamos a continuación, a título de ejemplos, *algunos caracteres del filosofar respecto de los cuales puede haber más o menos verdad*.

La verdad admite un más y un menos y tiene grados, porque ella es precisamente el avenimiento entre la patencia (con sus condiciones, bosquejos y figuras) y los fenómenos dados, y ese movimiento oscila entre el avenimiento y la desavenencia. Esta última no es la ausencia total de avenimiento, sino una *privación* del mismo, la conveniencia defectuosa, la resistencia contra ella e incluso la indiferencia frente a ella. La verdad no es sólo el avenimiento logrado, en cuanto extremo positivo, pues ella se extiende a través de muchos grados intermedios hasta el otro extremo, en los cuales se revela que verdad y no-verdad son, en ese sentido, *un fenómeno unitario*. ¿Cuáles son los caracteres de la verdad respecto de los cuales puede haber un más y un menos?

a) La filosofía piensa al todo a través de los omniconcernientes. Por ello el filósofo puede tratar, por ejemplo, de abarcar el todo y considerar su estructura omniconcerniente en una teoría expresa, o se restringe a regiones o provincias del mismo, sin conciencia de su estructura (cfr. arriba II, donde hemos señalado una secuencia de tales posibilidades.)

²⁰ La actitud del filósofo respecto de la verdad de su filosofía y la de las otras filosofías no es necesariamente una de las cuatro posiciones nombradas. Un mismo filósofo puede adoptar varias de esas posiciones o incluso todas a la vez. Así por ejemplo, Kant cree haber alcanzado la filosofía definitiva, pero adopta a la vez una posición escéptica respecto de la posibilidad de conocer filosóficamente las cosas en sí mismas. Hegel, por su parte, cree estar en posición de una filosofía absolutamente verdadera; pero admite en ella a la vez que todos los pensadores están más o menos en la verdad, a saber, en relación a la etapa de la historia del Espíritu en que cada uno se encuentra; finalmente, esa teoría implica que, a pesar de ello, ninguno de esos otros pensadores conoce la verdad absoluta.

b) Incluso cuando el filosofar se concentra en territorios fenoménicos limitados, puede tomar en cuenta los datos importantes o puede pasarlos por alto o no comprender su importancia.

c) La visión del pensador puede ser cercana o lejana, según que se atenga a los fenómenos, atendiendo a sus peculiaridades, o que vea solo ciertos rasgos, al divisar aquellos desde lejos en una mirada global. El filósofo puede contentarse con registrar sólo lo accesible en un primer plano, o puede buscar sus fundamentos soterrados a menor o mayor profundidad.

d) La profundidad del filosofar se manifiesta también en el descubrimiento de los problemas y dificultades, en darse cuenta de los encubrimientos y en aportar las posibles soluciones. Pero hay diversos grados de profundidad, respectivamente, de superficialidad.

e) Una filosofía puede hacer expreso el contenido de los bosquejos omniconcernientes, puede articularlo en preguntas expresas o no darse cuenta de ellos, o puede adoptar alguna posición entre ambos extremos.

f) El bosquejo es un lo-que, un modo posible de unidad de una multiplicidad, incompleto, pero susceptible de ser completado a partir de los fenómenos accesibles, en una figura que determina de rebote a estos últimos, fundándolos y unificándolos. Pero ese intento puede fracasar. No todo lo que nos está dado puede fundirse con el bosquejo en una figura. No toda figura es adecuada para la configuración y unificación de lo dado. La figura puede ser malograda de una u otra manera o de ambas. Entre un avenimiento ideal del bosquejo o la figura y los fenómenos dados, por un lado, y el avenimiento malogrado, por el otro, hay una serie de posibles grados intermedios.

g) El filosofar puede ver claramente su tarea y sus caminos o no tener claridad sobre ellos. Puede conocer la situación histórica de la patencia, en la cual se encuentra siempre y de la cual parte, puede saber acerca del estado de los problemas disputados. Pero el filosofar puede también no darse cuenta de ello, puede estar esclavizado por una tradición, atrapado en su repertorio de términos vacíos, perdido en la niebla de la vida cotidiana y en el marasmo de las interpretaciones. Entre uno y el otro extremo se extiende un territorio de múltiples posibilidades intermedias.

h) Juzgamos también las filosofías en vista de las perfecciones o imperfecciones de su exposición literaria y de su corrección lógica. A las primeras pertenecen la claridad, unidad, orden y conexión de lo expuesto, así como sus contrarios. Alabamos o criticamos a un pensador según observe o no el principio de contradicción o las formas válidas del raciocinio, etc.

