

**Desocultamiento, libertad, responsabilidad
Acerca del evento y del acontecimiento de la verdad en
Heidegger**

**Unconcealedness, Freedom and Responsibility. About Occurrence
and Event of Truth According to Heidegger**

Holger Zaborowski

PTH Vallendar

Traducción: César Lambert

Universidad Católica del Maule

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2013

Fecha de aceptación: 03 de marzo de 2014

Resumen: El artículo no pregunta por la verdad, sino por el acontecimiento de la verdad, vale decir, por aquella dimensión que hace verdadero a lo verdadero. En este marco se estudia la comprensión de la verdad según Martin Heidegger. Asimismo, se examina el pensamiento de autores que han desarrollado sus ideas con Heidegger y contra él en lo concerniente a este tópico. Se trata del teólogo y profesor de Nuevo Testamento Heinrich Schlier; del filósofo de la religión Bernhard Welte; la reflexión ética de Emmanuel Levinas y la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. El propósito del texto consiste en hacer patente la sinfonía de la verdad en la multiplicidad de sus voces.

Palabras claves: verdad – historia – acontecimiento

Abstract: The article does not ask about truth, but about the occurrence of truth, that is, about that dimension that lets the true be true. From this point of view, we examine Martin Heidegger's understanding of truth. We also consider the main ideas of diverse authors, who developed their thought with Heidegger, and against him. These include the theologian and New Testament professor Heinrich Schlier; the philosopher of religion Bernhard Welte; the ethical thought of Emmanuel Levinas' and the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer's. The purpose of the article consists in clarifying the symphony of truth in the multiplicity of its voices.

Key words: truth – history — occurrence

¿Qué es la verdad?

La pregunta por la verdad es una pregunta que el ser humano inevitablemente formula, cuando se vuelve cuestionable su propia vida y los, a menudo, ocultos supuestos de las realizaciones fundamentales de su vida. El ser humano constata, cuando pregunta por la verdad, que ya vive en el espacio de la verdad –estima que aquello que piensa es verdadero–, al menos así lo espera. Cuando habla, confía en que aquello de que habla es verdadero. Cuando escucha, espera que aquello que escucha sea verdadero. Cuando siente, en el fondo, espera también que su sentimiento esté en el espacio que ha sido abierto por la verdad. Y cuando actúa, actúa en la confianza de que su actuar sea verdadero. Quizás sea ésta la manera más fundamental de hablar del ser humano, a saber: el ser humano como aquel animal que es capaz de la verdad.

Por cierto, el ser humano puede separarse conscientemente de la verdad en su pensar, hablar, escuchar y actuar. Puede usar estratégicamente su lenguaje, puede malinterpretar deliberadamente algo o hacerlo, sin preocuparse de lo que es verdadero y de lo que ha reconocido como tal. También puede cultivar ilusiones; tomar distancia lúdicamente de lo que es el caso o de lo que parece serlo y precisamente de esta manera “honrar” a la verdad. Pues también en el juego lúdico no se trata de la generación de una mera apariencia, sino que de otra cosa: dejar aparecer una verdad más profunda. Por eso, el teatro puede mostrarse como un lugar de la verdad, y la obra de teatro un acontecimiento de la verdad. También donde las ilusiones son producidas con otra intención que en el mundo del teatro –por ejemplo en la publicidad, o en el ámbito de acción político o económico– se trata siempre de aquello que llamamos “verdad”. Todo distanciamiento de la verdad supone una permanente relación hacia la verdad.

Precisamente porque nosotros como seres humanos somos capaces de la verdad, podemos distanciarnos de ella. Por eso, no es la mentira, sino la verdad el paradigma del hablar (así, hay una mentira piadosa, pero no una verdad piadosa); no es el malentendido, sino la comprensión el caso normal de nuestro comportamiento hacia nosotros mismos, hacia los otros seres humanos o hacia el mundo; no es la acción supuesta o solo

fingida, sino que el “hecho verdadero” el modo auténtico del actuar humano. Esta perspectiva puede ser formulada en el lenguaje de la filosofía trascendental del siguiente modo: condición de posibilidad del pensar, del hablar, del escuchar y del actuar es la verdad. Por eso, el que habla, está en la obligación hacia la verdad¹. Si esto no fuera así, deberíamos darle razón a una universal hermenéutica de la sospecha. Todo podría ser diferente a como parece ser. Entonces esta sospecha tendría que conducirnos a una duda universal, de la cual hemos aprendido mucho con Descartes. En efecto, la única certeza que queda, cuando todo es puesto en duda (y adicionalmente la existencia de Dios no está supuesta), la encuentra el Yo en su propia duda². El yo es devuelto radicalmente sobre sí mismo. Aun el actuar puede realizarse solo con salvedades. La moral se vuelve “hipotética”³; entonces conducimos nuestra vida solo de manera virtual.

Sin embargo, se plantea inevitablemente la pregunta de si en general podemos vivir hipotéticamente. En contextos particulares –por ejemplo en el contexto de la ciencia– muy bien podemos vivir con hipótesis. Incluso puede ser un acto de humanidad, hablar solo de hipótesis allí donde no hay disponible un saber seguro. ¿Pero podemos

¹ Cf. por ejemplo KANT, Immanuel. *Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen* [= *Sobre el supuesto derecho a mentir por amor a la humanidad*], *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Werke in sechs Bänden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, tomo IV, 1998, p. 638: “La veracidad en las afirmaciones que no pueden ser evitadas corresponde a una obligación formal del hombre en relación a cualquier persona, aunque pueda surgir para él o para algún otro el mayor de los perjuicios. Es cierto que no cometo injusticia contra aquel que me fuerza de modo injusto a hacer una afirmación determinada, si la falseo. Pero por medio de dicho falseamiento – que puede ser llamado mentira (aunque no en el sentido jurídico)– cometo injusticia en aspectos esenciales de la obligación en general, esto es, hago que, en lo que de mí depende, las afirmaciones (declaraciones) no sean, en general, dignas de crédito. Así, desaparecen y pierden su fuerza también todos los derechos que se fundan en convenios, lo cual es una injusticia que le es infligida a la humanidad como tal” (trad. nuestra).

² Cf. especialmente las *Meditations de prima philosophia* de DESCARTES.

³ Cf. a este respecto, SPAEMANN, Robert, “Praktische Gewißheit–Descartes’ provisorische Moral” [= Certeza práctica–La moral provisoriosa en Descartes], en: *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns* [= *Límites: Hacia la dimensión ética de la acción*], Klett-Cotta: Stuttgart, 2001, pp. 82-94. Asimismo, cf. SPAEMANN, Robert, “Überzeugungen in einer hypotethischen Zivilization” [= Convicciones en una civilización hipotética], en: SCHATZ, Oskar (ed.), *Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen* [= *¿Adiós a la utopía? Pretensión y tarea de los intelectuales*], Ed. Styria: Graz, 1977, pp. 311-331.

amar, poetizar, sorprendernos o rezar hipotéticamente? La respuesta parece ser sencilla: las realizaciones fundamentales del ser humano no acontecen en el ámbito de lo hipotético. Ellas acontecen en el ámbito de la verdad (como en la realidad en que ya nos encontramos). Y en este ámbito, lo que es el caso, es el otro ser humano con el que nos encontramos, son nuestros pensamientos e ideas –así lo esperamos– no sencillamente puro aparecer, sino algo que designamos con una palabra sencilla, pero compleja y difícil: lo “verdadero”.

Por eso, el ser humano supone ya siempre la verdad en su pensar, su hablar, su escuchar y su actuar. Pero es importante clarificar qué significa ese supuesto: Él es siempre ya en un acto de esperanza o de confianza. La verdad misma es una orientación a un verificarse que se inscribe en el futuro. La esperanza, entonces, de la verdad no protege de errores; el hecho de que para el ser humano esperanzado se trate siempre de la verdad no significa que no estuviera nunca en la no verdad. Pero significa que el ser humano está caracterizado por un deseo y anhelo de verdad. Esto se muestra ya en la típica frase del niño, si algo es “de veras” o qué es algo “realmente”.

El ser humano *quiere* verdad. A él le atañe la verdad. Tanto la razón como también la libertad del ser humano están orientadas a la verdad. Y se podría decir que la verdad llama al ser humano hacia sí. Esto significa, entonces, que el ser humano mismo no establece este supuesto. Antes bien, el ser humano se experimenta a sí mismo como estando instalado ya en el ámbito de la verdad. Quien aquí habla de supuestos, nombra un acto de reconocimiento: no un puro conocimiento, sino un reconocimiento que exige y provoca a la persona. La verdad no es nunca “puramente teórica”.

Sin embargo, ¿qué es en el fondo la verdad? El juicio de Nietzsche no deja espacio para la ambigüedad: “La noble ironía de un romano, ante el cual se ha hecho un cínico abuso de la palabra verdad, ha enriquecido el Nuevo Testamento con la única palabra que tiene valor, que es por sí la crítica y aun el aniquilamiento del Nuevo Testamento:

¿qué es la verdad?”⁴ Para otros se encuentra en la respuesta a esa pregunta no la aniquilación, sino la confirmación del Nuevo Testamento –no finalmente para los autores del Evangelio de San Juan, que hacen formular esta pregunta a Poncio Pilato. Por eso, no hay una pregunta más controvertida que aquella pregunta del gobernador romano. Para el carácter controversial de esa pregunta, hay dos razones importantes: por un lado, la verdad no se deja transformar en un objeto de la investigación o del pensar humanos. Pues donde el ser humano investiga y piensa, supone siempre la verdad. Aquello que alude con la verdad, el ser humano solo lo puede indicar o comunicar indirectamente, nunca definir o conceptualizar. Una definición para él no es posible, cuando, en efecto, la exigencia de las definiciones es que lo definido no esté supuesto en la definición. Por otro lado, es obvio que para nosotros en nuestro pensar, hablar y actuar se trate de la verdad.

