

---

## Sara Escobar Carrió

Doctora en Filosofía.

Profesora de Antropología y Ética en la Universidad de Montevideo.

Versión correspondiente a una conferencia pronunciada en la Universidad de Montevideo

# La crítica a la noción tradicional de verdad en *Ser y Tiempo*

En el artículo se analiza la crítica a la noción tradicional de verdad, tal y como Heidegger la expone en *Ser y Tiempo*, buscando su génesis en los cursos dictados en los años precedentes, en Friburgo y Marburgo. Se trata, además de exponer el papel que la peculiar interpretación que Heidegger hace de la filosofía práctica de Aristóteles desempeña en el origen de este rechazo a la verdad entendida como adecuación que acontece en el juicio y el paso a una descripción de la verdad como desvelamiento que tiene lugar en el marco de una relación más amplia entre el *Dasein* y el mundo.

In this article, an analysis is made of the criticism of the traditional concept of truth, as expressed by Heidegger in *Being and Time*, based on ideas originating in the courses he taught in Freiburg and Marburg. An attempt is also made to reveal the part that Heidegger's characteristic interpretation of Aristotle's practical philosophy plays in the source of this rejection of truth as an adaptation performed by judgment and the development of a concept of truth as an unveiling which takes place within the context of a wider relationship between *Dasein* and the world.

Pese a que era prácticamente su única obra editada, en 1927, cuando *Ser y Tiempo* ve la luz, Heidegger era ya un pensador de cierta notoriedad. En nuestros días sigue siendo considerada una de las obras claves de la filosofía contemporánea, pero disponemos además de una serie de herramientas que facilitan su comprensión. Entre ellas, merecen especial atención los cursos que Heidegger imparte en las universidades de Friburgo y Marburgo entre los años 1919 y 1927, en los que se tratan con detenimiento cuestiones que aparecerán sintetizadas en *Ser y Tiempo*. Por eso, no nos ceñiremos aquí al texto de 1927 sino que se tendrán en cuenta algunas de esas obras<sup>1</sup>. Tradicionalmente, para analizar la crítica heideggeriana a la noción tradicional de verdad suele acudir al parágrafo 44 de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, esta cuestión es abordada de forma continua en las lecciones de Marburgo, donde Heidegger se desmarca de la tradición en la que se había formado. Este alejamiento se hace al hilo de una peculiar interpretación de Aristóteles que puede encontrarse también en los textos de las lecciones anteriores a 1927<sup>2</sup>.

En esta época, como a lo largo de su trayectoria intelectual, Heidegger insiste en la estrecha vinculación que existe entre la pregunta por el ser y la pregunta por la verdad. El autor de *Ser y Tiempo* pretende alejarse de la noción tradicional de verdad y recuperar su sentido originario como desvelamiento.

<sup>1</sup> La delimitación del periodo de la obra heideggeriana que se estudia aquí, se debe fundamentalmente a dos razones. En primer lugar, porque a finales de los años veinte o principios de los treinta, comienza a delinearse un cambio en el pensamiento heideggeriano: la perspectiva ontológico fundamental deja paso a lo que podría llamarse 'pensar de la historia del ser' (*seinsgeschichtliches Denken*). En segundo lugar, porque hasta esa época, el interés de Heidegger por el pensamiento aristotélico se centra, básicamente, en la cuestión de la verdad, mientras que a partir de ese momento se atenderá además a otros conceptos: *dynamis*, *physis*, etc., en un intento por precisar qué lugar ocupa el Estagirita en la historia de la metafísica occidental como olvido del ser. En este sentido, Cf. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Klostermann, Frankfurt a. M., 1982, donde se atiende no sólo al ser verdadero sino también al concepto de sustancia y del ente; HEIDEGGER, M., *Aristoteles: Metaphisik IX*, GA 33, Klostermann, Frankfurt a. M., 1981, donde se centra en el concepto de potencia o HEIDEGGER, M., "Von Wesen und Begriff der *Phisic*. Aristoteles, *Phisik B*, 1", en *Wegmarken*, GA 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 239-302. Resulta interesante también la interpretación de Aristóteles, aunque no al hilo de los textos, que está implícita en el curso *Einführung in die Metaphisik*, GA 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

<sup>2</sup> Especialmente en *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924) GA18, *Platon: Sophistes* (WS 1924-1925) GA19, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925)GA20, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-1926)GA21. Sin embargo, Heidegger desliza consideraciones sobre la verdad o el enunciado a la luz de su peculiar interpretación del Estagirita en muchas otras lecciones de esta época: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923)GA63, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24)GA23, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926) GA22, e incluso en algunas posteriores a la publicación de *Ser y Tiempo como Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) GA29/30, *Vom Wesen des Grundes* (1929) o el curso *Die Grundbegriffe der Metaphisik* (WS 1929-30).

Para ello, Heidegger recurre a Aristóteles<sup>3</sup> y entabla un diálogo con el Estagirita que es el que trataremos de sintetizar aquí. Esta interpretación de Aristóteles se hace desde y contra Husserl, puesto que se intenta una lectura del Estagirita desde la fenomenología y, a su vez, el pensamiento aristotélico aporta motivos para alejarse de la fenomenología husserliana.

Nuestro tema puede abordarse, por tanto, desde dos enfoques complementarios que trataremos de exponer simultáneamente. Por un lado, hay un aspecto “destructivo” de la crítica, aquel que intenta mostrar que la adecuación no es el fenómeno originario de la verdad, y por otro, un lado “constructivo” por el que se plantea como alternativa una caracterización de la verdad como desvelamiento. En cada caso se atiende a distintos textos de Aristóteles: al *De Interpretatione* para mostrar que el Estagirita no restringe la verdad al juicio, ni la define exclusivamente como adecuación entre el enunciado y su objeto. Pero resulta relevante además la *Ética a Nicómaco*, en la medida en que este texto constituye a juicio de Heidegger, una exposición de los modos en los que el *Dasein*, el hombre, descubre la verdad. Ambas enfoques son necesarios porque la crítica a la noción de verdad se hace al hilo de la exposición del fenómeno originario de verdad entendido como apertura del *Dasein*.

<sup>3</sup> El interés por el estudio de la vinculación existente entre el pensamiento heideggeriano y la obra de Aristóteles se ha visto especialmente acrecentado desde la publicación, en 1989, del denominado *Informe a Natorp*, el texto que, a instancias de Husserl, Heidegger envía a Marburgo para optar a una plaza como docente. Las investigaciones en esta línea se han visto favorecidas también a medida que han salido a la luz las lecciones impartidas antes de la publicación de *Ser y Tiempo* en las Universidades de Friburgo y Marburgo, en la mayoría de las cuales son numerosas las referencias al Estagirita. En estos textos, Heidegger avanza y, a menudo, expone con más detenimiento algunas de las cuestiones que se recogerán posteriormente en la obra de 1927. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de verdad, tematizado en el §44 de *Ser y Tiempo*, al que se dedica gran parte del curso *Lógica. La pregunta por la verdad*, editado en 1976. Desde entonces, la publicación de estas lecciones arroja además luces nuevas sobre la génesis del pensamiento heideggeriano. Atendiendo a estas obras, los estudios se enfocan, en ocasiones, centrando el interés en los paralelismos entre ambos planteamientos y rastreando las huellas de la influencia del Estagirita en la formación del pensamiento del joven Heidegger. En este sentido son particularmente relevantes los trabajos de Franco Volpi (VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Dafne, Padua, 1984). El primer plano de este tipo de enfoques lo ocupan los comentarios a la *Ética a Nicómaco* que se recogen en el curso sobre el *Sofista* de Platón del semestre de invierno de 1925/26. Otra línea de estudio se ocupa, en cambio, de la cuestión de la verdad haciendo un recorrido cronológico a través de la obra de Heidegger hasta llegar a *Ser y Tiempo* atendiendo a la influencia que las distintas corrientes han ejercido sobre ella. En estos trabajos se toma como hilo conductor la exposición que Heidegger hace del concepto tradicional de verdad y de su crítica. Este sería el caso de obras como las de Dahlstrom (DAHLSTROM, D., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Boston, 2001) o Bertuzzi (*La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991). Aquí, son centrales los comentarios a los textos aristotélicos sobre el *lógos* apofántico que se recogen en obras como *Introducción a la Investigación Fenomenológica* (WS 1923/24), *Lógica I a pregunta por la verdad* (WS 1925/26), *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (SS 1926), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (SS 1927).