10.

En los modelos históricos que pueden mencionarse, la *esencia* en sentido amplio (sea la idea platónica, la idea divina o la forma a priori de la subjetividad) impera con necesidad sobre el mundo que ella posibilite. Una figura filosófica, por el contrario, prescribe sólo una *posibilidad* de estructurar el mundo en nuestra interpretación, esto es, *una posibilidad entre otras*. El mundo, es decir, el todo de entes que se nos muestra en cada momento de nuestra historia, opaco y contradictorio en cuanto a sus determinaciones omniconcernientes, puede ser interpretado de muchas maneras. Por ello, cuando un gran pensador erige un proyecto que da sentido a ese mundo en toda su riqueza y complicación, lo que se nos muestra no se somete totalmente a ese proyecto, sino *sigue siendo capaz de ser interpretado de otras maneras*. Esa resistencia y rebelión de lo dado a dejarse interpretar de manera total y definitiva se acrecienta, cuando el advenimiento de nuevas experiencias y fenómenos, antes desconocidos, ponen en cuestión las figuras y proyectos anteriores.

Esta es una de las razones por las cuales decimos que el filosofar hace patente en sus figuras lo que el mundo *puede* ser. Mientras que la enunciación sobre fenómenos singulares puede hacer patente lo que estos *son ya*, el filosofar construye en cada caso una interpretación que no puede ser la única y por tanto la verdadera, sino una interpretación *posible* de lo que el mundo *puede* ser, porque éste admite en mayor o menor grado muchas otras interpretaciones.

Todo esto arroja alguna luz sobre la marcha del filosofar, sobre la papable *fugacidad* de las filosofías y su enigmática *perduración*, así como sobre la pregunta, frecuentemente planteada, acerca del *progreso* del filosofar. Como la riqueza y complejidad del mundo, que se nos muestra en una experiencia cambiante, supera siempre nuestro esfuerzo por abarcarla y unificarla, *no hay una sola filosofía definitiva ni un progreso en el conocimiento hacia lo que el mundo en total es ya, sino un repetido volver a inventar lo que el mundo puede ser*. La marcha histórica del filosofar es un reiterado volver a empezar, lo cual implica la fugacidad de las filosofías, en cuanto la vigencia explicativa que tiene cada una de ellas al interior de una comunidad cultural se mantiene, cuando más, durante un cierto tiempo y luego caduca, mientras que otras se difunden y tal vez la suplantán. A veces algunas de ellas siguen siendo actuales por razones extrafilosóficas. Sin embargo, resulta al menos curioso para el espectador de la fugacidad de las filosofías que, si bien el pensamiento de Parménides, por ejemplo, es cosa del pasado, ha seguido estando parcialmente vigente en algún sentido para los pensadores siguientes. ¿Cómo puede explicarse su resistencia a la fugacidad, su aparente actualidad? En *primer* lugar, como el mundo en total no nos es nunca completamente dado, no es posible comprobar definitivamente la falsedad de una teoría filosófica, y por ello esta puede encerrar al menos posibilidades para el pensamiento futuro. *Además*, la filosofía es, al igual que el arte o el deporte, una *tradición*, en la cual todo lo nuevo presupone lo

viejo del cual proviene, y recibe de él un puesto en el devenir, así como una tarea, que él puede cumplir o frente a la cual puede fracasar. En este sentido, lo “viejo” perdura en tanto origen, y sigue por ello teniendo poder en cada presente dentro de esa tradición. Si se considera la historia de la filosofía desde este punto de vista, no es difícil darse cuenta de que lo que parece a primera vista un cambio incesante, es la permanencia de atisbos realmente verdaderos, que perduran modificándose superficialmente. Tales son las *figuras-bosquejos*.

En *tercer* lugar, gracias a esa conexión entre lo viejo y lo nuevo, propia de todo lo histórico, *hay y no hay un progreso en la filosofía*. En ella, como en otras tradiciones, hay un progreso en el sentido de que lo viejo hace posible siempre algo nuevo y éste va más allá de aquél, sea ello un avance hacia lo mejor o hacia lo peor. En efecto, no es extraño que las hechas de un presente no cumplan las tareas que su pasado les asignó y lo que es peor, que caigan muy por debajo de lo que fue realizado mucho tiempo atrás, lo cual ocurre constantemente en la filosofía. Por otra parte, como decíamos, no hay progreso del filosofar hacia *el conocimiento completo* del ente en total como una supuesta cosa ya dada, justamente porque éste nos es accesible en toda su riqueza y complejidad sólo en una experiencia que se despliega históricamente. Si hay progreso en el filosofar, sólo lo hay respecto de nuestro conocimiento de sus *posibilidades*, de sus tipos y procedimientos, de sus bosquejos y conexiones.