Con todo lo obvio es inevitablemente discutible en su valoración, en su sentido y en su significado. No reflexionamos en forma cotidiana sobre esto; lo mantenemos en el ocultamiento de aquellas certezas que nos permiten en primer lugar vivir. Por eso, recién cuando estamos en situaciones de crisis, formulamos la pregunta por lo que de otro modo resultaba obvio. Del mismo modo como Pilato pregunta por la verdad en una situación de crisis –concretamente en el interrogatorio a Cristo–, de ese modo la filosofía griega con Parménides, Sócrates, Platón y Aristóteles ha planteado la pregunta por la verdad en una situación desafiante. Por un lado, se puede pensar aquí en el desafío de la puesta en cuestión de certezas tradicionales tanto por parte de la sofística como también –estrechamente relacionado con ello– por la ampliación del horizonte cultural de la sociedad ateniense de aquel entonces. Y, por otra parte, como Immanuel Kant reaccionó ante los desafíos de la parcialidad del empirismo y del racionalismo, así nuestra reflexión actual sobre la verdad se encuentra ante diversos desafíos, que, sin embargo, no son fundamentalmente nuevos y que a continuación serán mencionados brevemente.

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Alianza, n° 46: Madrid, 1998.

Por un lado, vivimos en un tiempo en que una forma de racionalidad científica determina nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos (aun cuando precisamente por la teoría del conocimiento y de la ciencia se hace una crítica a formas de racionalidad científica o de su popularización). Un determinado concepto de verdad que subraya su dimensión objetiva –algo así como la verdad como la realidad de una cosa o la rectitud de una afirmación– se transforma, no solo en las ciencias, sino también fuera del terreno de la investigación y la reflexión científicas, en paradigma del concepto de verdad. La verdad es, entonces, por ejemplo, lo que es empíricamente demostrable o bien objeto de un consenso mayoritario. Por otra parte, se da también un desafío cultural y relativista: la pretensión de verdad es planteada sin lugar a duda en diversos contextos culturales e históricos; las pretensiones de verdad tienen siempre también su propia historia. A partir del hecho de esta historia –es decir, el hecho que la comprensión moderna de los derechos humanos se haya desarrollado históricamente– se concluye, bajo el supuesto de una comprensión de verdad de carácter cultural, un determinado concepto de verdad. A saber, verdades serían solo válidas allí donde estuvieran dadas las condiciones de su génesis o al menos fueran reales en germen. Y eso significa que en otros contextos culturales o históricos son válidas otras verdades. Con esto la verdad misma es vista como radicalmente subjetiva y plural (aunque se reconozca que, en general, puede haber algo así como verdades universales, por ejemplo, en el ámbito de la lógica).

Ambos desafíos están a tal punto entrelazados, que se puede hablar de una dialéctica de objetivismo y subjetivismo en la comprensión de la verdad. La comprensión de la verdad de la modernidad tardía aparece cambiando de un extremo a otro dialécticamente; es más, uno no debiera sorprenderse cuando se da por supuesto al mismo tiempo tanto un concepto objetivista como subjetivista de la verdad. A modo de ejemplo, se puede remitir aquí al fenómeno cultural que lleva el nombre de “fundamentalismo” (que lamentablemente no dice mucho), el que no solo se da en una modalidad religiosa, sino que científicista y que de modo extraño parece oscilar entre una comprensión de verdad radicalmente objetivista y una radicalmente subjetivista.

Al parecer, hace de mediador entre estos extremos una comprensión de verdad funcional (a menudo radicalizada en forma pragmática), en la medida en que pone en relación entre sí a momentos de ambos extremos. Pues las funciones suponen tanto la objetiva dimensión del funcionar como también la construcción subjetiva y la preferencia de una determinada relación funcional. Sin embargo, una comprensión de la verdad funcionalista no es capaz de impedir el problema de una dialéctica de subjetivismo y objetivismo en la comprensión de la verdad: en efecto, el funcionalismo en la comprensión de la verdad reacciona ante comprensiones problemáticas de la verdad; él no pone en cuestión de manera radical los supuestos problemáticos, sino que intenta domarlos. Aquí es válido, en la determinación de lo que puede ser aludido con “verdad”, ir más profundamente, para en cierto modo moverse en un terreno que está ante o detrás de la dialéctica de subjetivismo y objetivismo en la comprensión de la verdad.

Así pues, esto puede acontecer, recién cuando ya no se pregunta más por la verdad, sino por el acontecimiento de la verdad. Esta pregunta permite, por una parte, comprender mejor el surgimiento y la validez de una comprensión de verdad objetivista, subjetivista o funcionalista. Si reflexionamos más de cerca sobre los desafíos nombrados, se muestra que estas comprensiones de verdad no surgen simplemente de un concepto de verdad radicalmente falso. En ellos acontece o aparece la verdad; en efecto, en ellos se muestra, en cada caso, un determinado momento de la verdad: su dimensión incondicionada, condicionada y funcional. Problemático (y en ese sentido desafiante) es que en estos diversos accesos a la verdad –sea que los represente explícita o implícitamente– un determinado aspecto de la verdad sea puesto como absoluto. Pero de tal manera que a aquel horizonte dentro del cual puede ser formulada en general una comprensión de verdad no se le presta atención. Pero cuando consideramos aquel horizonte ya no preguntamos más por lo verdadero, sino por la verdad misma, por tanto, por aquello que hace ser verdadero a lo verdadero –y no en último término muestra la historia de las comprensiones de la verdad– y a lo cual le corresponde su propia historicidad. Pues la verdad no es, en principio, un algo (que por ejemplo se dejara definir como la rectitud científicamente comprendida de una afirmación), sino un acontecimiento que se diferencia históricamente,

en el que siempre ya está cada intento de acercarse comprensoramente a la verdad. A partir de ese fundamento podemos por ejemplo hablar –por cierto simplificando mucho– de una figura moderna o posmoderna de la verdad. En vez de oponerla a la verdad, la historicidad es, así, un momento de la verdad misma.

El hecho de que la verdad sea entendida, al menos, implícitamente como un acontecimiento y, por tanto, como algo temporal, hace patente también los desafíos que hemos mencionado: en un primer caso, la verdad es reducida a lo que tiene validez atemporal; en un segundo caso, la verdad es reducida a lo captado en cada caso ahora como verdadero; y en un tercer caso, la verdad es reducida a lo que funciona siempre aquí y ahora de modo simultáneo. ¿Pero cómo es esto, cuando el acontecimiento de la verdad no se remite solo a una eternidad pensada atemporalmente o a un aquí y ahora puntual, sino que acontecería de una manera totalmente distinta? Se trataría de un acontecimiento que se muestra incipientemente en aquel momento del futuro que es parte de nuestra relación hacia la verdad como verdad; verdad que siempre tiene que asegurarse. Para entender mejor este acontecimiento de la verdad, en lo que sigue estudiaremos brevemente la comprensión de verdad según Martin Heidegger. En efecto, Heidegger ha desarrollado importantes consideraciones sobre este acontecimiento tanto en su obra temprana como en su obra tardía. Empero, nosotros solo estudiáramos a Heidegger, significaría que no tomamos en serio el carácter histórico de la verdad. Pues Heidegger ha también impulsado reflexiones sobre la verdad en muchos autores que a menudo han pensado o bien en contra de Heidegger o más allá de él. Si no se trata aquí de una determinada comprensión de la verdad, sino que del acontecimiento de la verdad, en ese caso, puede resultar útil tomar en serio el pensar con Heidegger y contra él. Por eso, prestaremos atención, después de la explicación de la verdad según Heidegger, también a voces posteriores: al profesor de Nuevo Testamento Heinrich Schlier, al filósofo de la religión Bernhard Welte, a la reflexión ética de Levinas y al pensamiento hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. No se trata aquí de alcanzar ni una síntesis que una los distintos accesos a la comprensión de la verdad ni una sinopsis que reúna o yuxtaponga posiciones. Nuestro propósito consiste en hacer audible, de manera inicial, la sugerente sinfonía de la verdad en la multiplicidad de

sus voces, esto es, sin la pretensión de totalidad o de examen sistemático o crítica de las diversas voces. Seguimos aquí la metáfora musical que puso en primer plano Hans Urs von Balthasar⁵.

1. Acerca del evento y del acontecimiento de la verdad en Martin Heidegger. La verdad como desocultamiento e interpelación

El carácter del acontecimiento de la verdad ha sido pensado en la filosofía del siglo XX ante todo por Martin Heidegger. Su comprensión de la verdad es excepcionalmente compleja. La verdad pertenece a los conceptos claves de su pensar. Una explicación de la pregunta por la verdad en Heidegger supondría una presentación de su completo camino del pensar o debiera apuntar hacia ello. Puesto que en este lugar esto no puede ser realizado, se van a examinar a modo de esbozo algunas importantes consideraciones de Heidegger, que él desarrolló por vez primera en la conferencia “De la esencia de la verdad”, presentada en 1930. Cuando Heidegger habla de esencia de la verdad, se presenta allí una decisión sobre la esencia de la verdad (y por ello el título de la conferencia): No se puede hablar sobre esta esencia al modo de algo de que se dispone conceptualmente. En efecto, la verdad nunca puede ser un objeto sobre el que después nosotros podamos hablar, puesto que ya estamos en el ámbito de la verdad –también cuando hablamos de ella. En el título de la conferencia se muestra además una segunda perspectiva heideggeriana: Heidegger destaca al comienzo de su conferencia que se habla de la verdad en contextos diversos, pero el que pregunta por la esencia de la verdad prescinde de estos diversos contextos en que nosotros preguntamos por verdad. En efecto, la pregunta por la esencia de la verdad “trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda “verdad en general como verdad.”⁶ Con esta pregunta, así lo sabe Heidegger, él formula un interrogante que no interesa al “sano sentido común de los seres humanos” y “pugna celosamente contra el saber sobre

⁵ Cf. en lo tocante a la comprensión de verdad en Balthasar: VON BALTHASAR, Hans Urs. *Theologik* I-III, Johannes Verlag: Einsiedeln, 1985-1987.