Heidegger caracteriza el concepto tradicional de verdad del que pretende alejarse en función de tres tesis: a) el lugar propio de la verdad es el juicio; b) la verdad del juicio consiste en la adecuación de éste con su objeto y c) la afirmación del origen aristotélico de ambos supuestos. De acuerdo con este planteamiento, no es necesario negar que el modo de verdad característico de los juicios sea la adecuación, sino que hay que evitar la consideración de la verdad únicamente como verdad del juicio y profundizar en las condiciones de posibilidad de la adecuación, hasta llegar al fenómeno originario de la verdad. Éste, en una interpretación particular del término griego *aletheia*, es descrito por Heidegger como desvelamiento.

A partir de esta peculiar concepción de la verdad, Heidegger elabora una topología de los lugares de la verdad. Verdadero, en primera instancia es el ser del *Dasein*, en tanto que es desvelador, es decir, en tanto que adopta frente al mundo distintas actitudes que hacen manifiesto al ente. En segundo lugar, es verdadero el ente en tanto que desvelado, siempre de modo correlativo a una actitud del hombre, y finalmente es verdadero el enunciado en tanto que expresión paradigmática de uno de los modos en los que puede accederse al ente.

Ahora bien, y en esto se manifiesta en alguna medida que Heidegger continúa inserto en el marco de la fenomenología, el desvelamiento del ente tiene lugar de modo correlativo a una actitud descubridora o desveladora del *Dasein*. Así aparece también en Aristóteles, especialmente en la *Ética a Nicómaco*. Heidegger expone con detenimiento las virtudes intelectuales que son interpretadas ahora precisamente como modalidades del ser descubridor, en lo que podríamos describir como una lectura ontologizante del texto del Estagirita. En efecto, Heidegger traslada al plano de la ontología de la vida humana la descripción del Estagirita. Por eso, es necesario tener en cuenta no sólo los textos en los que se atiende al tratamiento aristotélico del *lógos apofántico*, del enunciado, sino también a la peculiar lectura heideggeriana de las virtudes dianoéticas, en la medida en que esta doctrina constituye lo más cercano a la tematización de esa apertura originaria que puede encontrarse en el pensamiento aristotélico<sup>4</sup>.

La interpretación heideggeriana del concepto aristotélico de verdad merece, además, una atención detenida, especialmente si tenemos en cuenta la repercusión que tuvo en muchos de los que en su día fueron alumnos de

<sup>4</sup> Aunque a lo largo de esa interpretación se tratan muchas otras cuestiones que pueden ponerse en relación con el pensamiento heideggeriano relativo a la verdad, no hay que perder de vista que el análisis del texto de la *Ética a Nicómaco* se elabora, en cierta medida, también en un intento de aclarar el sentido que el término *altheia* tiene, de acuerdo con Heidegger, en el pensamiento griego.

Heidegger, entre los que pueden destacarse Gadamer y Arendt<sup>5</sup>. El interés de ambos, y el de muchos otros de sus condiscípulos, por la filosofía práctica aristotélica, está en estrecha relación con la reapropiación de la misma que el autor de *Ser y Tiempo* lleva a cabo. Antes de abordarla es preciso puntualizar una cosa más. No interesa aquí definir si la interpretación heideggeriana es fiel al espíritu del Estagirita, sino mostrar lo que constituye uno de los más brillantes ejemplos de fructífera apropiación de uno de los autores clásicos de la historia de la filosofía. Es probable que lo que Heidegger recoge no sea una versión “ortodoxa” del pensamiento de Aristóteles, pero no por ello deja de ser una interpretación digna de ser tenida en cuenta no sólo por la influencia que ha tenido en la filosofía posterior, sino también porque pone el acento en, o al menos rescata, algunas cuestiones que la interpretación tradicional del Estagirita deja en un segundo plano, como la idea de verdad práctica.

Sin embargo, parece relevante señalar aquí que el modo en que Heidegger “arranca” sus consideraciones –haciendo, en muchas ocasiones, violencia a los textos– no ha sido recibido habitualmente con mucho entusiasmo por los historiadores de la filosofía, ni por los filólogos. En este sentido, pueden señalarse las objeciones que a la etimología concreta del término *aletheia* elaborada por Heidegger puso Paul Friedländer<sup>6</sup>. Ésta es la crítica más habitual

<sup>5</sup> “Hoy, tras la publicación de los cursos universitarios del joven Heidegger, tenemos la posibilidad de constatar en qué medida el redescubrimiento gadameriano- a la par que la recuperación de la idea aristotélica de *praxis* por parte de H. Arendt, también alumna de Heidegger en Marburgo- dependen de la interpretación de Aristóteles propuesta por Heidegger en sus primeros cursos universitarios de Friburgo y Marburgo”, Volpi, E., “El Neoaristotelismo Tedesco”, en *Nuova Secondaria*, 16, 1998-99, pp. 39-43, especialmente p. 41. Cf. de este mismo autor “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 63, 1, 1999, pp. 315-342; GETHMANN- SIEFERT A. Y PÖGGELER, O. (Eds.), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989.

<sup>6</sup> Cf. FRIEDLÄNDER, P., *Platon, Band 1. Seinsvahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter & Co, Berlín, 1964. Friedländer, en la sexta edición, retira buena parte de los argumentos que aporta contra Heidegger en ediciones anteriores de esta obra y así lo aclara en el prefacio. Retira, fundamentalmente la afirmación tajante de que la noción de *aletheia* y *alēthes* en el griego temprano nunca estaban referidas a las cosas mismas y que nunca tienen el significado manifestativo que Heidegger quiere darle. Por otra parte, el propio Heidegger, hace referencia a este uso desmesurado de la etimología de *aletheia* y al empeño de retrotraer a los griegos el sentido de *Unverborgenheit*. Cf. HEIDEGGER, M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens en Zur Sache des Denkens*, pp. 75 y ss. Sirvan como ejemplo los siguientes textos: “Si traduzco obstinadamente la palabra *aletheia* por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la ‘cosa’ que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama ‘Ser y pensar’. En cierto modo, el no ocultamiento es el único elemento en el que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra la *aletheia* al comienzo de la filosofía, pero no se la ha pensado después propiamente como tal, pues la ‘cosa’ de la filosofía como metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar ontoteológicamente el ente como tal”, pp. 75-76. “El concepto ‘natural’ de verdad, ni siquiera en la filosofía de los griegos, se refiere al no-ocultamiento. Se apunta con frecuencia y con toda razón que, ya en Homero, la palabra *alēthes* se usa siempre para los verba dicendi, los enunciados y por consiguiente en el sentido de rectitud y fiabilidad, y no en el de no ocultamiento”, p. 77.