A partir de la verdad filosófica así determinada podemos precisar un tanto nuestra idea de *invención*. El filosofar, cuando no es mera reiteración y mantenimiento de una tradición, inventa sus figuras y proyectos. Invención significa aquí, ciertamente, traer a la luz algo nuevo. Lo relevante de esa novedad no consiste en la vanidad del sujeto individual, que busca ser “original” ante todo y ser “el primero” que ha visto algo antes que los demás. Aquí se trata sobre todo de la novedad de la figura posible frente a lo manido y asendereado que el mundo nos muestra ya en cada momento del tiempo. Sin embargo, como decíamos, no se trata de urdir la idea de algo que no ha existido aún, sino de avistar una posibilidad tomando en cuenta lo que el mundo nos muestra, lo que otras teorías nos dicen o dejan de decirnos sobre él, lo que nos dice calladamente la precomprensión en la que hemos crecido. Según esto, inventar es tomar en cuenta lo que ya es, sondearlo en vistas de descubrir en qué dirección y hasta dónde es interpretable, es decir, es capaz de ser dotado de sentido y, sobre esa base, ir construyendo la figura posible, requerida por lo ya dado. Construir es aquí una *síntesis* que puede recoger fenómenos ya dados en el mundo, fragmentos de figuras tradicionales, acoger todo eso y a la vez luchar contra él, a fin de lograr una figura o una constelación de figuras. *La invención abarca, según esto, un tomar en cuenta lo pre-dado y un construir la figura posible para él.*

11.

A fin de facilitar al lector la comprensión de nuestra idea de la verdad filosófica en el marco de la teoría de la verdad en general, tratamos de abarcar en una visión retrospectiva las consideraciones precedentes.

1. Nuestra conciencia o patencia fue caracterizada como una ad-presencia de algo (real o ficticio), a través de una presentación oculta, para un ente viviente individual, el cual está allí también ad-presente para sí mismo. A fin de no complicar demasiado nuestro análisis hemos dejado de lado la adpresencia de “ficciones”, restringiéndonos a la de los entes “reales” en sentido amplio (cfr. arriba III, 2.), es decir, la de todo aquello de lo cual tenemos conciencia como algo *que es*, y por cierto que *subsiste independientemente de* la adpresencia y es así *diverso* de ella. A consecuencia de esto, tal ente no estaría adpresente, si él *no se mostrara como lo que él mismo es*, lo cual quiere decir que esa patencia implica la *verdad* y por ello también la no-verdad en el sentido de su posible privación. Lo “real” en el sentido restringido de un cuerpo espacio-temporal es un caso particular de tal ente.

2. Esa adpresencia en cuanto verdad se ramifica en múltiples modos. Ella es, en *primer* lugar, A) un *indiferenciado mostrarse* (respectivamente, un *simple* “mirar” o intuir, *Zuschauen*) una cosa *en tanto ella misma*. La inmediatez y simplicidad de ese intuir se funda en que la presentación permanece oculta. B) La adpresencia se modifica, en *segundo* lugar, en una patencia *diferenciada*: *el pensamiento expresado en su referencia a la cosa pensada*. Con esto surge la posibilidad de la verdad como *concordancia* entre el pensamiento, más precisamente: la enunciación y la cosa. La concordancia se realiza expresamente en la *comprobación*, donde la cosa que se anuncia en el enunciado se muestra *tal como* la cosa accesible en la intuición. Por otra parte, las meras intuiciones pueden ser comparadas unas con otras y estar de acuerdo o en desacuerdo entre sí, una operación que va más allá de la mera intuición y se expresa en enunciaciones.

3. La idea de la concordancia o adecuación implica que *el pensamiento tiene que ajustarse a la cosa y no a la inversa*. En consecuencia, para que la concordancia sea posible es necesario que *la cosa sea independiente del pensar; exista de algún modo por sí misma y que ella esté patente previamente para aquél*. Por ello esa patencia previa no puede ser ejecutada por otro enunciar, sino por una patencia diversa de éste. De aquí se infiere que *la concordancia no puede ser la verdad en general, sino sólo un modo de ésta*. ¿Cómo puede ocurrir ese otro tipo de patencia?