⁶ HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit” [=De la esencia de la verdad], en: HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken* [= Hitos], editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, tomo 9 de las obras completas (GA), Ed. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976, p. 177.

la esencia de lo ente, un saber esencial que desde hace largo tiempo se llama ‘filosofía’”.⁷ Así pues, Heidegger piensa contra el sentido común que se olvida de la verdad, en la medida que no tiene un interés por la pregunta por la esencia de la verdad que a él se le presenta como abstracta. En la continuación de la conferencia Heidegger intenta dar a entender por qué esto es así. En su intento de plantear nuevamente la pregunta por la esencia de la verdad, Heidegger remite primeramente a la limitación de la comprensión filosófica tradicional de la verdad. Si en la tradición filosófica la verdad es entendida como verdad propositiva Heidegger constata: “La verdad no habita originariamente en la proposición”⁸. La verdad, dice Heidegger, no puede ser interpretada originariamente como la corrección de una afirmación. Pues en la afirmación verdadera, dice Heidegger, “el enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse; pues solo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación representadora”⁹ (lo que es necesario para la verdad enunciativa en cuanto *adaequatio rei et intellectus*). Sin embargo, si ése es el caso, entonces no solo se plantea la pregunta por el comportamiento humano, en cuanto “abierto al ente”, es decir, por el hombre como aquel ser que está en la apertura del ente y puede entender a éste, sino también “surge la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de ese comportarse que se mantiene siempre abierto y procura previamente un criterio de conformidad, esto es, de la única posibilidad que le da a la conformidad de la proposición la apariencia de consumir en general la esencia de la verdad”¹⁰. Para Heidegger no se trata de desautorizar la verdad propositiva y la comprensión de la verdad como *rectitud*. Se trata para él de mostrar los límites de esta comprensión de la verdad: el que entiende la verdad exclusivamente como corrección de enunciados no puede entender cómo acontece realmente la verdad.

⁷ Op. cit. p. 178.

⁸ Op. cit. p. 185.

⁹ Loc. cit.

¹⁰ Loc. cit.

¿Pero cómo acontece la verdad?, ¿cuál es su esencia? Ésta es, para Heidegger, “la libertad”¹¹. Con esto quiere Heidegger, como él mismo destaca, poner la verdad no en la capacidad de cálculo del ser humano. No se debe entender libertad en el sentido de un estrecho concepto de libertad como propiedad de un sujeto que actúa. No se puede entender para Heidegger que la verdad sea originariamente algo que se constata objetivamente y se deja percibir, y por tanto, no puede encontrar su “lugar” en los rendimientos de la subjetividad. Con todo, ¿cómo puede ser la libertad la esencia de la verdad misma?

Solo se pueden comprender estas ideas si, con Heidegger, se plantea de nuevo la pregunta por el hombre y si no se comprende la libertad como algo que el hombre tiene. Para ello es necesario, según Heidegger, “una transformación del pensamiento”¹². Cuando esto acontece, dice el autor, se muestra que la libertad es ante todo “el dejarse llevar hacia el descubrimiento del ente como tal”¹³. A la libertad, entendida como “el Dasein ec-sistente, descubriente” –afirma Heidegger– le pertenece el hombre, y no al revés. Pero, ¿qué quiere decir esto? Como ec-sistencia el hombre histórico está expuesto a lo descubierto. Entonces la libertad (como acontecimiento histórico) se muestra como “el dejar ser al ente”, esto es: como un dejar ser que hace ser al ente lo que él es, y de este modo se involucra con él (no solo toma noticia pasivamente de él). Así pues, este dejar ser quiere decir un involucrarse “con lo abierto y su apertura, a donde ha entrado todo ente, y que éste de alguna forma trae ya consigo”¹⁴. Es decir, se trata de un involucramiento en aquello que, según Heidegger, el pensamiento occidental ha llamado en sus comienzos *alétheia* –desocultamiento–. Por eso, la verdad “no es un rasgo de la oración correcta que es enunciada por un ‘sujeto’ humano acerca de un ‘objeto’ y que, después, ‘vale’ en algún lugar, no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es el descubrimiento del ente, por medio del cual se da una apertura”¹⁵. El acontecimiento de la verdad es, pues, un acontecimiento de involucramiento y exposición, que como tal constituye

¹¹ Op. cit. p. 186.

¹² Op. cit. p. 187.

¹³ Op. cit. p. 189.

¹⁴ Op. cit. p. 188.

¹⁵ Op. cit. p. 190.

un acontecimiento histórico, y que permite comprender la diferencia entre el hombre –que existe históricamente– y la naturaleza ahistórica. En efecto, el hombre es de tal forma liberado hacia su ec-sistencia que Heidegger puede denominar “fundamentante de la historia” a dicha liberación¹⁶. Por eso, la historia puede ser comprendida como la historia, diferenciada en sí misma de múltiples maneras, del hombre en cuanto ec-sistencia. Si la verdad es un acontecimiento de libertad, entonces a ella le es propia siempre una dimensión histórica. Pues el “hombre histórico” –afirma Heidegger– puede “en el dejar ser al ente *no* dejarlo ser el que es y como es”¹⁷. Se da un “encubrimiento” o “bloqueo” del ente. A modo de ejemplo se puede pensar aquí en la comprensión naturalista o psicologista del ente. Si el ente es comprendido de esta forma, se ha tomado siempre ya una decisión previa acerca de cómo se puede mostrar en general el ente. Solo que no puede o no debe aparecer como él mismo, tal como se muestra desde él mismo. El ente permanece a tal punto bloqueado que es tarea del filósofo (como fenomenólogo) retrotraer dichos bloqueos y encubrimientos, y hacer recordar la verdad allí donde ésta ha sido olvidada. Ahora bien, según Heidegger, el bloqueo de la verdad que se produce en aquel acontecimiento de la libertad –que él interpreta como acontecimiento de la verdad– no es pura y simplemente un acto (fallido) del hombre. Más bien hay que entender el bloqueo de la verdad desde la esencia de la verdad. “La no verdad tiene, más bien, que proceder desde la esencia de la verdad”¹⁸. Si la verdad no ha de entenderse como corrección de un enunciado, entonces la no verdad no corresponde a la incorrección del enunciado. Pero, ¿cómo ha de entenderse la no verdad? ¿Qué tipo de relación mantiene ella con la verdad entendida como desocultamiento? Heidegger muestra, en una apretada descripción fenomenológica, que en todos los casos en que un ente particular en cuanto tal es dejado ser, siempre también es ocultado el ente en total. La mirada puesta en uno hace que el otro pase al trasfondo. Por eso, el “dejar ser [es] en sí un ocultar”¹⁹. Precisamente por el hecho que el hombre es capaz de la verdad y se encuentra en una relación cotidiana con el ente en cuanto abierto, se le oculta siempre también la “apertura del ente en

¹⁶ Cf. op. cit. p. 198.

¹⁷ Op. cit. p. 191.

¹⁸ Loc. cit.

¹⁹ Op. cit. p. 193.

total”, por la cual su comportamiento (como un mantenerse en la verdad) está “templado”²⁰. El ocultamiento de la verdad –señala a continuación Heidegger– “en tanto que acontecimiento fundamental se ha hundido en el olvido”²¹. Así, en nuestro trato y conocimiento cotidianos, que siempre atañen a este o aquel otro ente solamente, no nos recordamos ya del ocultamiento que acontece en todo desocultamiento. Olvidamos, por ejemplo en nuestra labor científica, que nuestro descubrir no es en caso alguno solo un mero descubrir y que “custodia” algo otro. Según Heidegger, el “dejar ser” (en concreto, un ente) “custodia” aquello que él denomina el “misterio”: “No se trata de un misterio particular acerca de esto o aquello, sino única y exclusivamente lo uno, a saber, que en general el misterio (el ocultamiento de lo oculto) en cuanto tal domina la existencia [Da-sein] del hombre”²². Así pues, cabe entender el pensamiento de Heidegger como el recuerdo de aquel misterio de la verdad que como “no esencia de la verdad” despliega su esencia solícitamente en la esencia de ésta²³.

Con todo, el ocultamiento no es solo un acontecimiento del imperio de la verdad. Por cierto, es primeramente un acontecimiento de la verdad: el misterio, dice Heidegger, instala al “hombre histórico en lo viable para él en medio de sus logros”, vale decir, en medio de aquello que hace y de que se ocupa²⁴. El hombre es arrojado hacia sí mismo y dejado solo. Por eso, el hombre se encuentra “en la desorientación”²⁵. Pero entonces es cuando el hombre se vuelve activo. Pues en esta situación él se completa “su ‘mundo’ a partir, en cada caso, de las más inmediatas necesidades y propósitos, y los satisface con sus proyectos y planificaciones. De aquí extrae entonces el hombre –habiendo olvidado el ente en total– sus medidas”²⁶. Así pues, el “misterio olvidado” trae consigo un efecto peculiar. No es simplemente solo olvidar.

²⁰ Cf. loc. cit.

²¹ Op. cit. p. 195.

²² Op. cit. p. 194.

²³ Cf. loc. cit. El pasaje es el siguiente: “No-esencia no quiere decir aquí caído hacia la esencia en el sentido de lo general (*koinón, génos*), de su *possibilitas* (hacer posible) y de su fundamento. No-esencia es aquí la esencia que se anticipa en tal sentido [das ... vorwesende Wesen]”.

²⁴ Cf. op. cit. p. 195.

²⁵ Op. cit. p. 196.

²⁶ Op. cit. p. 195.

Hace que el hombre se convierta a sí mismo en medida de su pensar y actuar, sin que a él le resulte posible recordar el fundamento de esta “toma de medida [Maß-nahme]”. En efecto, él mismo llena dicho espacio abierto que dejó tras de sí el ocultamiento del ocultamiento, y de esta forma explica a partir de su propia fuerza y poder qué pasa con el “ente en total”. Lo que Heidegger describe aquí corresponde especialmente a la historia de la subjetividad moderna en su relación (bloqueadora y ocultante) con la verdad. Si seguimos en este punto la interpretación de Heidegger, se trata también de la historia íntegra de la filosofía occidental en cuanto historia –que se consume en el nihilismo– de la subjetividad que ya no recuerda su propio fundamento inescrutable.

Heidegger añadió una nota a la conferencia (una mirada retrospectiva a su pensamiento en la época de la redacción de la misma) con la indicación a una “reflexión acerca de si la pregunta por la esencia de la verdad no tiene que ser a la vez y ante todo la pregunta por la verdad de la esencia”²⁷. Su respuesta a dicha pregunta retórica es un claro sí. Pero, como Heidegger explica a continuación, si la filosofía piensa en el concepto de “esencia [Wesen]” el ser, entonces quien plantea la pregunta por la esencia de la verdad pregunta siempre también por la verdad del ser. Esta verdad tiene –como Heidegger destaca expresamente de nuevo– su propia historia. En efecto, la esencia de la verdad no es, si seguimos a Heidegger, “el vacío ‘general’ de una universalidad abstracta [...], sino lo único ocultante de sí mismo que corresponde a la excepcional historia del descubrimiento del ‘sentido’ de aquello que llamamos el ser y que desde hace mucho tiempo nos hemos acostumbrado a pensar solo como el ente en total”²⁸. La “esencia de la verdad es, pues, la verdad de la esencia”²⁹, y esta esencia ha de ser entendida, en su acontecer histórico, verbalmente. Con estas ideas respecto de la historia del ser entendida como una historia –que supera la metafísica– de la verdad Heidegger reclama para sí haberse distanciado radicalmente tanto de la antropología como también de la filosofía del sujeto. Ve que su elucidación de la esencia de la verdad deja muchas cosas abiertas y ve que está en una peculiar tensión con la metafísica,

²⁷ Op. cit. p. 200.