a la interpretación de Heidegger y, desde el punto de vista que se pretende adoptar aquí, la menos relevante. Se puede refutar, o al menos eludir, poniendo de manifiesto que lo que lleva a Heidegger a mantener esa versión del concepto de verdad no es una reflexión directa sobre el significado etimológico de *aletheia*, sino su deseo de llevar hasta el final los principios de la fenomenología, tal y como él los entendió. Si su interpretación de los textos aristotélicos dependiera de una correcta etimología, no podríamos considerarlas como exposición fidedigna del pensamiento aristotélico. Tampoco es menos cierto que ésa no es en absoluto la pretensión de Heidegger y que el modo en que Heidegger se aproxima a dichos textos es consecuente con su concepción de la naturaleza de la comprensión, de la interpretación y de la verdad. Tal vez el análisis heideggeriano no sea una exposición fiel del pensamiento aristotélico, como tampoco la exposición aristotélica del pensamiento presocrático en el comienzo de la *Metafísica* es una buena historia de la filosofía griega, pero sí es un diálogo vivo con Aristóteles “en una dimensión diferente y más profunda de interpretación filosófica”<sup>7</sup>.

Heidegger se opone diametralmente a la forma convencional y aparentemente histórica de interpretar a Aristóteles, al que intenta acercarse desde las preguntas de la filosofía de su tiempo. Particularmente desde la presión que la pregunta por el concepto de vida estaba ejerciendo en el pensamiento filosófico de entonces. De hecho, la exposición de Aristóteles que Heidegger presenta en su escrito de 1922, el *Informe a Natorp*, gira enteramente en torno a la problemática de la autointerpretación de la vida, lo que entonces Heidegger denominaba la facticidad del *Dasein*. Esta lectura explica la actitud ambivalente de Heidegger frente al autor de la *Ética a Nicómaco*, puesto que, por un lado, se encuentran en el Estagirita elementos para mostrar la insuficiencia de la noción tradicional de verdad; pero, por otra, también en el planteamiento aristotélico está el germen de la interpretación tradicional.

El contacto de Heidegger con Aristóteles es relativamente temprano. En sus últimos años de estudiante de bachillerato, en 1907, tiene ocasión de leer la obra de Brentano: *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*<sup>8</sup>. En esta obra, el austríaco comenta la afirmación aristotélica “el ser se dice de muchas

<sup>7</sup> VIGO, A., ‘Verdad, *lógos* y praxis. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad’, en GARCÍA MARQUÉS, A., y GARCÍA-HUIDOBRO, J., (Eds.) *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994. p. 168

<sup>8</sup> Cf. BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*; Friburgo de Brisgovia, 1892.

maneras”<sup>9</sup>, distinguiendo los cuatro sentidos en los que Aristóteles se refiere al ser. Heidegger mismo señala que esta obra atrajo su atención hacia el problema de la pluralidad de los sentidos del ser y la determinación de cuál es el sentido que funda la plurivocidad en el caso de que exista algo así como un sentido unitario. Desde entonces, Heidegger se encuentra ya tocado por la pregunta que será rectora en el camino de su pensamiento: la pregunta por el ser, estrechamente vinculada a la pregunta por la verdad<sup>10</sup>. En el momento en que emprende el camino de su pensamiento, tal vez por ser ése el contexto de la discusión de su época, Heidegger se muestra particularmente interesado por el *ens tanquam verum*, el ser en tanto que verdadero o sentido<sup>11</sup>. Esta pregunta por el sentido del ser dirige todo el pensamiento heideggeriano y permanece vigente, con modificaciones, a lo largo de toda su trayectoria intelectual.

Caben varias interpretaciones para esta pregunta, pero basta ahora recordar que, para Heidegger, preguntarse por el sentido es tanto como preguntarse por la verdad del ser. Desde la lectura de la citada obra de Brentano, Aristóteles aparece como aquél al que hay que volver. Concienciado de la multiplicidad de sentidos que Aristóteles concede al ser, Heidegger piensa que se encuentran en su obra restos de la noción primitiva de verdad vigente entre los presocráticos, perdida con la de Platón y transformada en adecuación tal y como la entiende la filosofía contemporánea. Entonces aparece clara para él la necesidad de la vuelta al origen, que en ese momento se concreta en la

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica E* 1026a 33. Ed. Trilingüe de VALENTÍN GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid, 1987.

<sup>10</sup> Pese a que pueden señalarse diferencias entre las distintas etapas del pensamiento heideggeriano por lo que respecta al modo de plantearse estas preguntas, existe entre todas ellas una cierta continuidad en las líneas fundamentales. “Desde el principio hasta el final del pensar heideggeriano hay una pregunta fundamental y permanente: la pregunta por el ser. Éste es visto, desde el principio hasta el final, desde la perspectiva del tiempo y de la historia. La respuesta a esta pregunta se busca en el hombre, lugar de la comprensión y se busca utilizando un método fenomenológico-hermenéutico. Estos puntos de vista se darían a lo largo del pensamiento de Heidegger” BERCIANO, M., *‘Sinn-Wahrheit-Ort.’* Tres etapas en el pensamiento de Heidegger”, pp. 9-48. La cita es de la pp. 46-47.

<sup>11</sup> Aunque es cierto que la problemática que aborda la lógica de principios de siglo dista mucho de nuestra concepción actual, la temática tratada por Heidegger en su tesis doctoral o en el trabajo de habilitación es bastante más próxima a lo que el *Festagirta* denominaría lógica que a la temática de la metafísica aristotélica. En este sentido resulta significativo que la polémica contra el psicologismo, en la que Heidegger irrumpe con su tesis doctoral, se encuentre al mismo tiempo vinculada a la aparición de la fenomenología y a los orígenes de la filosofía analítica. Cf. DUMMET, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres, 1993. Dummet señala en esta obra, especialmente en el capítulo cuarto, como la obra de Frege se desarrolla paralelamente a la de Husserl. Ambos pensadores se encontrarían en el origen del definitivo giro lingüístico de la filosofía. Al rechazar el psicologismo, y con él la consideración del pensamiento como un fenómeno o un hecho psicológico, expulsan el pensamiento de la mente: el pensamiento ya no es un contenido mental en el flujo de la conciencia. Ambos se ven obligados por eso, a situar el pensamiento en un ámbito ontológico distinto. El giro hacia el lenguaje se daría posteriormente en aquellos autores que, aún compartiendo el antipsicologismo, no estarían dispuestos a admitir un logicismo de corte platónico, como sería el caso de Wittgenstein o Heidegger.

vuelta a Aristóteles: fundamentalmente a la *Física* y la *Metafísica*, aunque también a la *Retórica* y a la *Ética a Nicómaco*<sup>12</sup>.

Desde Aristóteles hasta el siglo XX, la interpretación de la noción de verdad no ha sido en absoluto unívoca y, pese a que ésta haya sido entendida como adecuación, la idea de adecuación o correspondencia es matizada según las posiciones que los distintos pensadores mantienen respecto del problema del conocimiento. Sin embargo, Heidegger considera que lo que él denomina noción tradicional de verdad está determinada por una interpretación concreta de Aristóteles y se elabora en función de los tres prejuicios antes mencionados que, en su opinión, son compartidos por la gran mayoría de los pensadores. Aunque reconoce en la obra de Aristóteles elementos a partir de los cuales es posible construir la interpretación tradicional, la crítica se enfoca intentando mostrar cómo la lectura de la verdad como adecuación del juicio es una interpretación no del todo legítima o, al menos, no la única versión posible del pensamiento aristotélico. En el intento por reconducir la reflexión hasta el fenómeno originario de la verdad, Heidegger sigue dos caminos distintos. Hasta 1927, Heidegger se esfuerza en mostrar el carácter derivado del juicio respecto de una apertura originaria al mundo; después de *Ser y Tiempo*, se toma como hilo conductor el intento de poner de manifiesto las condiciones de posibilidad de la adecuación.