Lo que puede llegar a estar patente puede ser de tres tipos. A) Algo, por ejemplo una cosa real, *puede estar primero encubierto y luego ser patentizado a través de un descubrir*. B) *Algo puede estar ya siempre patente, pero sólo en bosquejos*, como ocurre con las significaciones. Su adpresencia es lo que hemos llamado *la transparencia*. Por

esto, cuando hacemos expreso un bosquejo no se trata de que lo descubramos en sentido estricto, sino de que *nos volvemos hacia él y nos apropiamos de algo que ya era nuestro*. Su transparencia es una relativa no-verdad, respectivamente, una verdad relativa. C) *Lo que no existe previamente* no puede ser descubierto, pero podemos patentizarlo a través de la *invención*.

4. El *descubrir* se enfrenta al encubrimiento u ocultamiento. Estos no son algo que ocurriera a las cosas o que éstas produjeran por sí solas. Un ser viviente, por ejemplo, puede esconderse a sí mismo de otro viviente, pero ello depende a la vez de la incapacidad o limitación de éste para detectarlo. *El encubrimiento no es una propiedad que tuvieran los entes por sí solos, sin relación con nuestra conciencia y su capacidad de adpresentarlos*. El que los entes *se muestren* (sean *accesibles*) o no, se funda *tanto* en su modo de ser *como* en esa capacidad de la conciencia. Ambos lados son correlativos. Sobre esa correlación se fundan dos tipos de estar oculto algo: su *inaccesibilidad*, la cual puede tener grados, y *el permanecer de hecho desconocido algo ya accesible*. Cuando conocemos a éste último (por ejemplo, una estrella aún no vista, la causa de una enfermedad etc.) podemos hablar de *descubrimiento*, el cual puede tener lugar *casualmente*, cuando nos topamos con algo antes desconocido, o de manera *intencional*, a través de un buscar. El ocultamiento que precede al descubrir es una no-verdad, pero no una falsedad. En cambio, el descubrimiento no es un *ver simple*, sino es ya una interpretación que puede ser falsa, en tanto lo descubierto puede a la vez estar patente como lo que él no es. Lo descubierto cae con ello de nuevo en el encubrimiento, que puede ser a su vez o total, cuando la cosa se vuelve nuevamente desconocida, o parcial, cuando lo descubierto se muestra ciertamente, pero no como lo que él mismo es.

5. Como ya hemos sugerido, el descubrir no es el único modo de patentizar algo para un enunciar posible. Existe también lo no-descubrible: A) lo ya descubierto no es propiamente ya descubrible, a menos que se tenga por descubrir el mantenerse en la reiteración de un descubrimiento anterior. B) Como dijimos, lo ya siempre patente, pero inasible por transparente, no está propiamente oculto, y apropiarnos de él no es lo mismo que descubrirlo. C) Lo que no preexiste no puede ser descubierto, pero puede ser patentizado por un *inventar*.

6. Lo inventado es algo que *antes no existía* y que por ello era también *desconocido*, al menos para algunos seres humanos. Por esto lo inventado es primeramente algo *posible*. Su posibilidad puede ser de tres tipos: a) lo inventado puede ser algo *realizable* (obras, utensilios o acciones humanas), o una *posibilidad irreal, exponible* en obras de ficción y de arte, o una *posible interpretación o conocimiento*. Esto última posibilidad puede ser a su vez (c.1) una interpretación que *conduce a descubrimientos* (por ejemplo una hipótesis que es confirmada en las ciencias empíricas: una *invención descubridora*). Podemos inventar también (c.2) una *interpretación filosófica posible de la totalidad*.

Atribuimos a tal interpretación más o menos verdad, pero sin que ésta sea definitiva. ¿En qué consiste la verdad del filosofar?