²⁸ Loc. cit.

²⁹ Op. cit. p. 201.

en la medida en que su pensamiento se encuentra “según parece, en la órbita de la metafísica” y, sin embargo, realiza “un cambio del preguntar; cambio que es parte de la superación de la metafísica”³⁰. Por eso, el pensar que a él le incumbe se “experimenta” y “prueba” como una “transformación de la relación con el ser”³¹. Así visto, dicho pensar se encuentra tanto allende una comprensión de la verdad centrada en el objeto como allende una comprensión centrada en el sujeto; asimismo se encuentra allende la dicotomía de teoría y praxis. Esto sucede de tal forma que este pensar hace comprensible en nuestro acceso al ente, en primer lugar, las comprensiones de verdad y la mencionada dicotomía: como momentos de la aconteciente historia de la verdad.

Por eso, el pensar que le importa a Heidegger se despliega en cuanto acontecimiento entre ser y pensar en aquel terreno que no cabe entender con los conceptos habituales de pensamiento y acción. En su *Carta sobre el humanismo* Heidegger señala que “el pensar actúa en la medida que piensa. Este pensar es, presumiblemente, lo más sencillo y lo más excelso, puesto que atañe a la relación del ser con el hombre”³². Respecto de dicho pensar afirma el autor que “se deja interpelar por el ser para decir la verdad del ser”³³. Solo cuando el hombre se deja interpelar, esto es, solo cuando ha abandonado tras de sí tanto la certeza del sujeto moderno como la generalidad y neutralidad de la objetividad científica, solo entonces puede dejarse interpelar y osar hablar de la verdad que aparece en el habla, en que –en tanto “casa del ser”– habita el hombre mortal.

3. Acerca del evento y acontecimiento de la verdad según Heinrich Schlier: verdad como libertad, justicia y amor

El exégeta Heinrich Schlier realizó sus estudios universitarios tanto junto a Rudolf Bultmann como también junto a Martin Heidegger. En un recuerdo que Schlier hace de su maestro en filosofía señala que

³⁰ Op. cit. p. 201 ss.

³¹ Loc. cit.

³² HEIDEGGER, Martin. “Brief über den Humanismus” [=Carta sobre el humanismo], en: HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken* [=Hitos], op. cit. p. 313.

³³ Loc. cit.

Heidegger “nos enseñaba a pensar [Denken] mediante la reflexión [Nachdenken]”³⁴. En tal sentido Schlier sintió a lo largo de su vida una honda gratitud por los impulsos de Heidegger tocantes al pensar. Así, en una contribución al libro de homenaje dedicado a Heidegger en su septuagésimo cumpleaños, Schlier se ocupa de la comprensión neotestamentaria de la verdad y, de esta forma, aborda desde la perspectiva del exégeta el fenómeno de la verdad que –como se ha mostrado ya– tiene un significado central para Heidegger, pero también para el autor del Evangelio de Juan. La contribución de Schlier se titula “Meditaciones acerca del concepto joánico de la verdad”. Lo que a él le interesa en esta apretada contribución –que une exégesis bíblica con consideraciones de Teología sistemática y consideraciones que bien pueden ser llamadas espirituales– no es solo hacer una presentación amplia del concepto de verdad en el Evangelio de Juan, sino presentar diversos accesos a la elucidación de la comprensión de verdad que impera en este evangelio. Dichas elucidaciones tienen, como lo indica el título del artículo, sin excepción el carácter de meditaciones. Se puede también decir que se trata de una “reflexión”. En efecto, Schlier ha ubicado esta contribución en el tomo segundo de sus escritos y conferencias completos; tomo que lleva el título de *Reflexión sobre el Nuevo Testamento*. En el epílogo a este tomo Schlier destaca lo que ha de comprenderse por este título: aquello que unifica las contribuciones de este tomo –dice él– “no es solo el texto examinado, el Nuevo Testamento, sino también lo que el título del libro da a entender: que la reflexión lo pondera. Pues así como en nuestros días no cabe, para un encuentro con la historia, desentenderse de las investigaciones historiográficas, así tampoco se ha correspondido con ellas a la realidad histórica; especialmente con aquella de que se da testimonio en el Nuevo Testamento [...] Dicha reflexión prepara, al menos, para entrar en la historia que atestigua el Nuevo Testamento y para su apropiación”³⁵.

³⁴ SCHLIER, Heinrich. “Martin Heidegger: Denken im Nachdenken”, ahora en: SCHLIER, Heinrich, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* [= *El Espíritu y la Iglesia. Artículos y conferencias exegeticas*], tomo IV, edit. por Veronika Kubina y Karl Lehmann, con prefacio del cardenal Joseph Ratzinger, Ed. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1980, p. 203.

³⁵ SCHLIER, Heinrich, epílogo a: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* [= *Reflexión sobre el Nuevo Testamento. Artículos y conferencias exegeticas*], tomo II, 2ª edición, Ed. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1967, p. 375.

El hecho que Heinrich Schlier se apoye en este punto en Heidegger no lo muestra solo el aserto heideggeriano bajo el cual aparece el recién mencionado epílogo: “Depende de nosotros, de nosotros y de algunas otras pocas personas más: que reflexionemos, que nosotros –en términos absolutos– queramos y podamos reflexionar”³⁶. Schlier comparte con Heidegger la idea de que el pensar es un camino: “En la medida que reflexionamos, nos hemos puesto en camino”³⁷.

Es cierto que Schlier no se contenta solo con seguir el camino del pensar heideggeriano, sino que en su reflexión sobre el concepto joánico de verdad piensa, a la vez, con y en contra de Heidegger. Si habla de una “cercanía efectiva y personal de Heidegger hacia el cristianismo” o de una “disposición favorable hacia lo cristiano”, hoy en día tenemos que decir, sobre la base de las fuentes que hoy conocemos, que esto vale ante todo para el joven Heidegger. Pues en los años 20 del siglo pasado Heidegger fue tomando distancia creciente de su procedencia cristiana, y contrapuso de modo cada vez más acentuado su comprensión del filosofar al cristianismo y a la teología. Esto quiere decir que Heidegger, también cuando habla de la verdad, reclama encontrarse en un contexto puramente filosófico: punto de referencia constituye para él, ante todo, la comprensión filosófica griega de la verdad, que él encuentra testimoniada en los presocráticos, en Platón y Aristóteles. Cuando Heidegger destaca la relación entre verdad y libertad, no se les pudo escapar ni a él –pese a toda distancia crítica con la tradición bíblico-teológica– ni a sus oyentes que la inscripción que se encuentra en la Universidad de Friburgo, que resuena en sus consideraciones, procede del Evangelio de Juan: “La verdad os hará libres”. Pero en lo concerniente a la relación, testimoniada por la Biblia, entre verdad y libertad Heidegger no reflexiona. Es como si borrara conscientemente todo posible recuerdo de esta cita y su contexto. La interpelación en que se coloca él y su pensar es totalmente distinta de la interpelación de la verdad liberadora del evangelio. Entonces pareciera que Schlier, motivado precisamente por el pensar de Heidegger, quisiera contrarrestar mediante su contribución ese olvido de la comprensión bíblica de la verdad.

³⁶ Loc. cit.

³⁷ Loc. cit.

El hecho que en el escrito de homenaje a Heidegger Schlier reflexione sobre el concepto joánico de la verdad, no solo presenta una referencia a Heidegger en el sentido de tomar en serio o, al menos, reconocer más abiertamente también el aspecto teológico del concepto de verdad. Ya al comienzo de su escrito Schlier pone asimismo en cuestión la contraposición heideggeriana (compartida por muchos) entre verdad griego-filosófica y verdad neotestamentaria. “Alétheia, empero, es en el Evangelio de Juan –que reúne la significación fundamental griega y la hebrea en una nueva unidad– formalmente hablando lo desoculto y lo firme en cuanto es lo justo y válido”³⁸. Así pues, precisamente cuando se trata de comprender históricamente la verdad, este nexo entre los conceptos griego y hebreo de la verdad constituye un importante evento en la historia de la misma. Esta idea tiene validez, no en último término, tomando en consideración el hecho que el Evangelio de Juan también tuvo un efecto retroactivo en el concepto filosófico de verdad. Entonces, ¿dónde se encuentra, según Schlier, el núcleo del concepto joánico de verdad?

La breve definición que ofrece Schlier de la significación fundamental de la verdad remite a dicho núcleo: Si, por una parte, se entiende la verdad a partir de su significación fundamental griega como desocultamiento –así lo señala Schlier apoyándose, entre otros, en Heidegger y su crítica a comprensiones estrechas de la verdad–, por otra parte, tal comprensión es ampliada por parte del pensamiento hebreo mediante la dimensión de justicia. Con todo, este primer intento de elucidar el concepto joánico de verdad requiere de una complementación. Por eso, el texto de Schlier es asaz rico en ahondamientos y complementos de esta primera determinación conceptual. En este lugar solo podemos examinar algunos de los momentos más importantes de la meditación del autor. Ante todo, debe hacerse referencia al hecho que Schlier, partiendo desde el Evangelio de Juan, destaca las dimensiones cristológica y pneumatológica del concepto cristiano de verdad. Schlier afirma que en Jesucristo “la verdad ha sido engendrada en el mundo”;

³⁸ SCHLIER, Heinrich, “Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit [= Meditaciones sobre el concepto joánico de la verdad]”, en: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* [=Reflexión sobre el Nuevo Testamento. Artículos y conferencias exegéticas], op. cit. p. 272.

ella “se atestigua terrena y humanamente de tal forma en Cristo que Él se ha convertido en el acceso a ella”³⁹. Esta verdad –así Schlier– libera según Juan: El juicio de la verdad, según el autor, constituye “de acuerdo a su esencia un traslado hacia la libertad, en la que la verdad misma tiene su esencia”⁴⁰. Si tiene su esencia en la libertad, entonces la verdad consume esta esencia en la “entrega liberadora” y puede, por tanto, ser reconocida como amor⁴¹. Permanece siempre presente en el Espíritu en cuanto “defensor de la verdad en el mundo”⁴². Así pues, si alguien habla de la verdad, tiene que tomar en consideración el evento del mostrarse de la verdad en Cristo, así como también la presencia permanente de la verdad en el Espíritu. La reacción ante dicho mostrarse de la verdad no es una mera toma de conocimiento. Pues el hombre se halla en la interpelación de este don de la verdad (como libertad y amor) y a él le es exigida la realización de la verdad. Sin que Schlier lo señale explícitamente, sus consideraciones sobre la verdad en el Evangelio de Juan muestran en qué medida la revelación de la verdad es previa a la distinción de teoría (o conocimiento) y praxis (o acción). “Así pues, la verdad será de tal forma experimentada que aquel que es dominado por el resplandor de su Palabra –al escucharla y verla en el conocimiento decisivo de la fe– entrará en ella en el modo del amor”⁴³.