Hemos dicho ya que la interpretación de Aristóteles le sirve a Heidegger para rechazar el concepto tradicional de verdad como adecuación, ofreciendo como alternativa una reedición de algunos aspectos del pensamiento aristotélico. Para mostrar esto, es necesario considerar cuál es la crítica que hace a la noción tradicional de verdad, la alternativa que Heidegger propone y el papel de Aristóteles en ellas. Por eso, trataremos de determinar, en primer lugar, cuál es la idea de verdad que Heidegger está criticando y cuáles son los aspectos de este concepto que encuentra rechazables. Existen diversas caracterizaciones de la verdad, la mayoría de las cuales no tendrían ningún reparo en afirmar que la verdad consiste primordialmente en la adecuación entre el pensamiento y el objeto. Determinar a cuál de todas las versiones de la misma se dirige principalmente la crítica —sin olvidar que es la idea misma

<sup>12</sup> Después, tras la *Kehre*, son Anaximandro, Heráclito y Parménides los pensadores que le ocupan y los que, según él, se salvan de la pertenencia a la metafísica occidental. Al final ha de reconocer que lo que él buscaba como *aletheia* —lo que, en definitiva no es presente, presencia, sino la unión indisoluble de ocultamiento y desocultamiento—ni tan siquiera se encontraba en esos pensadores. Por ello, ya en su última interpretación de Aristóteles se propone como tarea mostrar cómo el ser tan sólo es entendido como desocultamiento y presencia. Sin embargo, en los años 20, es desde el pensamiento de Aristóteles que Heidegger pretende hacer su crítica a la verdad concebida como adecuación.

de adecuación y la unilateralidad con la que ésta se establece, el origen del rechazo de Heidegger— es relevante para entender los implícitos contenidos en las objeciones que él plantea. El objetivo principal de la crítica a esta noción tradicional lo constituyen, en primera instancia, las teorías sobre la verdad de la época, aunque es cierto que puede hacerse extensiva, como él mismo pretende, a la mayor parte de la historia de la filosofía. La raíz de este concepto de verdad está ya en el pensamiento griego, en Platón y en Aristóteles, aunque, a juicio de Heidegger, en el Estagirita se encuentran huellas del fenómeno originario de verdad que permiten separarse de la consideración de la verdad que la sitúa exclusivamente en el marco de la relación teórica sujeto-objeto.

Cuando Heidegger irrumpe en el escenario filosófico, las corrientes imperantes son el neokantismo, la recién creada fenomenología husserliana y una fuerte tendencia psicologista, derivada del pensamiento de J. S. Mill, que se filtra en toda la filosofía con la pretensión de hacer de la psicología la ciencia fundamental. En esa época, la discusión acerca de la verdad se reduce prácticamente a buscar una fundamentación de la lógica en sí misma, frente a la posición del psicologismo. El propio Heidegger toma parte activa en esta discusión con su tesis doctoral y su trabajo de habilitación: la primera sobre la doctrina del juicio en el psicologismo; el segundo sobre la doctrina de las categorías de Duns Escoto. El concepto de verdad elaborado en el contexto de la refutación del psicologismo acentúa en gran medida la primacía de la teoría. En efecto, la insistencia en el carácter objetivo de la verdad, que se hace en el intento por defender la autonomía de la lógica, lleva a identificar la verdad con el ser ideal o a definir el ser de la verdad en términos de validez. Los años de oposición al psicologismo cristalizan en una noción de verdad que difiere en parte de la posición aristotélica, aunque se defina igualmente como adecuación y concordancia. Esto deriva en un concepto de verdad especialmente “platonizante”, en la medida en que los que defienden la objetividad de la verdad la consideran como ser ideal; por otra parte, además, en tanto que esta defensa de la verdad se vincula a la defensa de la autonomía de la lógica, la elaboración de las teorías sobre la verdad atienden especialmente a la verdad de los juicios. Heidegger critica el psicologismo en términos semejantes a los de Husserl, aunque pretende alejarse también de este tipo de alternativas.

El concepto husserliano de verdad constituye, en este sentido, un exponente paradigmático de aquello de lo que Heidegger quiere separarse. Está excesivamente orientada hacia la teoría. Aunque también encuentra en

Husserl elementos que valora positivamente, como es la atribución de verdad a actos no judicativos como la intuición. Hay tesis husserlianas que Heidegger no comparte en absoluto. Entre ellas, la necesidad de postular un “mundo ideal” de esencias. De acuerdo con Heidegger, en este punto se manifiesta la excesiva dependencia que Husserl tiene de Bolzano y especialmente de Lotze.

Frente a la concepción adecuacionista que plantea la tradición, Heidegger caracteriza la verdad como desvelamiento. Ahora bien, desde esta caracterización de la verdad, pueden interpretarse las distintas disposiciones o hábitos intelectuales descritos por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, como formas de hacer manifiesto el ente. Éste es, precisamente, el sentido en el que Heidegger lee esta obra. Estos comentarios no sólo arrojan luz sobre algunos implícitos o virtualidades contenidas en la filosofía aristotélica, sino que iluminan, además, algunos aspectos esenciales del modo que Heidegger tiene de concebir la apertura originaria que posibilita, en última instancia, el fenómeno de la verdad. En el comentario a esta obra de Aristóteles, elaborado desde la fenomenología, se señala insistentemente la correlación entre las formas de ser descubridor y las de ser descubierto, anticipando la clasificación de las dos formas de darse el ente mundano (*Vorhanden/Zubanden*) que aparecen en *Ser y Tiempo*. Así, se describen cinco modos en los que el *Dasein* desvela al ente: técnica, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto. Heidegger describe con detenimiento cuatro de estos modos –no hay que olvidar que ya Aristóteles concebía al puro intelecto como una disposición que excedía las posibilidades humanas– tomando como hilo conductor de la exposición la pregunta por cuál de estas formas de comportamiento frente al ente es el más alto desde el punto de vista del desvelamiento. Con el tratamiento de estos modos de desvelamiento, se ponen de relieve formas de comparecer el ente no circunscritas al ámbito de lo teórico.

La discusión termina por establecerse entre la prudencia y la sabiduría. Resulta difícil precisar cuál de estas dos disposiciones logra un desvelamiento mayor. Por una parte, la prudencia parece tener la primacía desde el momento en el que su objeto es la misma existencia humana; sin embargo, la sabiduría tiene por objeto lo divino. Heidegger considera que Aristóteles concede finalmente primacía a la sabiduría puesto que, de alguna manera, también “peca” de excesivamente teoreticista. Así, en la inclinación aristotélica hacia la teoría se encuentra, en cierta medida, el origen de la interpretación de la que Heidegger mismo quiere alejarse. No obstante, al contraponer teoría y *práxis*, Heidegger está interpretando el concepto aristotélico de *práxis* en un sentido restringido, como algo contrapuesto de algún modo a la teoría. Teoría y *práxis* no sólo no son excluyentes en el pensamiento de Aristóteles, sino

que incluso llega a describirse la teoría, la vida contemplativa, como la forma más elevada de acción.