7. *Las cosas mismas nos están patentes según las condiciones y en los límites de nuestra patencia.* De acuerdo con esto, *los entes singulares y grupos más o menos grandes de los mismos* nos son dados en intuiciones o son traídos a la patencia por obra del descubrir. En cambio, el ente *en total* no es nunca un dato de nuestra patencia finita. Sólo hacemos patentes partes limitadas de ese todo, en un proceso histórico siempre inacabado y de orientación cambiante. Por ello el ente en total que el filosofar pretende conocer, o regiones del mismo, como objeto de las ciencias, *no son en cuanto totalidades algo que preexista por sí mismo, independientemente de nuestra patencia, sino son, al menos en parte, construcciones de ésta.* Lo mismo ocurre con las *determinaciones omniconcernientes* de esas totalidades. Los “objetos” del filosofar no son, por un lado, ni cosas dadas, con la cual éste pudiera concordar o discordar, ni una cosa que él pudiera descubrir. Por otro lado, ellos no son tampoco ficciones libremente concebidas. Los objetos del filosofar se encuentran entre ambos extremos: el mundo y las figuras omniconcernientes son ciertamente construidos o constituidos por el pensar humano, guiado por sus bosquejos, pero ese pensar está la vez sometido a lo dado en nuestra cambiante “experiencia del mundo” y en diálogo con nuestra tradición. El inventar presupone las ejecutorias de los anteriores modos de la verdad, pero recíprocamente hace posible a ellas en una nueva dirección.

Cuando decimos que reina aquí algo semejante a un “idealismo moderado” no negamos que exista un todo de cosas en sí mismo, pero él no nos es accesible. Sólo tenemos experiencias de parcialidades, de suerte que la totalidad de que habla el filosofar es en cada caso una construcción suya. La meta del filosofar es aquí la invención de las figuras en conceptos y teorías, y con ella la invención del mundo correspondiente, la cual tiene lugar en una confrontación, resistencia y avenimiento recíprocos entre los bosquejos, que anticipan las metas buscadas, y los fenómenos dados, que contienen los medios y vías para alcanzarlas. ¿En qué consiste la verdad de las figuras resultantes, así como de los proyectos y de las teorías que se fundan en ellas? *El bosquejo omniconcerniente y lo dado se avienen uno al otro, no en tanto concuerdan como semejantes entre sí, sino en tanto el uno posibilita al otro como figura o, respectivamente, como mundo, de suerte que estos encajen uno en el otro como diversos (condición y condicionado).* La verdad de las figuras omniconcernientes y de las teorías (proyectos) fundadas en ellas es la *avenencia o encaje* entre bosquejos y datos en esas figuras, el cual está contenido en los conceptos o las enunciaciones filosóficas logradas. Y como en las figuras conceptuales últimas de la filosofía, por ejemplo de Aristóteles o de Kant, está contenido ya tal avenimiento, ella puede pretender ser verdadera, en el sentido de “concordar” con las cosas que experimentamos. Pero esa concordancia es sólo aparente, pues las figuras y las teorías que se fundan en ellas *van siempre más allá de lo dado, en cuanto ellas dan*

a éste su totalidad y sus determinaciones. Para evitar esos malentendidos, conviene insistir en caracterizar la verdad de la invención filosófica, diciendo que las figuras omniconcernientes son verdaderas, si los bosquejos y datos se avienen en ellas unos a otros en vista de la constitución interpretativa del “mundo” y de sus determinaciones.

La expresión “idealismo moderado” llama la atención sobre un aspecto importante de esa idea de la verdad filosófica. Como el filosofar inventa sus figuras conceptuales y al mundo pensado en ellas, *ese todo no es una cosa que exista fuera de la filosofía, sino él es correlato de esa invención misma*. No afirmamos con esto que el “objeto” sea aquí inmanente al pensar. En efecto, *como ese inventar no es un pensar absoluto creador; y el mundo como multiplicidad existe fuera del pensar filosófico, mundo y filosofía no son lo mismo, y por ello esa multiplicidad dada puede desvirtuar y negar a las invenciones del filosofar*. Por esto el filosofar *oscila* constantemente entre la pretensión de que el mundo en total y el pensar filosófico están “bien avenidos” y el desengaño de esa pretensión, cuando ellos recaen en su diversidad.

8. La adpresencia no es un género, que se ramifica en especies, sino un modo de ser que, debido a su finitud frente a los entes, se despliega en múltiples modos. El que esas diversas formas de la verdad sean tales modos, significa que la verdad es en todos ellos primero la adpresencia antes caracterizada. Su unidad no radica únicamente en que todos ellos son modos de lo mismo, sino también en las relaciones de condicionamiento, que reinan entre ellos y que impiden justamente que ellos sean especies de un género. Esas relaciones no consisten en una serie ascendente que va en una sola dirección de lo condicionado hacia lo condicionante, sino ellas son recíprocas. Dejamos al lector atento la tarea de poner de relieve cuáles sean esas relaciones. La finitud de la patencia que hace necesaria la ramificación de la verdad es su finitud frente a la alteridad y autoestancia de la cosa, frente al ocultamiento de ésta y a la imposibilidad de abarcar definitivamente al mundo en total o a sus regiones.