Esto significa, pues, que la verdad no es “algo” que se pueda observar, explicar o determinar científicamente (como, según Schlier, erróneamente supone Poncio Pilato)⁴⁴, sino que, en su figura plena, apareció en una persona histórica concreta como “testimonio” y “auto-apertura de la verdad”⁴⁵. Por eso, el testimonio de la verdad constituye un evento histórico y un don al ser humano, concretamente, el “don de lo permanente-revelado y de lo válido-justo, de la vida esclarecida”⁴⁶. Con ello –afirma Schlier– “se ha asegurado de modo, a fin de cuentas, definitivo la presencia [de la verdad] en la historia”⁴⁷.

³⁹ Op. cit. p. 274.

⁴⁰ Op. cit. p. 273.

⁴¹ Cf. loc. cit.

⁴² Op. cit. p. 276.

⁴³ Op. cit. p. 278.

⁴⁴ Cf. op. cit. p. 276.

⁴⁵ Op. cit. p. 274.

⁴⁶ Loc. cit.

⁴⁷ Op. cit. p. 276.

Pues, según Schlier, en Jesucristo la historia ha sido liberada hacia la “verdad presente” y “la necesaria dialéctica de ‘descubrimiento y ocultamiento’” ha llegado a su fin. *La* verdad se muestra para él no en el lenguaje como la “casa del ser”, en que vivimos como hombres mortales, sino en Jesucristo como aquella Palabra (también se podría traducir *lógos* por “lenguaje”) que vivió entre nosotros. También el “yugo” en que, con Platón, la verdad ha caído, esto es, el yugo de la “idea”, ha sido destruido –afirma Schlier, apoyándose estrechamente en Heidegger (aunque, a la vez, con la mayor de las distancias)⁴⁸. Por eso, en el cristianismo la verdad ha sido liberada: hacia su auténtica esencia. Schlier señala que ya “ningún pensamiento queda eximido”⁴⁹ de esta visión respecto de la esencia de la verdad. Así pues, para Schlier el pensamiento es en todos aquellos casos insuficiente donde esta revelación de la verdad no es meditada. El concepto joánico de la verdad no es, pues, un concepto adicional de la verdad, que pudiera ser asociado de manera complementaria a otros conceptos. Antes bien, la verdad según el Evangelio de Juan es la culminación, que se muestra históricamente, de la verdad. Schlier es consciente que resulta posible que dicha verdad no sea reconocida. Escribe que aquí “la verdad siempre infatigable podría responder nuevamente: con la aparición escatológica de su esencia”⁵⁰. En efecto, la verdad del amor no fuerza. Tiene el carácter del llamado. El autor habla de su “originario carácter interpelante” y de que a la verdad hay que responder⁵¹. El evento de la verdad (entendido como mostrarse y dar testimonio de sí) es, pues, siempre un acontecimiento dialógico o respondiente, o sea, que interpela y llama a una respuesta. Con todo, no se trata de un acontecimiento que se dé entre el pensador y el ser, sino un acontecimiento del amor entre Dios y el hombre. En lugar del anonimato del ser, surge una Persona, que tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre.

⁴⁸ Cf. aquí también HEIDEGGER, Martin. “Platons Lehre von der Wahrheit [=La doctrina platónica de la verdad]” (1931/32, 1940), en: HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken* [=Hitos], op. cit. pp. 203-238.

⁴⁹ SCHLIER, Heinrich. “Meditationen über den Johanneischen Begriff der Wahrheit [=Meditaciones sobre el concepto joánico de la verdad]”, en: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* [=Reflexión sobre el Nuevo Testamento. Artículos y conferencias exegeticas], op. cit. p. 276.

⁵⁰ Loc. cit.

⁵¹ Loc. cit.

Debiera ser evidente en qué medida Schlier, en sus consideraciones, siempre es deudor de Heidegger. La filosofía de Heidegger le permitió un acceso más hondo a la comprensión joánica de la verdad. Asimismo debiera resultar evidente que las elucidaciones de Schlier sobre la esencia de la verdad podrían conducir a una relectura crítica del pensamiento de Heidegger y de su comprensión de la verdad. Aquí no se plantea solo la pregunta por los supuestos ocultos de la fenomenología heideggeriana del acontecimiento de la verdad: ¿Podría haber llegado a comprender la verdad tal como lo hizo sin el testimonio bíblico? ¿O, dicho de otra forma, no hay acaso en su comprensión de la verdad un oculto momento teológico, al menos como “ruido de fondo”? También se plantea la pregunta de si Heidegger, cuando se limita conscientemente a una determinada historia de la verdad, no pasa por alto aspectos del acontecer de la verdad que juegan un importante papel en la tradición bíblica. Y que también podrían jugarlo en instancias en que los supuestos de la comprensión bíblica de la realidad ya no son todos compartidos. En efecto, la pregunta es si un filósofo que no comparte la fe cristiana de Schlier, o, al menos, no la supone en sus consideraciones filosóficas, puede encontrar en el Evangelio de Juan o en el testimonio bíblico de la verdad como justicia y amor una contribución relevante para una fenomenología de la verdad en cuanto acontecimiento de la misma. Antes de profundizar en estas preguntas, examinaremos brevemente la comprensión fenomenológica de la verdad según Bernhard Welte. Ello no solo por el hecho que, desde la perspectiva heideggeriana, haya entrado en diálogo con Schlier, sino también porque sus ideas relativas a una filosofía de la religión constituyen un puente entre la comprensión bíblica de la verdad y otros esfuerzos filosóficos en torno al acontecimiento de la verdad.

4. Acerca del evento y acontecimiento de la verdad según Bernhard Welte: verdad como el evento, lo inolvidable y la efectividad

El diálogo de Heinrich Schlier con Heidegger tuvo una continuación. Pese a que no conocemos hasta ahora una respuesta de Heidegger a las consideraciones de Schlier, tenemos algo así como una respuesta desde el pensar heideggeriano. Bernhard Welte –no solo estrechamente relacionado con Heidegger por sus raíces comunes en

Messkirch– ofreció una contribución al libro de homenaje a Heinrich Schlier en su septuagésimo cumpleaños: la reflexión titulada “Sobre el sentido de la verdad en el ámbito de la fe”; dicha reflexión se enmarca expresamente “en la cercanía de las ideas de Heidegger”⁵². Welte también hace referencia a la comprensión joánica de la verdad. Tiene la esperanza que sus planteamientos no solo se refieran al Evangelio de Juan, sino que “hagan visible un rasgo fundamental de la verdad de la fe en total”⁵³. Sin embargo, Welte no propone en sus reflexiones un enfoque exegético, sino filosófico. Al comienzo de sus planteamientos Welte llama la atención sobre importantes observaciones. No solo hace referencia al hecho que en la historia de la teología cristiana se encuentren “todos los modos y comprensiones de la verdad de la historia occidental”, sino también destaca que en las fuentes bíblicas no se da una reflexión o teoría de la verdad. Asimismo pone de relieve el entrelazamiento de los modos de comprender la verdad “hebreo-semítico” y “helenístico”. La comprensión de verdad que se muestra en esta discusión con las fuentes bíblicas es, al fin y al cabo, a partir de las razones mencionadas “imprecisa” y “confusa”⁵⁴. Por eso, se propone la tarea de determinar cuál es el “rasgo fundamental de la verdad” que, en sus diversas manifestaciones en su multiplicidad, se muestra en el terreno de la fe. La búsqueda de Welte muestra aquí una considerable semejanza con la pregunta heideggeriana por la esencia de la verdad: con Heidegger (y Schlier) le ocupa poner críticamente en cuestión el predominio del paradigma de una comprensión científica de la verdad, sin que por ello le dé la última palabra a una comprensión de verdad subjetivista y reduccionista. Pues comparte con Heidegger la visión de que es necesario comprender la verdad allende la dialéctica de subjetivismo y objetivismo. A diferencia de Heidegger no se limita, empero, a una elucidación de la verdad de la filosofía. En efecto, la verdad de la fe no es, para Welte, ni una verdad

⁵² WELTE, Bernhard. “Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens” [=Sobre el sentido de la verdad en el ámbito de la fe], en: BORNKAMM, Günther; RAHNER, Karl (eds.), *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier* [=El tiempo de Jesús: Escrito de homenaje a Heinrich Schlier]. Ed. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1970, pp. 297-305. El texto de Welte se encuentra ahora en sus Escritos Completos: *Bernhard Welte Gesammelte Schriften*, tomo IV/1: *Hermeneutik des Christlichen*. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 2006, pp. 287-295. Se cita según la versión original de 1970.

⁵³ Op. cit. p. 300.

⁵⁴ Cf. op. cit. p. 299.

científica ni filosófica. Con la verdad de la fe hace su aparición, para él, un tercer “modo de la verdad”, cuyo sentido puede ser meditado no solo desde la perspectiva de la teología, sino también desde la perspectiva de la filosofía. Sin que Welte hable explícitamente de una meditación, sus consideraciones tienen el carácter de una reflexión meditativa sobre la verdad, lo cual aparece –no en último término– en el título de la contribución.