La peculiar lectura heideggeriana de la *Ética a Nicómaco* como una ontología de la vida humana, rescata, por otra parte, algunas intuiciones o conceptos aristotélicos que la interpretación tradicional de Aristóteles ha relegado a los márgenes o pasado por alto. Éste es el caso, por ejemplo, del concepto de *praxis*. Heidegger pretende rechazar que la teoría sea el modo más originario de acceso al ente, y en muchas de sus obras insiste en el hecho de que la teoría no es sino una de las muchas actitudes desveladoras que el *Dasein* puede adoptar frente al mundo. Estas consideraciones arrojan luz sobre el concepto aristotélico de *praxis*. La *praxis*, entendida en sentido estricto, no es algo que, en Aristóteles, se contraponga a la teoría, sino que ésta es una forma y, por cierto, la más elevada, de *praxis*. En este sentido parece relevante señalar varias cuestiones.

En primer lugar, es precisamente este concepto de *praxis* el que funda el paralelismo que muchos encuentran entre esta noción y la descripción que Heidegger hace de *Dasein*. No obstante, la semejanza entre las nociones de *Dasein* – *Zubanden* – *Vorbanden* y *Praxis* – *Poiesis* – *Teoría*, y las relaciones que Heidegger y Aristóteles establecen entre ambas tríadas, no sería exacta. El *Dasein*, el ser-en-el-mundo, puede adoptar aquellas actitudes que pueden hacer comparecer al ente como “a la mano” o “ante los ojos”, mientras que, como se ha mostrado, el concepto aristotélico de *praxis* no excluye la teoría, pero sí la actividad poética, la producción. Por otra parte, aunque en varias de sus obras, Heidegger señala y describe la teoría como una forma de *praxis*, resulta sorprendente que no se mencione esta cuestión en el curso sobre el *Sofista* o en el *Informe a Natorp* al glosar la discusión sobre la primacía de la prudencia o de la sabiduría. En este contexto, Heidegger parece asimilar la *praxis* a la práctica y concebirla como algo opuesto a la teoría. Sólo años más tarde, en el curso *Introducción a la Filosofía*, Heidegger se acerca al sentido que la *praxis* tiene en la filosofía aristotélica.

Algo semejante ocurre con la doctrina aristotélica sobre la verdad práctica o sobre el silogismo práctico. Ambos fenómenos han sido, en general, interpretados desde la teoría. En numerosas ocasiones, la explicación sobre la corrección de un silogismo práctico ha sido elaborada en función de la verdad de la premisa teórica que en él se contiene. De este modo, se ha pasado por alto lo que Aristóteles considera específico del silogismo práctico: que la conclusión del mismo es una acción y que la corrección del razonamiento práctico viene dada en función del acierto de la acción. Es cierto que, en el contexto de la lógica, Aristóteles afirma que el lugar de la

verdad es el juicio, pero también lo es que en diversos pasajes a lo largo de su obra atribuye la verdad a las acciones. Desde este punto de vista, no es casual que la rehabilitación de la filosofía práctica en el contexto del pensamiento alemán viniese en buena medida de la mano de aquellos que, siendo alumnos de Heidegger en Marburgo o en Friburgo, fueron los destinatarios inmediatos de las lecciones en las que esta interpretación se desarrolla<sup>13</sup>.

Heidegger trata de alejarse de lo que denomina “noción tradicional de verdad”, porque la considera elaborada unilateralmente a partir del acceso teórico al mundo. Más aún, no sólo desde el prejuicio injustificado de que la teoría es el modo privilegiado de abrirse el ente sino, también desde la suposición de que la ciencia, y su expresión paradigmática, el enunciado, es la forma más elevada de conocimiento. De acuerdo con Heidegger, la teoría sería uno entre los diversos modos de ser desvelador del *Dasein*. Es decir, el sentido originario de la verdad concebida como desvelamiento sería precisamente la apertura del *Dasein* al mundo. Esta apertura, como se puede advertir en la obra de Aristóteles, se concreta en diversas actitudes frente al ente, una de las cuales sería el conocimiento teórico. Parece, en este punto, bastante discutible que la teoría, entendida como actitud, sea el lugar originario de la verdad y, paralelamente, parece claro que si la teoría, en tanto que disposición, no es el fenómeno originario de la verdad, tampoco lo serán los juicios que son expresiones, y por cierto no las únicas, de esa actitud teórica. Aquí vuelve a resaltarse la influencia de Husserl. De acuerdo con Heidegger, el descubrimiento de la intuición categorial y la necesidad de cumplimentación de los enunciados a través de actos intuitivos constituyen un paso primordial en la ruptura con la teoría de la verdad, excesivamente centrada en los juicios.

En el curso 1925/1926, tras el análisis de los modos del ser descubridor tematizados por Aristóteles que se realiza en las lecciones sobre el *Sofista*, Heidegger aborda el estudio de uno de los modos en los que el *Dasein* se abre al mundo, la teoría y a su expresión paradigmática, los enunciados, para mostrar que el modo de verdad que les es propio no es el fenómeno originario, sino que tiene, respecto de él, un carácter derivado. Situándonos ya en el marco del acceso teórico al mundo, puede mostrarse aún con más claridad el carácter derivado de la verdad del juicio a partir, una vez más, de algunos de los textos del Estagirita en torno a la cuestión de la verdad y del enunciado.

<sup>13</sup> No obstante, parece necesario indicar aquí que el estudio del silogismo práctico y el análisis de las particulares características del razonamiento práctico frente al teórico, se elabora fundamentalmente en el contexto de la tradición analítica.

Heidegger atiende, en este contexto, a la doctrina aristotélica sobre el *lógos* apofántico desarrollada especialmente en el *De Interpretatione*.

Estos textos se abordan en el curso del semestre de invierno de 1925/26: *Lógica. La pregunta por la verdad*. Aquí, intenta poner de manifiesto cómo en la mayoría de los casos la interpretación que se ha hecho tradicionalmente de estos pasajes no trasciende del plano formal de la lógica y la gnoseología, sin que la reflexión se haya acercado al plano ontológico: al fenómeno originario de la verdad. Heidegger intenta, partiendo de estos textos, describir cómo es este fenómeno originario. Insistiendo en el hecho de que ni el propio Aristóteles explicitó a esta comprensión del ser y de la verdad, mantiene que se puede, de la mano del Estagirita, proseguir en la línea de su pensamiento hasta alcanzar el sentido originario y primario del ser y de la verdad.

A través de una interpretación etimológica del concepto de *apofánsis*, Heidegger desvincula, en primer lugar, la verdad de los juicios, manteniendo que, a diferencia de la interpretación tradicional, Aristóteles no determina la verdad a partir del enunciado, sino que es la proposición enunciativa la que es caracterizada mediante la posibilidad de ser verdadera o falsa. En este sentido, es necesario hacer una precisión, Aristóteles denomina ‘apofántico’ al *lógos* enunciativo que se articula a través de afirmaciones y negaciones. Es decir, a aquel tipo de lenguaje que se caracteriza no sólo por afirmar o negar algo de algo, sino aquél que posee además fuerza asertórica. Por su parte, Heidegger, a partir de la peculiar interpretación que encuentra del término ‘apofánsis’, extiende el carácter manifestativo a la totalidad de los usos del lenguaje, ampliando, así, el concepto de ‘*lógos* apofántico’ mucho más allá de los límites que le había trazado el Estagirita. Esta ampliación es, por otra parte, coherente con la posición que Heidegger pretende mantener cuando considera que no sólo todas las formas de *lógos*, sino cualquier forma en la que se establece el trato práctico operativo con el mundo son, en definitiva, modos de desvelamiento.