12.

Al final de la 1ª parte hemos esbozado ocho características acerca de la naturaleza de la filosofía. Ellas no declaran ciertamente lo que ésta, según sus metas, ha querido ser, pero dejan entrever lo que ella ha sido *de hecho*. Sin embargo, como esas características han sido descubiertas a partir de la idea de la ciencia moderna, y en contraste con ésta, ellas falsean parcialmente ese factum, pues resultan de medir la filosofía con un patrón que le es ajeno. Tratamos ahora de rescatar lo que hay de verdadero en ese esbozo, al pensar esas ocho características a partir de la filosofía misma, tal como ella ha venido a la luz en las consideraciones anteriores.

Al repensar la idea tradicional del filosofar hemos señalado que éste busca conocer el todo de lo que es a través de determinaciones omniconcernientes. Ya en la antigüedad

se advirtió que la filosofía se diferencia de las “ciencias” particulares, en tanto éstas buscan conocer en cada caso sólo una provincia del todo a través de las determinaciones generales peculiares a ella. Mientras que esos saberes *se restringen* en cada caso a un territorio parcial, el filosofar se mantiene *abierto* a todo lo que es y a sus determinaciones más universales. E incluso cuando el filosofar se ocupa expresamente de una región de entes, por ejemplo de las obras de arte, como ocurre en las disciplinas filosóficas particulares, lo hace a la luz de un proyecto omniconcerniente, implícito o expreso (cfr. arriba I,3).

Esa abertura determina al filosofar en todos sus pasos, desde que parte de bosquejos universalísimos, al forjar sus figuras en diálogo con todo lo dado accesible, hasta cuando interpreta lo dado según esas figuras. Sin embargo, a lo largo de ese trayecto se advierte *una tensión interior entre las metas del filosofar y los medios con los que el hombre cuenta para realizarlas*, una tensión que se ha insinuado muchas veces en las consideraciones precedentes. *El hombre no dispone de vías de acceso inmediatas hacia la totalidad de las cosas y a sus determinaciones omniconcernientes*. Muchos pensadores han sostenido ciertamente que el hombre posee la capacidad de intuir universalidades y por ello también de aprehender la esencia de la totalidad y de sus regiones, pero el factum de lo que la filosofía es y ha sido hasta hoy prueba lo contrario. El hombre tiene acceso inmediato a contornos limitados de entes. En esos sectores se anuncian totalidades y hablamos lenguajes en los que podemos referirnos a determinaciones universales. Pero nuestra patencia de las cosas es siempre parcial, se despliega sucesivamente, unas veces se expande y otras se contrae en el curso de la historia, sea en una dirección o en otra. *Hay aquí una fáctica inadecuación entre la finitud de nuestra patencia inmediata de las cosas y nuestra capacidad de pensar y hablar sobre totalidades más o menos universales*. Esa inadecuación no impide, sin embargo, el conocimiento de lo universal. El factum de la ciencia moderna demuestra que es posible partir de sectores muy restringidos de fenómenos, conocer con mayor o menor seguridad sus generalidades sectoriales, y avanzar poco a poco hacia territorios cada vez más amplios y con caracteres aún más generales.²¹ Pero ese no es el camino del filosofar, porque éste es puesto en

²¹ ¿Pero no podría la filosofía adoptar la estrategia de las ciencias y aproximarse a través de pequeños pasos a su meta omniconcerniente? En primer lugar, al emprender tal camino los científicos no carecen de presupuestos, incluso omniconcernientes, por ejemplo: la naturaleza existe, las cosas naturales son cognoscibles, la percepción es una fuente de conocimiento etc. Pero como sus metas son particulares y el científico confía en controlar a través de la experiencia el influjo de tales presupuestos, estos son casi siempre relativamente inofensivos para su investigación. Por el contrario, como el filósofo busca determinar lo omniconcerniente, sus presupuestos omniconcernientes influyen de una u otra manera en el resultado de su indagación. Por ello tiene que plantearse de antemano la tarea de hacer explícitos todos sus supuestos. No se trata de que él debe carecer de supuestos, lo cual es imposible, sino que debe establecerlos conscientemente, lo cual ocurre a través de la construcción de las figuras, una de cuyas labores preparatorias es la crítica de las teorías precedentes. Por otra parte, como la filosofía tiene por meta el conocimiento de lo omniconcerniente, tiene que conocer la “esencia” del filosofar, en tanto él mismo es un omniconcerniente. Esto exige, en consecuencia, hacerse conscientes sus propios presupuestos. Así pues, si el filosofar eligiera