Welte, apoyándose aquí estrechamente en Heidegger, piensa la verdad como acontecimiento y propone en sus consideraciones sobre la esencia de la verdad de la fe tres tesis. La primera toma su punto de arranque del carácter de evento de la comprensión bíblica de la verdad. En el trasfondo de estas consideraciones no se encuentra solo el pensamiento heideggeriano tocante a la historia del ser y del evento, sino también el pensamiento de Franz Rosenzweig⁵⁵. Es también evidente que Welte lee el texto bíblico teniendo como trasfondo perspectivas que les debe a filósofos como Kierkegaard o Jaspers y su acentuación del instante y la dimensión que abre la verdad propia del mismo. A lo que se refiere con el carácter de evento de la verdad Welte lo explica, primeramente, de modo negativo: Respecto de la verdad de la fe no se trata de una “reserva intemporal o de algo así como un valor en sí mismo, y tampoco, ante todo, de algo así como *adaequatio intellectus et rei*”⁵⁶. Es cierto, reconoce Welte, que la verdad de la fe puede mostrar momentos de dichas dimensiones de la verdad. Pero tales momentos no se encuentran en el primer plano de la comprensión bíblica de la verdad y, así, no se encuentran en el primer plano de sus consideraciones. En el primer plano de sus ideas se halla la visión “que la verdad de la fe en la comprensión

⁵⁵ Cf. también CASPER, Bernhard. “Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs” [=Fenomenalidad trascendental y evento acontecido. El salto a un pensamiento hermenéutico en vida y obra de Franz Rosenzweig], en: CORIANDO, Paola (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann zum 65. Geburtstag* [=Acerca del enigma del concepto: escrito de homenaje a Friedrich-Wilhelm von Herrmann para su sexagésimo quinto cumpleaños], Verlag Duncker & Humblot: Berlin, 1999, pp. 357-367.

⁵⁶ WELTE, Bernhard. “Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens” [=Sobre el sentido de la verdad en el ámbito de la fe], en: BORNKAMM, Günther; RAHNER, Karl (eds.), *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier* [=El tiempo de Jesús: Escrito de homenaje a Heinrich Schlier], op. cit. p. 300.

bíblica es algo que aconteció y acontece, en la medida que se realiza como verdad”⁵⁷. El evento de la verdad muestra aquí, según Welte, lo que se puede denominar un doble polo, a saber, el polo divino, a partir del cual ella se realiza; y el polo humano, al que la verdad –tal como Welte lo formula– “está consagrada”. Por eso, la verdad de la fe constituye, de un modo peculiar, una verdad relacional o dialogal. Es un acontecimiento en la relación entre Dios y el ser humano. Entendido como este acontecimiento ella tiene, como Welte destaca expresamente, “una particular relación con el tiempo”⁵⁸. En efecto, la verdad tiene su propio tiempo en cada caso; acontece como lo imprevisto y como imprevisibilidad; por eso, no puede ser entendida sin esta relación con su dimensión temporal-histórica. La verdad de la fe no tiene una validez en una eternidad intemporal. Acontece “más bien en el instante excelente”, o, como lo formula Welte acentuando esta tesis, “ella abre el instante excelente, el instante del encuentro y de la decisión, el *noun* [=ahora] del Evangelio de Juan”⁵⁹. Por eso, la verdad de la fe es, primero que todo, una verdad asaz concreta y única, que tiene una historia que para los cristianos ha de ser relatada. Pues, pese a toda la unicidad de la verdad de la fe, ésta tiene la pretensión de ser “para siempre”: el evento histórico concreto tiene un significado para toda la historia. No hay, pues, en el ámbito de la fe una contraposición entre historicidad concreta y generalidad suprahistórica.

La segunda tesis de Welte pone de relieve lo inolvidable de la verdad bíblica. Lo que se realizó como un “evento único” –dice Welte– no es olvidado en la fe justamente por su significación dada, antes bien, es recordado siempre de nuevo, se puede también decir, en cada instante. Así pues, se puede hablar de un doble carácter de evento de la verdad: Como verdad realizada la verdad de la fe se realiza nuevamente en el acontecimiento de la fe, en que, al ser recordada, es apropiada por el creyente al que está consagrada. Aquí Welte constata una peculiar relación de la verdad hacia el tiempo: “Al hablar a partir de su tiempo, se realiza en el renovado evento del renovado instante de la fe, que,

⁵⁷ Op. cit. p. 301.

⁵⁸ Loc. cit.

⁵⁹ Loc. cit.

sin negar la diferencia temporal, no es simplemente abandonado a ésta”⁶⁰. En la verdad de la fe se muestra, pues, también una nueva comprensión del tiempo: algo pretérito puede ser de tal forma presente que ya no es algo meramente pretérito y como tal meramente recordado sin estar presente. Al contrario, el cristiano que recuerda la verdad de la fe puede vivir en simultaneidad con una verdad que –para decirlo con Kierkegaard– primera y regularmente no es la verdad de su presente. Análogamente a la comprensión heideggeriana de la verdad como desocultamiento Welte habla aquí de la verdad como lo inolvidable: la verdad de la fe es, solo y exclusivamente, real y presente, cuando se realiza, una y otra vez de nuevo, entre Dios y el ser humano, es decir, cuando es relatada, como tal recordada y arrebatada al olvido del “tiempo ocultante”.

Enlazada con la segunda tesis respecto de la verdad Welte propone una tercera tesis, que se refiere a lo que se puede denominar su eficacia: la verdad es, dice Welte, una verdad “que es efectiva y que transforma al ser humano, siempre cuando ella se realiza y renueva según su sentido, lo cual nunca es evidente por sí mismo”⁶¹. Por eso, la verdad de la fe es –así lo formula Welte en referencia a Jn 8,32– una verdad transitiva, o sea, ella es una verdad “que alcanza al ser humano y que lo quiere transformar”⁶². Ello quiere decir que la verdad no es algo que el ser humano haga o algo que le sirva. Tampoco es algo que el ser humano descubra como una cosa existente. Antes bien, ella misma es activa: libera al ser humano. Welte pone de relieve una conexión más honda, a saber, no solo la conexión de la verdad de la fe con la libertad, sino también el hecho que la liberación del ser humano culmina en la verdad como amor. “En la línea de la fuerza transformadora de la verdad de la fe la verdad se convierte en libertad y la libertad en amor”⁶³. Con el trasfondo del Evangelio de Juan Welte destaca otras dos características de la verdad de la fe: que la Palabra de la verdad sea “a la vez misión” y “Espíritu y Vida”. Así pues, la verdad en el terreno de la fe llama a la acción en el amor.

⁶⁰ Op. cit. p. 303.

⁶¹ Loc. cit.

⁶² Loc. cit.

⁶³ Op. cit. p. 304.

El acontecimiento de la verdad no solo está situado en un “entre” del pensar y el hablar, sino que acontece en el “entre” de la vida y el actuar humanos, en el que se acredita –concretamente, en un hacer (que hay que entender como misión) la verdad. La verdad de la fe se muestra, pues, como un acontecimiento en la relación entre los seres humanos.

Para Welte verdad constituye una palabra clave no solo del Evangelio de Juan, sino también de la fe cristiana y de su comprensión del tiempo y del acontecimiento que se da entre Dios y el ser humano, y entre éstos entre sí. El acontecimiento de la verdad en el terreno de la fe solo puede ser cabalmente comprendido si se considera su propia temporalidad: La verdad acontece viniendo desde un pretérito y remitiendo a un futuro. Pero en el terreno de la fe la verdad –en cuanto que se realiza, en cada caso, ahora– no es únicamente kairológica, como verdad recordada no es solo inolvidable, y en cuanto efectiva no solo libera hacia el amor. Pues el acontecimiento de la verdad está también orientado hacia esa plenitud de la libertad y del amor que es objeto de la esperanza cristiana. A diferencia de Schlier Welte no destaca explícitamente esta última dimensión de la verdad. Sin embargo, es consecuencia de sus ideas sobre el acontecimiento de la verdad de la fe cristiana. Así pues, también Welte piensa con y en contra de Heidegger. En lo concerniente a su primera y a su segunda tesis Welte puede remitir a analogías, esto es, puntos en común pese a toda diferencia, con la comprensión heideggeriana de la verdad. Welte pone expresamente de relieve en la discusión de su primera tesis el contexto en la historia de las ideas en que se enmarca la palabra evento (Ereignis): “Recurrimos con esta determinación a un concepto que en la discusión protestante moderna en torno a la hermenéutica en tanto que evento de la Palabra avanza al primer plano. En el Heidegger tardío se volvió algo decisivo la idea del evento en el sentido de una experiencia del ser”⁶⁴. También la segunda tesis, respecto de lo “inolvidable” de la verdad de la fe, tiene relación con la filosofía de Heidegger, aunque –claro está– esta relación es menos estrecha. Welte escribe a este propósito: “Si Heidegger ha hablado de la verdad como desocultamiento, entonces podemos ver ahora más concretamente lo análogo y, sin embargo, peculiar de la verdad de la fe.

⁶⁴ Op. cit. p. 300.

El ocultamiento desde el cual surge y entra en la historia corresponde al tiempo en cuanto que hace desaparecer y olvidar y, de esta forma, que oculta”⁶⁵. En el caso de la tercera tesis falta toda referencia a Heidegger. Es interesante destacar que aquí no se puede plantear la tesis que no hay ninguna analogía entre la tercera tesis y la comprensión heideggeriana de la verdad. En efecto, también Heidegger reconoce el carácter activo o transitivo de la verdad. También según Heidegger nos encontramos en una “interpelación” que hace necesario el cambio. Con todo, el llamado o interpelación de la verdad según Heidegger se mantiene en una extraña indeterminación, que para Heidegger precede a la ética, o para decirlo mejor: al fenómeno de lo ético. Aquí se muestra muy claramente la diferencia entre la fenomenología de Heidegger y la filosofía de la religión weltiana que toma su punto de arranque de los textos bíblicos.