En este punto, es preciso atender de nuevo a Husserl. El tratamiento que éste hace de la verdad está estrechamente ligado a las consideraciones sobre la evidencia considerada por el autor de las *Investigaciones* como la vivencia de la verdad. Es decir, aquella vivencia en la que lo dado en la experiencia cumple el sentido del objeto mentado por el acto, es decir, la adecuación cumplida o síntesis de coincidencia entre lo mentado y lo dado. Ahora bien, la evidencia, y esta será una de las líneas en las que Heidegger prosigue las intuiciones husserlianas, no está necesariamente vinculada a un juicio. Heidegger comparte esta tesis, pero, para evitar la división de la realidad en dos esferas, interpreta

la verificación como autoacreditación del enunciado, siendo el trato práctico operativo con el ente el contexto primario de verificación. Es decir, el ámbito en el cual se puede verificar el contenido de un enunciado no es sólo la intuición entendida en sentido teórico, sino la apertura que abarca, como deja clara la interpretación de Aristóteles elaborada en el curso sobre el *Sofista*, también el acceso práctico al mundo.

En su interpretación de la doctrina aristotélica sobre el enunciado Heidegger establece, siguiendo el texto del Estagirita, varias condiciones de posibilidad para que se dé la verdad o la falsedad. Una de estas condiciones es la estructura sintética peculiar de los juicios. Aristóteles caracteriza el enunciado como una estructura unitaria de composición y división. Heidegger describe la proposición enunciativa en estos términos, pero se esfuerza por encontrar las raíces de esta estructura en el ámbito antepredicativo. El autor de *Ser y Tiempo* denomina a este modo de articulación peculiar de los enunciados ‘estructura-como’; pues bien, esta estructura puede encontrarse, más allá de los límites de la predicación. El análisis de esta estructura llevará a Heidegger a interpretar los conceptos aristotélicos en un sentido ontológico, yendo más allá del sentido estrictamente lógico que les ha atribuido la tradición. Así Heidegger llega desde la consideración de la estructura del *lógos* hasta la apertura originaria del *Dasein*, que aparece como fundamento último del fenómeno de la verdad. El puente entre el enunciado y la apertura originaria se encuentra rastreando en las condiciones de posibilidad de la verdad de la proposición y mostrando cómo estas condiciones se encuentran en modos de acceso al mundo anteriores a la enunciación. En *Ser y Tiempo*, Heidegger muestra cómo el enunciado es un modo derivado respecto de la interpretación y la comprensión. De modo semejante, la “estructura como” del enunciado, denominado ‘cómo apofántico’ se funda en el ‘cómo hermenéutico’ y en última instancia en el ‘para qué’ característico de la comprensión. Heidegger muestra cómo la estructura sintética característica del enunciado se funda en lo que él denomina ‘estructura-cómo’ que se encuentra ya en el nivel de la interpretación y en el de la comprensión. Heidegger distinguirá así entre el ‘cómo apofántico’ y el ‘como hermenéutico’. El paso entre la captación atemática de esta estructura en el nivel antepredicativo y la expresión de la misma supone, para Heidegger, una ‘nivelación’ del contexto en el que el ente comparece, es decir, el ente aparece en los enunciados desvinculado del plexo de referencias en el que consiste el mundo. Se pone de manifiesto, de esta manera, el enraizamiento del enunciado en una apertura previa al mundo.

La estructura sintética del enunciado pasa así a primer plano en una interpretación que, como la de Heidegger, pretende mostrar el enraizamiento

de la proposición en el ámbito antepredicativo. Heidegger señala la presencia de la estructura sintético-diairética del enunciado también en los niveles antepredicativos, no sólo en el acceso práctico-operativo, sino también en los actos cognoscitivos tradicionalmente considerados como simples. Para mostrar esto resulta interesante apuntar algunas cuestiones relativas a la descripción que Husserl y Heidegger hacen de los actos intuitivos, especialmente de la intuición categorial tal y como aparece en las *Investigaciones Lógicas*, y a la recepción que de ella hace Heidegger. Como hemos señalado, Heidegger encuentra en Husserl aportaciones positivas para la consideración de la verdad, una de ellas es la atribución del carácter de verdad a los actos monotéticos de conocimiento. Ésta es una de las razones que le llevan a alabar la doctrina husserliana de la intuición categorial como uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. De acuerdo con la interpretación de Heidegger, aparecería ya en Husserl una ampliación del campo dentro del cual puede hablarse de verdad. En este sentido, desde el punto de vista de la interpretación heideggeriana, puede señalarse un paralelismo entre Husserl y Aristóteles. También en el Estagirita, las condiciones de la verdad de los enunciados se retrotraen a una dimensión antepredicativa de la verdad. En efecto, el Estagirita, en un conocido y polémico texto de la *Metafísica*, habla de la intelección de lo simple caracterizándola como siempre verdadera— también la aprehensión del sensible propio por el sentido correspondiente es caracterizada en el *De Anima* en términos análogos. Ahora bien, atendiendo a la descripción que Husserl hace de la intuición categorial, es necesario precisar que pese a que ésta se ha caracterizado como un acto simple, en la medida en que es monotético, es decir, que da el objeto ‘de un golpe’ (*in eínem Schlage*), la pretendida simplicidad de la percepción posee, en el contexto del pensamiento de Husserl y Heidegger, una estructura compleja. Podemos señalar, entonces, que la ampliación del ámbito de la verdad, es decir la posibilidad de atribuir verdad o falsedad a actos de conocimiento no judicativos, es correlativa en el planteamiento de Heidegger a la extensión de la estructura sintético - diairética más allá del ámbito de la predicación que es donde, estrictamente hablando, los considera Aristóteles. El autor de *Ser y Tiempo* apela a los textos en los que el Estagirita describe la captación de lo simple como siempre verdadera en su intento por desvincular la verdad de los enunciados asertóricos. Para Aristóteles, como para Heidegger, el análisis de las condiciones de posibilidad de la verdad de los enunciados se encuentra en un plano anterior a la predicación. Ahora bien, Heidegger afirmará la presencia, también en ese ámbito, de una articulación sintética que funda la peculiar estructura del

enunciado mientras que en el pensamiento Aristotélico la composición está excluida en ese nivel previo al enunciado.

El esclarecimiento de la noción tradicional de verdad pondrá de manifiesto, por otra parte, que, en el predominio de la actitud teórica que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental, el objeto de conocimiento ha sido concebido siempre como presencia, es decir, como ser presente. El ente se ha caracterizado a partir de un momento del tiempo, el presente. Por eso, la indagación sobre la verdad que Heidegger lleva a cabo en el curso *Lógica. La pregunta por la verdad*, deja paso, en la segunda parte del mismo, al análisis del tiempo en la filosofía kantiana. Las conexiones entre la verdad y el tiempo se acentúan teniendo en cuenta que la temporalidad es concebida por Heidegger como un rasgo esencial de la constitución del *Dasein*; la temporalidad es, en definitiva, la estructura característica de la apertura del *Dasein*, del ser-en-el-mundo que constituye, en última instancia el fenómeno originario de la verdad.