movimiento por bosquejos universalísimos, expresados de hecho al menos en ciertas lenguas, que le incitan a saltar hacia la totalidad, por encima de los sectores particulares a nosotros patentes. Pero cuando el filosofar retorna hacia estos, para transformar los bosquejos en figuras, tanto los bosquejos mismos como los fenómenos, accesibles directamente o a través de la tradición, le ofrecen innumerables posibilidades, entre las cuales es difícil encontrar el camino correcto. Lo “real” se presenta como una selva, cuya riqueza, mudanza y complejidad desbordan cada intento de abarcarlo todo en una visión definitiva, e invitan más bien a la dispersión en posibilidades diversas. Concepciones que parecen abarcar la totalidad resultan tener un alcance parcial y las teorías aparentemente definitivas no se imponen para siempre.

Al factum de la filosofía pertenece por esto el que *ella no pueda constituirse nunca como una sophía definitiva y tenga que ser siempre sólo la búsqueda de un saber omniconcerniente.*

A partir de estas constataciones es posible derivar las ocho características de la filosofía que hemos señalado arriba. Pero al hacerlo no podemos mantenernos al nivel en que ellas fueron esbozadas inicialmente, es decir, como señales de algo que, visto desde la ciencia moderna, era determinado sólo de manera negativa, como una no-ciencia. Ahora podemos rescatar lo que esas características tienen de verdadero y albergarlo en el seno de una visión que hace justicia al fenómeno de la filosofía como unidad en la dispersión. Los números indicados en lo siguiente remiten a las características mencionadas.

No hay una filosofía definitiva. En consecuencia pueden haber *muchas* filosofías, sucesivamente o a la vez (1). De ello se deriva igualmente la *mudanza y fugacidad* de las mismas. *Pero su pluralidad y diversidad no desborda la unidad del mismo mundo patente, de los bosquejos omniconcernientes, así como de las figuras-bosquejos que constituyen cada tradición.* Esa compleja unidad abarca y a la vez posibilita la dispersión.²² *Al mismo tiempo, la fugacidad y mudanza de las filosofías transcurre en la permanencia de esas mismas estructuras comunes.* Si bien la historia de la filosofía puede parecer un incesante nacer y morir de opiniones y teorías, en su fugacidad se manifiesta la permanencia de figuras-bosquejos, que son el resultado del trabajo de una larga tradición.

Como hay una pluralidad de proyectos filosóficos, los supuestos que son su fundamento *no pueden ser comunes a todas* (2), pero esa pluralidad de supuestos se

el camino de la aproximación progresiva a través de pequeños pasos, tendría que saltar sin embargo hacia lo omniconcerniente, tanto el que atañe al filosofar mismo como a la totalidad.

²² Además de esa forma de la unidad de la dispersión, cada proyecto filosófico puede unificar las múltiples filosofías del pasado y el presente, como lo han hecho, por ejemplo, Aristóteles, Hegel y Heidegger, en concepciones propias de la historia de la filosofía. Ese tipo de unificación podría ser llamado “monádico”, tomando en cuenta que, según Leibniz, cada mónada es un espejo que refleja, y con ello unifica, dentro de sí misma y de acuerdo con su estructura peculiar, todo el universo.

funda en última instancia en la unidad de las estructuras *comunes* que acabamos de mencionar. Los supuestos últimos hacen posible la pluralidad y el cambio.

Como ninguna filosofía es definitiva, es posible *comenzar cada vez de nuevo* (7). Esa mudanza es motivada por las parcialidades y deficiencias de cada proyecto frente a la riqueza y complejidad de los fenómenos, así como por las múltiples referencias posibles entre los bosquejos. Pero esa ruptura con las teorías anteriores no es una quiebra de la filosofía misma, sino es signo de *continuidad dentro de permanentes estructuras comunes*.