Ya se planteó, en la elucidación de los planteamientos de Heinrich Schlier sobre la verdad en el Evangelio de Juan, la pregunta acerca de si –allende la verdad en el terreno de la fe cristiana– se puede decir algo más o diferente sobre el acontecimiento de la verdad que aquello que Heidegger señaló. Quien se ocupa del influjo de Heidegger en la filosofía del siglo XX, podría hablar –cuando considera el giro de la fenomenología hacia la ética y hacia la hermenéutica– de una posible profundización filosófica de la comprensión fenomenológica de la verdad. Tanto la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer como el “humanismo del otro hombre” de Levinas lo sugieren. Pues bien puede suceder que, no solo en el concepto bíblico de verdad, sino en toda verdad entendida originariamente, ella no solo libere, sino que también se valga del hombre y lo llame a la responsabilidad, y se acredite en los actos intersubjetivos, en la entrega y el amor. Ahora bien, en las siguientes elucidaciones respecto de otras facetas del acontecimiento de la verdad –ahora según Gadamer y Levinas– no podemos proponernos el objetivo de agotar la presentación de este acontecimiento ni entrar en aspectos problemáticos de diversas comprensiones de la verdad. Unas pocas observaciones deben ser suficientes para sacar a luz otros aspectos importantes de la verdad en su multiplicidad. Pues, la reflexión sobre la verdad –como lo ha hecho evidente la comprensión heideggeriana– se encuentra, en el terreno de la fe o de la revelación, con el carácter de interpelación o dialógico del acontecimiento de la verdad.

⁶⁵ Op. cit. p. 303.

5. Acerca del acontecimiento y evento de la verdad según Hans-Georg Gadamer: el juego de la verdad en el diálogo

Hans-Georg Gadamer transformó el pensamiento de Heidegger acerca de la verdad en un importante punto de arranque para sus propias consideraciones filosóficas. Lo cual muestra, no en último lugar, su obra capital, que lleva el título de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, con la que Gadamer ha hecho una significativa contribución a la disciplina filosófica mencionada en el subtítulo.

Pero, ¿cómo entiende Gadamer el acontecimiento de la verdad? Nosotros ponemos de relieve solo algunos aspectos centrales: ante todo, Gadamer toma en serio el giro lingüístico que caracteriza a la filosofía del siglo XX, no solo al pensamiento heideggeriano, sino entre otros también a la filosofía de Ludwig Wittgenstein. El lenguaje es, para Gadamer, “el lugar medio [...] en que se unen Yo y mundo, o mejor dicho: en que comparecen en su originaria co-pertenencia”⁶⁶. La “estructura especulativa” del lenguaje, dice Gadamer, no se encuentra, pues, en que sea la “reproducción de algo dado de manera fija”, antes bien, hay que entenderla como un “llegar-al-habla, en que se anuncia un todo de sentido”⁶⁷. No es, por tanto, una imagen de algo, sino el acontecimiento del anunciarse o darse del sentido. Este acontecimiento del lenguaje ha de ser comprendido como un acontecimiento de la verdad. Tiene, dice Gadamer, una “estructura ontológica universal”. “El ser que puede ser entendido es lenguaje”⁶⁸. La hermenéutica en tanto que ontología se transforma, así, en una nueva *prima philosophia*.

⁶⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [=Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica], segunda edición, ampliada con un apéndice. Ed. Mohr Siebeck: Tübingen, 1965, p. 449. En lo concerniente a la comprensión gadameriana de la verdad y de la historicidad cf. también GADAMER, Hans-Georg, “Geschichtlichkeit und Wahrheit” [=Historicidad y verdad], en: *Gesammelte Werke* [=Obras Completas], tomo 10, Ed. Mohr Siebeck: Tübingen, 1999, pp. 247-258.

⁶⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [=Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica], op. cit. p. 450.

⁶⁸ Loc. cit.

Gadamer remite en sus consideraciones ulteriores sobre el lenguaje a dos aspectos de la comprensión: por una parte, la comprensión (como momento del acontecimiento de la verdad) tiene carácter de evento. Afirma Gadamer que “lo convincente es, a todas luces, también lo que sorprende, como el surgir de una nueva luz, por obra de la cual se amplía el ámbito de lo que entra en consideración”⁶⁹. El hecho que la comprensión sea posible y que tenga éxito, no es realizable; la comprensión no constituye un logro que pueda ser aprendido de un “sujeto”, ni tampoco algo que solo dependa de un “objeto”. Más bien, se da –podemos decir– en un “entre”: entre aquel que comprende y aquello que es comprendido. Se puede afirmar que la verdad es algo que llega (sich zuspielt). Así, la comprensión tiene, por otra parte, el carácter del juego (Spiel): “La comprensión es un juego, pero no de tal forma que el que comprende se retenga lúdicamente, y en lo concerniente a la interpelación a él dirigida prive a ésta de una toma de posición obligatoria. [...] El que comprende está siempre ya incluido en un acontecimiento por medio del cual lo pleno de sentido se hace valer. Estamos en cuanto comprensores incluidos en un acontecimiento de la verdad, y llegamos por así decir demasiado tarde, si quisiéramos saber lo que debemos creer”⁷⁰. Quien comprende se encuentra, pues, siempre ya interpelado; la interpelación no se acerca a la verdad desde fuera, sino que se encuentra en aquel horizonte (que ha de ser creído) que siempre le ha sido abierto ya por medio del acontecimiento de la verdad. Gadamer muestra dicho acontecer de la verdad, ante todo, en el arte y en las ciencias humanas hermenéuticas. Pero también caracteriza a la relación, no propia de las ciencias humanas, del ser humano con el mundo. La verdad llega como lenguaje, es decir, acontece en aquel “entre” que hemos determinado como diálogo. Gadamer afirma en un artículo publicado algunos años antes que *Verdad y método*, y que lleva el título de “¿Qué es la verdad?” lo siguiente: “Lo que más sorprende en la esencia del lenguaje y del diálogo es, empero, que yo mismo no quedo atado a lo que opino cuando hablo sobre algo con otras personas; asimismo sorprende que ninguno de nosotros abarca toda la verdad con su opinión, pero, con todo, la verdad íntegra nos puede abarcar a nosotros

⁶⁹ Loc. cit.

⁷⁰ Op. cit. p. 464 ss.

dos en nuestras respectivas opiniones”⁷¹. Por eso, la relación con la verdad constituye una relación libre. Lo cual no significa que nosotros podamos determinar libremente qué es verdadero y qué no es verdadero. Quiere decir que gracias a la relación con la verdad llegamos a ser libres, no quedamos atados a aquello que no parece ya ser para nosotros verdadero. Pues, no somos nosotros los que tenemos la verdad, sino que ésta nos tiene a nosotros los dialogantes que nos encontramos en el juego de la verdad. Este juego de la verdad –que es siempre un acontecimiento de la libertad– constituye el fundamento de que, según Gadamer, no la verdad, pero sí “lo que aludimos con verdad, o sea, aperturidad, desocultamiento de las cosas [...] tenga su propia temporalidad e historicidad”⁷².

La elucidaciones de Gadamer sobre la comprensión muestran por qué ni la teoría subjetivista ni la objetivista pueden agotar lo que la verdad, en el fondo, es. La verdad no es, para Gadamer, ni algo fijable objetivamente, ni algo relativizable subjetivamente; ni es algo en un objeto, ni es producto de un sujeto⁷³. En efecto, la verdad se realiza como el juego que precede a la dicotomía de sujeto y objeto, y siempre se trata de un acontecimiento relacional. Con su comprensión del evento y el juego de la verdad Gadamer supera, pues, como Heidegger, Schlier y Welte, las aporías de diversas comprensiones modernas de la verdad.

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. “Was ist Wahrheit? (1957)” [=¿Qué es la verdad?], en: *Gesammelte Werke* [=Obras Completas], tomo 2, Mohr Siebeck Verlag: Tübingen, 1999, p. 56.

⁷² Loc. cit. Cf. también GADAMER, Hans-Georg. “Geschichtlichkeit und Wahrheit” [=Historicidad y verdad], en: *Gesammelte Werke* [=Obras Completas], tomo 10, op. cit. p. 253: “A mis ojos, éste es el sólido punto de arranque del planteamiento hermenéutico: que el lenguaje tiene su esencia propia en el diálogo. Esto quiere decir que nosotros nos confiamos al dictado superior a toda conciencia subjetiva que se produce por medio del lenguaje, en el que –por así decir– nos encontramos insertos, y el cual nos ha preparado e inspirado desde hace mucho tiempo, sin que nosotros lo sepamos, por medio de su articulación y modulación” (trad. nuestra.).

⁷³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [=Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica], op. cit. p. 459: “El hecho que el ser sea un presentarse a sí mismo [Sichdarstellen] y que toda comprensión sea un acontecimiento, esta primera y última perspectiva supera en igual medida el horizonte de la metafísica de la sustancia, así como también la metamorfosis que experimenta el concepto de sustancia transformándose en los conceptos de subjetividad y de objetividad científica” (trad. nuestra.).

A diferencia de Heidegger Gadamer pone más fuertemente en primer plano de sus consideraciones el momento de relación interpersonal de dicho acontecimiento: pues el lenguaje no se realiza, para él, entre el pensador o el poeta y el mundo (o ser), sino entre seres humanos: en el diálogo, en que siempre puede acontecer algo totalmente nuevo. Dicho “entre” también se encuentra en primer plano en el “humanismo del otro hombre” de Levinas, que examinaremos brevemente para terminar.