En definitiva, Heidegger no negará, en ningún momento, que uno de los modos de ser verdadero, y precisamente el modo específico de ser verdadero del enunciado predicativo, sea la adecuación. Tan sólo insistirá en que la adecuación tiene un carácter derivado respecto del fenómeno originario de la verdad entendida como apertura. Éste se hace manifiesto al mostrar que el enunciado no es el lugar originario de la verdad. La verdad del enunciado está fundada, de acuerdo con Heidegger, en la apertura originaria del *Dasein*. Entre ambas pueden describirse distintos niveles de derivación. No obstante, según algunos autores, entre los que destaca Tugendhat<sup>14</sup>, al llamar verdad a la apertura del *Dasein* y al ser abierto del ente, Heidegger perdería de vista lo específico del fenómeno de la verdad y su potencial crítico, que reside en la oposición esencial con la noción de falsedad puesto que esta apertura originaria no puede ser falsa. Ahora bien, pueden puntualizarse dos cuestiones. En primer lugar, en el nivel de la apertura originaria existe también un fenómeno defectivo correspondiente, puesto que toda apertura es finita y va acompañada por los correspondientes momentos de ocultamiento y tergiversación. En segundo lugar, como ha señalado Gethmann<sup>15</sup>, en la crítica de Tugendhat se olvida que no hay mayor dificultad en trasponer el nombre de ‘verdad’ a

<sup>14</sup> Cf. por ejemplo TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1967, o de este mismo autor “Heidegger’s idea of truth”, en *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Volumen III, Routledge, Londres, 1992, pp. 79-92.

<sup>15</sup> Cf. GETHMANN, C.F., “Zu Heideggers Wahrheitsbegriff” en *Kant-Studien*, 65 (1974), pp. 186-200; o, de este mismo autor, “Heideggers Wahrheitskonzeption in seiner Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte vom Sein und Zeit” *Forum für Philosophie Bad-Homburg Martin Heidegger: Innen und Außen annehmen*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 101-130.

aquello que es condición de posibilidad de la verdad en sentido habitual. Es cierto que eso sería también condición de posibilidad de lo que habitualmente denominamos falsedad. Pero, no hay que olvidar, que es propio de un planteamiento de corte trascendentalista como el de Heidegger remontarse desde un fenómeno a sus condiciones de posibilidad y, en general, esas condiciones de posibilidad explican no sólo el fenómeno positivo sino también el correlativo fenómeno defectivo. Ésto último es una constante en la obra de Heidegger y recurrente en *Ser y Tiempo*.

El mencionado texto de *Metafísica* brinda ocasión a Heidegger para insistir en que Aristóteles extiende también más allá del enunciado el ámbito en el que puede darse la verdad. De acuerdo con su interpretación, no es la posibilidad de ser verdadero lo que distingue al enunciado, sino, en todo caso, su posibilidad de ser falso. En este punto es posible establecer alguna semejanza entre la captación de lo simple descrita por Aristóteles y la apertura del *Dasein* al mundo que constituye, para Heidegger, el fenómeno originario de la verdad. Existen ciertas semejanzas entre la apertura originaria tal y como Heidegger la describe y la infalibilidad de lo simple en Aristóteles. Los dos son ámbitos previos a la verdad del enunciado que constituyen al mismo tiempo su condición de posibilidad, ámbitos originarios en los que hay que hablar de verdad por un lado, pero donde no se puede contraponer estrictamente verdad y falsedad. Obviamente, a la hora de tematizar la estructura de dicho ámbito originario aparecen diferencias.. Además del carácter articulado de la apertura originaria tal como la describe Heidegger pueden señalarse otras diferencias. En primer lugar, la captación de lo simple es un modo de abrirse al ente definido dentro del marco de la teoría mientras que en el caso de la apertura al mundo, ésta es condición de posibilidad no sólo del desvelamiento del ente que acontece en el juicio sino también de toda forma de comparecer el ente. Mientras que en Aristóteles se abre a partir de un acto de captación perceptiva simple en Heidegger es el trato práctico con el ente lo que posibilita la apertura. Por otra parte, Aristóteles describe en este fragmento una experiencia que Heidegger no es, en ningún caso, de acuerdo con el autor de *Ser y Tiempo*, el modo originario en el que se abre el mundo. No sólo porque Heidegger se opone en repetidas ocasiones a una captación intuitiva del ente, al menos si se entiende la intuición en el sentido tradicional del término excesivamente vinculado a la teoría, sino porque, tampoco la percepción tal y como la describe Heidegger es primariamente captación de un sensible propio. En el intento por desvincularse de los planteamientos que pretende rechazar, Heidegger no niega que haya actos del tipo de los descritos por Aristóteles y Husserl. En lo que insiste es

en que si hay algo así como una captación noética o perceptiva simple, en todo caso, no la hay de modo inmediato sino como subproducto de múltiples abstracciones, a partir del modo en el que se accede al mundo que no es puramente constatativo sino comprensivo e interpretativo.

Reconstruir con detalle la caracterización heideggeriana de la apertura supone elaborar un minucioso comentario de *Ser y Tiempo*. La apertura es constitutiva del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo, abarca así la totalidad del cuidado (*Sorge*). En ocasiones, Heidegger se refiere a la apertura con el término ‘trascendencia’ del *Dasein* y, fundamentalmente después de *Ser y Tiempo* habla de la trascendencia o de la apertura en términos de ‘libertad’, aunque, como ya hemos señalado, esta caracterización está, de algún modo, anticipada en el concepto de ‘resolución’ (*Entschlossenheit*) que aparece ya en la obra de 1927. Esta caracterización de la apertura como libertad —que es manifiesta en obras posteriores— muestra cómo Heidegger concebirá la adecuación como derivada respecto de un originario ‘dejar que el ente se muestre’ y permitirá apuntar la línea en la que proseguirá el discurso heideggeriano sobre la verdad a partir de 1930. Hasta la publicación de *Ser y Tiempo*, la crítica a la noción tradicional de verdad y el intento por precisar aquello que constituye el fenómeno originario de la misma, Heidegger se pregunta por las condiciones de posibilidad de la verdad de los enunciados, haciendo pasar a primer plano la indagación por las condiciones de posibilidad del enunciar. Es este momento, Heidegger prima la pregunta por las condiciones de posibilidad de la adecuación, es decir, se cuestiona cuál es la actitud que permite que el ente comparezca como aquello a lo que hay que adecuarse, como aquello que proporciona la medida. Esta actitud es la libertad en tanto que dejar ser al ente. No obstante, la libertad dejará pronto de pensarse como una propiedad del *Dasein*. Después de la *Kehre* el énfasis se pondrá en la libertad en tanto que acaecer del ser.

En definitiva, Heidegger señala a Aristóteles como parte de una tradición que ha conducido a una noción inapropiada de la verdad como adecuación, pero también insiste en que pueden rastrearse en el Estagirita consideraciones desde las que destruir esa misma idea. De acuerdo con Heidegger, es posible, desde Aristóteles, terminar con la consideración de la verdad como adecuación, con la primacía del juicio y sobre todo, con la consideración de la actitud teórica ante el mundo como la actitud paradigmática.

En el recorrido por la interpretación heideggeriana de la verdad tal y como esta aparece en el pensamiento del Estagirita se pueden poner de relieve varias cuestiones:

En primer lugar, en esta peculiar relectura aparece presente la huella de Husserl. Más aún, en cierto sentido la apropiación del pensamiento aristotélico se hace, al mismo tiempo, con y contra el fundador de la fenomenología. Hemos visto que Heidegger, pese a que rechaza muchas de los implícitos en la caracterización de la verdad elaborada por Husserl, encuentra en él muchas aportaciones positivas. Desde la peculiar lectura de Aristóteles elaborada en esta época, Heidegger puede insistir en aquellos aspectos que la fenomenología ha puesto de relieve, como sería el caso de la verdad antepredicativa o la verdad de la intuición. Al mismo tiempo que, también desde la interpretación de la *Ética a Nicómaco* se puede rechazar el primado de la actitud teórica y el olvido de otros modos de acceder al ente que Aristóteles tematiza y la tradición relega al segundo plano.