Los fundamentos de cada proyecto tienen una vigencia limitada en el tiempo y restringida a algunos pensadores, lo cual equivale a la *intersubjetividad limitada* de los mismos (3). Pero esa limitación tiene lugar *dentro de estructuras permanentes explícita o implícitamente intersubjetivas*. Debido a la carencia de fundamentos comunes que permanezcan a través del tiempo, los resultados de la investigación basada en ellos parecen ser *verdaderos sólo dentro de los límites de cada proyecto filosófico* (4). Esa limitación hace entonces *imposible un progreso acumulativo* de esos resultados en un cuerpo de conocimientos de validez intersubjetiva ilimitada, aceptada de manera unánime por todos los pensadores (5). A consecuencia de ello, la diversidad de esas múltiples filosofías, de sus fundamentos etc. *hace posible las disputas entre los pensadores y dificulta reconciliarlas definitivamente* (6). Todo esto parece hablar a favor de un relativismo en el campo de la filosofía. Pero como los pensadores, gracias a sus bases comunes y permanentes, constituyen sus teorías (figuras) *en mayor o menor grado de avenimiento con los fenómenos, ellas no son opiniones igualmente verdaderas, aisladas cada una en proyectos inconmensurables entre sí*. Es posible discutir, confirmar o rechazar con razones las tesis de un proyecto ajeno, poner a prueba ese proyecto en total y sopesar el grado en que él se aviene con los fenómenos – sin que ello signifique un paso hacia una ciencia definitiva.

Como la realización de la filosofía tiene tales características, y es posible ver sólo la pluralidad y fugacidad de las corrientes y las tendencias y no tomar en cuenta las estructuras que hacen posible la unidad y permanencia del filosofar, los pensadores pueden llegar a la convicción de que la filosofía es totalmente imposible como conocimiento y de que su tarea debe consistir precisamente en demostrar *la imposibilidad de la filosofía misma* (8). *La unidad en la dispersión funda la posibilidad de que la filosofía se niegue eventualmente a sí misma y con ello realice sin embargo su posibilidad*.

Todo esto nos conduce a precisar aún más nuestra idea de la filosofía. Si bien debemos decir que ella no es nunca una sabiduría definitiva, no debemos caer entonces en el extremo opuesto, y sostener que ella, como el sueño de un loco, es un errar sin metas ni frutos. Ella ocupa uno de los posibles puntos intermedios entre el saber más alto y la ausencia de saber. *La filosofía es en cada caso una parcial invención de lo*

omniconcerniente, una interpretación, cuya pluralidad y fugacidad son posibilidades y a la vez limitadas por sus condiciones unitarias y permanentes. Ella es así la manera adecuada como una razón finita puede tratar de conocer la totalidad.

* * * * *

La metafísica tradicional estaba consciente de la dispersión del filosofar y del consiguiente problema de su verdad, pero ella creía superar esas dificultades porque consideraba posible tener acceso a entidades eternas, fuera de este mundo opaco e interpretable de muchas maneras, y fundar en ellas la verdad absoluta de los enunciados filosóficos. Las dudas y reparos a esa posición, la inquietud acerca de la correlativa problematicidad de la filosofía, eran entonces asunto de pocos pensadores o corrientes marginales, que moraban por así decirlo en los suburbios de una tradición bien establecida. Cuando esa tradición se quiebra en la Edad Moderna y la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible se vuelve cuestionable, el filosofar no puede evitar ya enfrentarse a sus propios problemas, olvidados y aquietados hasta entonces por la metafísica o exagerados y deformados por la antimetafísica. A partir de esa experiencia la filosofía se siente en crisis como posibilidad de conocer y, al mirarse desde afuera, en el espejo de la ciencia, sólo descubre sus deficiencias y debilidades. Las consideraciones precedentes hacen de esa necesidad una virtud, es decir, ellas tratan de rescatar la fuerza de la filosofía a partir de esas mismas debilidades y de reconciliarla consigo misma. Ellas muestran que la dispersión del filosofar no excluye su unidad, sino que la presupone, y que la comprensión de la verdad específica del filosofar posibilita un nuevo tipo de racionalidad, donde es posible distinguir con razones qué puede ser mejor o peor. Por consiguiente, la filosofía no se encuentra en crisis por obra de una coyuntura histórica, sino a su naturaleza pertenece el tener que enfermarse de muerte una y otra vez para poder nacer de nuevo. Tal vez esta meditación pueda contribuir a poner en movimiento una manera de filosofar, que no pretende ser nueva, sino más bien rescatar solamente lo que la filosofía siempre ha sido.