6. Acerca del acontecimiento y del evento de la verdad según Emmanuel Levinas: la verdad en el acontecimiento del llamado a la responsabilidad por el otro

En estrecha continuidad, entre otros, con Heidegger, Edmund Husserl y, ante todo, Franz Rosenzweig Emmanuel Levinas profundiza, en un intento radicalmente ético por redefinir el filosofar, la reflexión desde la verdad. También se puede decir que su pensamiento se lleva a cabo con y contra Heidegger. A menudo él mismo hizo referencia a las diferencias de su pensamiento con la fenomenología de Heidegger. Estas diferencias atañen, no en último lugar, a su comprensión de la verdad. Levinas escribe lo siguiente: “Para Heidegger el sujeto no tiene nada interno que expresar. Es pensado totalmente y en absoluto desde el ser y desde la verdad del ser. –Nuestra propia pregunta se ubica aquí: si la subjetividad no es, más bien, sinceridad, estar expuesto sin protección; sinceridad que no constituye un procedimiento teórico, sino entrega de sí mismo; antes de que uno se encuentre en la ‘apertura del ser’, antes de que uno ‘desoculte el ser’”⁷⁴. Esta cita muestra asaz claramente lo que Levinas critica en Heidegger, a saber: el hecho que éste pertenezca a una tradición del pensamiento que piensa el anonimato del ser y su verdad a costa del otro hombre en su carácter concreto y en su llamado que me atañe a mí antes de toda elección. Asimismo muestra lo que se puede caracterizar como el aporte positivo de Levinas a la discusión en torno al ser-hombre del hombre: su preocupación por una comprensión diversa de la “subjetividad”, que encuentra su centro en el acontecimiento del ser responsable por el otro hombre. El hombre, dice Levinas, no es antes que

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. “Ohne Identität” [=“Sin identidad”], en: LEVINAS, Emmanuel. *Humanismus des anderen Menschen* [=Humanismo del otro hombre], trad. al alemán e introducción de Ludwig WENZEL. Ed. Meiner: Hamburg, 2005, p. 91.

toda determinación el señor o pastor del ser (como Heidegger lo presume). Ni la moderna filosofía de la subjetividad ni la crítica de Heidegger a esta filosofía dan cuenta de la manera como el ser-hombre, primera y regularmente, se muestra. Pues el hombre, afirma Levinas, es, primera y regularmente, el rehén del otro⁷⁵. Levinas constata que, cuando suponemos esta comprensión de subjetividad, podemos hablar de la “apertura” (en cuanto verdad, podemos decir nosotros) en un triple sentido. Con este concepto podemos denominar la “apertura de todo sujeto hacia todos los demás”, o también la “intencionalidad de la conciencia”. En otras palabras, podemos entender la apertura a partir de su objeto o a partir de un sujeto. Ambas comprensiones de apertura caracterizan, según él, la tradición filosófica desde los presocráticos hasta Heidegger. Pero aquí ha sido olvidada una tercera significación de apertura. “Ya no es más el acontecimiento del ser, que eclosiona para mostrarse; no es la conciencia, que se abre al presente de un acontecimiento del ser a él confiado”. Pero, ¿qué es entonces? Es, como Levinas escribe, “el desnudamiento de la piel a que expone la herida y la humillación”⁷⁶. Se trata, pues, de otra apertura a la que encontramos en todos los casos en que comprendemos apertura como verdad en una perspectiva ontológica o como conciencia teórica. Es una “apertura con franqueza en que se fundamenta, mucho después, la veracidad”⁷⁷. Es recién esta apertura que llama al Yo a la responsabilidad la que hace, en términos absolutos, posible la veracidad. Levinas encuentra huellas de esta comprensión de la verdad en el libro décimo de las *Confesiones* de San Agustín (que, por su parte, ha de ser leído con el trasfondo de la comprensión de verdad neotestamentaria)⁷⁸. Allí diferencia san Agustín entre la *veritas lucens* –la “verdad que ilumina” –, y la *veritas redarguens* –la “verdad que acusa o cuestiona–. Se puede, entonces, decir con San Agustín y Levinas que la verdad no solo nos ilumina. También nos desafía, nos atañe y nos pone radicalmente en cuestión. Y esto sucede de una forma que precede la contraposición de actividad y pasividad, así como el dualismo de teoría y praxis. En tal sentido Levinas escribe:

⁷⁵ Cf. op. cit. p. 100.

⁷⁶ Op. cit. p. 93.

⁷⁷ Cf. op. cit. p. 96.

⁷⁸ Cf. AUGUSTINUS, *Bekenntnisse* [=Confesiones]. latín/alemán. Insel Verlag: Frankfurt a. M., 1987, libro X, 23, 33, pp. 542-543.

“Formas de expresión dignas de consideración en lo concerniente a la verdad como despertamiento del espíritu o hacia la dimensión anímico-espiritual del hombre. Yo prerreflexivo en la pasividad de sí mismo: recién por medio del Sí mismo, por medio del Yo puesto en cuestión, puede ser comprendida esta pasividad que es más pasiva que toda pasividad; más pasiva que aquella que se queda viendo en el mundo lo opuesto a cualesquiera acciones [...]”⁷⁹.

Sin embargo, el filósofo “traiciona”, en la medida que habla y escribe al respecto, este acontecimiento en que la verdad se muestra como llamado a la responsabilidad; llamado que me acusa. Pese a todo, y con plena conciencia de los límites del pensamiento y discurso filosóficos, Levinas remite –con una pretensión filosófica– al acontecimiento entre yo y el otro, y a la apertura que se muestra en este acontecimiento. También, para Levinas, conduce hacia el error el dualismo moderno de sujeto y objeto y toda comprensión de la verdad que lo supone. En efecto, la dimensión de ser-hombre, que él estima es la decisiva, ni siquiera puede ser ya indicada. El verdadero “lugar” de la verdad no es la afirmación enunciativa, no es la conciencia ni tampoco el ser, tal como –según Levinas– fue comprendida en la historia de la filosofía desde sus orígenes hasta el presente en el siglo XX. Pues para él lo que importa es entender la subjetividad y, con ella, el acontecimiento de la verdad como un acontecimiento del abrirse del sentido de otra forma. Se trata de plantear, no la pregunta ontológica, sino la pregunta ética por el sentido del ser –la “pregunta *par excellence* por el sentido”. En este interrogante se plantea la pregunta por la “justicia del ser”: como pregunta acerca de si yo tengo “derecho a ser”. “Una pregunta que, pura y simplemente, me interroga y exige *a mí*, en la que el pensamiento, en contra de la naturaleza, despierta a su incesante responsabilidad, a su identidad de lo indistinguible, a sí mismo”⁸⁰. Si se plantea esta pregunta, entonces sale a luz la situación originaria, que explota todo lo fenomenológicamente describible, del ser llamado a la responsabilidad por el otro hombre.

⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. “Bemerkungen über den Sinn” [=Notas sobre el sentido], en: LEVINAS, Emmanuel. *Wenn Gott ins Denken fällt* [=De Dios que viene a la idea], trad. al alemán de Thomas WIEMER, con un prólogo de Bernhard CASPER. Ed. Karl Alber: Freiburg-München, 1999, p. 225.

⁸⁰ Op. cit. p. 227ss.

Dicha responsabilidad precede, según Levinas, toda veracidad y toda verdad ontológica, aunque no, claro está, en el sentido de un supuesto trascendental, sino en el sentido de una “elección” para la responsabilidad, “elección” que no puede ser retrotraída a ningún fundamento.

7. La verdad como acontecimiento en el “entre” del tiempo

La verdad acontece. Acontece también en el acorde de las reflexiones sobre la verdad aquí presentadas. Pese a todas las diferencias estas reflexiones tienen la perspectiva común respecto del carácter de acontecimiento y evento de la verdad. Asimismo comparten la visión de que la verdad se realiza en un “entre”, y que este acontecimiento precede no solo al dualismo de sujeto y objeto, sino también al dualismo de teoría y praxis. La verdad acontece en un “entre”, es decir, no de tal forma que el lenguaje de sujetos y objetos fuera adecuado, sino de tal manera que tenemos, más bien, que decir que nosotros, como seres humanos, nos encontramos siempre ya en el espacio de un acontecimiento de la verdad que nos sujeta y nos abraza; no, por tanto, en el sentido de que, primaria o regularmente, comprendiéramos la verdad teóricamente y, subsecuentemente, deriváramos de ella las consecuencias prácticas. Más bien, sucede que ya siempre nos hemos dejado interpelar por la verdad. Por eso, eclosiona en el acontecimiento de la verdad el horizonte que antecede al dualismo de teoría y praxis, así como al de sujeto y objeto. En efecto, la verdad siempre nos desafía. El acontecimiento de la verdad es, en lo profundo, un acontecimiento responsivo: es el juego de palabra y respuesta, de discurso y réplica, de llamado liberador y acusación que llama a la responsabilidad, de interpelación y escucha.

Mucho va a depender si resulta mostrar la verdad como aquel acontecimiento que, en tanto se realiza, libera al ser humano y lo desafía a una respuesta. Pues, justamente como el ser humano anhela siempre ya la verdad y, a la vez, se encuentra en la interpelación de la verdad, cuando la verdad no es comprendida de modo adecuado en su carácter de evento y acontecimiento, desmedra no solo nuestra comprensión del ser humano. También desmedra el ser humano mismo, que ya no es capaz de comprender lo que caracteriza de la manera más honda su pensamiento,

su lenguaje, su actuar y también su sentir. Lo que le queda son, a menudo, imágenes de la verdad que él mismo se construye, pero que en caso alguno honran la verdad. Como fuere, muchas veces el ser humano está satisfecho con estas meras imágenes o caricaturas de la verdad, esto es, con teorías sobre la verdad a menudo teñidas ideológicamente.

Pero hay un fundamento de esto: la verdad como acontecimiento intranquiliza. El llamado de la verdad, su mostrarse, desconcierta e irrita; de igual forma a como intranquiliza la libertad que aquélla trae consigo. Por eso, el ser humano capaz de verdad siempre muestra, una y otra vez, angustia ante la verdad y ante la libertad de ésta; con ello, se da el interés por asegurarse, no tanto contra la verdad misma, cuanto contra el desconcierto que se produce con ella. Se puede entender tanto el objetivismo como también el subjetivismo de la comprensión moderna y moderno-tardía de la verdad como formas de dicho aseguramiento: en un caso, se da un aseguramiento por medio de la reducción del acontecimiento complejo de la verdad a una dimensión trascendente de la verdad; dimensión que trasciende las condiciones y contextos de su aparecer en cada sujeto. En el otro caso, se da un aseguramiento por medio del recurso –reduccionista y que pone en el punto central el presente de cada caso– a los logros de la subjetividad que asienta la verdad. Pero lo que pudiera presentarse como una liberación, esto es, como liberación de la intranquilidad por medio del acontecimiento de la verdad, no es, a fin de cuentas, otra cosa que esto: una forma de la no-libertad. En efecto, la libertad solo libera allí donde es tomada en serio como algo que acontece y, por eso, no es definida teóricamente o bien explicada o bien reducida a una dimensión de sus muchas dimensiones. Como tal ella acontece en un “entre”: entre hombre y mundo; entre hombre y Dios; entre hombre y hombre. A fin de cuentas, sucede entre el pretérito que nunca puede ser alcanzado en su interpelación y el futuro de su promesa. Así pues, el lugar de la verdad es un “no-lugar”: la u-topía de ese “entre” que tiene carácter de evento, que acontece como el tiempo mismo, más allá de la contraposición u oposición entre tiempo y eternidad. En tal sentido, el misterio del tiempo es el tiempo del misterio.