En el tratamiento que Heidegger hace de la verdad en esta época es manifiesta la presencia de Husserl en esta doble vertiente, por un lado es una de las fuentes de las que bebe su pensamiento, pero, por otra en muchas ocasiones es el frente con el que se establece la polémica, aunque no siempre de modo explícito. Heidegger acepta la crítica de Husserl al psicologismo, pero pretende eludir algunos de sus supuestos, como sería la tajante distinción entre lo real y lo ideal. Se acepta, en términos generales, el modelo de la 'verificación' introducido por el autor de las *Investigaciones Lógicas*, puesto que se considera que permite abandonar la noción de verdad como adecuación. Pero, la 'verificación' se explica en términos de 'autoacreditación' lo que permite en primer lugar, extender el ámbito de la verificación desde los actos intuitivos al acceso práctico al mundo. Esto último permitiría además, elaborar un modelo de acreditación que no requiriera de un acto posterior al juicio. De acuerdo con la explicación de Heidegger, el juicio se acredita desde sí mismo. En el interés heideggeriano por la estructura sintética del enunciado y en el esfuerzo por retrotraerla al ámbito antepredicativo puede rastrearse también la huella de Husserl.

Ahora bien, a la hora de tematizar el ámbito antepredicativo, Heidegger se distancia al mismo tiempo de Husserl y de Aristóteles, probablemente porque a ambos, como se muestra claramente en el tratamiento de Heidegger hace de la primacía de la sabiduría en Aristóteles, puede acusarles de decantarse, en definitiva, por la teoría como modo de acceso privilegiado al mundo. Ya hemos señalado las semejanzas que pueden encontrarse entre la caracterización que Aristóteles hace de la captación de lo simple y la descripción heideggeriana de la apertura originaria. Las diferencias, a mi juicio, radicarían en que, desde el punto de vista de Heidegger, la descripción aristotélica está inequívocamente elaborada desde la teoría. En este punto parece necesario insistir en que

Heidegger no niega que existan actos del tipo de los que Aristóteles o Husserl describen sino sólo que este tipo de actos constituyan el modo más originario de acceso al mundo.

Heidegger se esfuerza por mostrar como en todos los modos antepredicativos en los que el ente se hace accesible hay una cierta articulación, aunque sea inexpressa. Cuanto menos derivado es un acto, es decir, cuanto más cercano está a la experiencia originaria del mundo, aquello que se hace manifiesto en él comparece inserto en un contexto de significatividad más complejo. La nivelación del contexto es correlativa al alejamiento de esta experiencia originaria. Esta cuestión se pone de manifiesto en *Ser y tiempo* en el tratamiento que se hace de la tríada ‘comprensión-interpretación-enunciado’, en el tratamiento del útil o en la descripción que de la percepción sensible, frente al ‘oír puros ruidos’; en el curso sobre lógica, en la distinción ente el ‘para qué’ el ‘cómo hermenéutico’ y el ‘cómo apofántico’.

Ya hemos señalado que, la hora de analizar la caracterización heideggeriana de la verdad hasta la publicación de *Ser y tiempo*, parecía fecundo tratar de unificar las dos grandes direcciones que ha seguido tradicionalmente la investigación. En un principio, parece demasiado ecléctico tratar de vincular el curso sobre el *Sofista* en el que el hilo conductor es la pregunta por el *Dasein*, con el curso sobre lógica, en el que el centro de atención lo constituye el enunciado. Ahora bien, puede observarse que el empeño de Heidegger en *Logik* por mostrar que el enunciado no es el lugar privilegiado de la verdad, se refuerza con las consideraciones que en el *Sophiste* se hace sobre los distintos modos en los que el hombre puede hacer comparecer al ente. Todos estos modos son además realizados, como señala Aristóteles y recalca Heidegger, a través del *lógos*. Es decir, la atribución del carácter de apofántico a la totalidad del *lógos* que se hace al hilo del comentario al tratado *Sobre la Interpretación*, ya está, en cierta medida, implícita un año antes.

Por otra parte, la crítica de Heidegger a la noción tradicional de verdad en el curso del semestre de invierno de 1925- 1926 comienza intentando mostrar la falsedad del tercero de los prejuicios que, en su opinión la caracterizan. Éste consistía en la atribución a Aristóteles de la afirmación de la verdad como adecuación y de la primacía del juicio. Pero, parece claro que la mejor o, al menos, la más completa exposición de otras formas de darse la verdad en el pensamiento de Aristóteles no vinculadas al juicio se encuentra en el *Sophistes*.

Finalmente, no hay que olvidar que Heidegger propone, frente al concepción adecuacionista de la verdad una caracterización de la misma como

desvelamiento, Así, el fenómeno originario de la verdad es, en última instancia, el ser descubridor del *Dasein*, la apertura originaria. No es casual, en este sentido, que el tratamiento de la verdad en *Ser y tiempo* se encuentre inserto dentro del análisis de la peculiar apertura del hombre. Pues bien, interpretando a Aristóteles desde Heidegger, lo más cercano al tratamiento y al análisis de la apertura que el Estagirita habría elaborado se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, precisamente en el libro VI que es al que se atiende en el curso sobre el *Sofista*.

El estudio de la crítica heideggeriana a la noción de verdad no puede desvincularse de la atención al modelo o a la caracterización de la verdad que Heidegger propone como alternativa. Si se estudia esta cuestión en relación a Aristóteles es preciso tener en cuenta no sólo el tratamiento del enunciado, sino también las diversas modalidades en las que se puede acceder al mundo.

Como se ha mostrado en diversas ocasiones, Heidegger va mucho más allá de lo que se afirma de modo explícito en los textos de Aristóteles. Esto no le restaría legitimidad si tenemos en cuenta que su interés por Aristóteles no es histórico. Heidegger establece un diálogo con el Estagirita, intenta proseguir algunos de los caminos abiertos en la obra aristotélica. También hemos señalado ya que la peculiar lectura que Heidegger hace de Aristóteles insiste o pone de relieve aspectos que no se habían tenido demasiado en cuenta.

Ahora bien, en ocasiones, y pese a que la interpretación resulte sugerente, parece que el autor de *Ser y tiempo*, al menos en los textos de esta época, se limita a marcar una dirección sin recorrer el camino que indica. Ya hemos mencionado la peculiar y sesgada interpretación que se hace de la praxis en el curso sobre el *Sofista*, en esta misma línea habría que señalar la identificación, aunque puntual, de la prudencia con la conciencia de la que da cuenta Gadamer, o el hecho de que la lectura que hace de la *Ética a Nicómaco*, deje de lado cualquier referencia a la intersubjetividad, central en el planteamiento de Aristóteles. Es curioso, por ejemplo, que en la definición aristotélica del hombre como ‘animal que tiene lógos’, Heidegger encuentre sólo una afirmación sobre el modo de acceder al mundo, o que el carácter comunicativo del lenguaje esté, casi siempre, vinculado con la pérdida de la experiencia originaria de aquello de lo que se está hablando.

No obstante, y pese a las limitaciones que pueden indicarse, la relectura que Heidegger hace de Aristóteles puede resultar muy fecunda. Pero, para eso es preciso no detenerse sólo en lo que se afirma de modo explícito sino hacer un esfuerzo por proseguir el camino en la dirección que señala. ❁