

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Pregrado

Heidegger y Aristóteles

Informe Final de Seminario de Grado para optar al grado de 'Licenciado en Filosofía'

Alumna:

Macarena Sanfurgo Alvear

Profesor Guía: Humberto Giannini Iñiguez

Santiago, 2007

Epígrafe . .	1
Introducción .	3
Capítulo I: Aproximaciones . .	5
I. Primera Aproximación: El olvido del ser . .	5
II. Segunda aproximación: el enfrentamiento objetual de objetos . .	7
III. Tercera aproximación: El problema del conocimiento .	10
Capítulo II: La crítica heideggeriana a la concepción tradicional de la verdad .	17
I. La caracterización heideggeriana de la concepción tradicional de la verdad . .	17
II. La verdad de la proposición .	19
III. La verdad como desencubrimiento .	21
IV. El ‘carácter derivado’ de la concepción tradicional de la verdad . .	24
Capítulo III: La concepción aristotélica de la verdad .	27
I. Aproximación: los sentidos y lo sensible .	27
II. La interpretación heideggeriana de la verdad aristotélica .	34
Consideraciones finales .	41
Bibliografía .	43

Epígrafe

***“La ##### es lo impensado digno de ser pensado, el asunto del pensar”
(Martin Heidegger, Hegel y los griegos)***

“Desmontando críticamente la tradición no queda posibilidad alguna de extraviarse en problemas que sólo en apariencias sean importantes. ‘Desmontar’ quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída.” (Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*)

Introducción

No son pocos los que han intentado perfilar a la filosofía como una ciencia en sentido estricto y, con ello se piensa que ésta debe guiarse por máximas tales como la rigurosidad, la eficacia y la entrega de resultados contrastables en su universalidad. El mismo Husserl, por ejemplo, concibió a la fenomenología en su momento, en virtud de la exigencia de atenerse al ideal de matematización, creyendo que con ello se la elevaba a ciencia rigurosa, salvaguardándola así de tanta pretensión psicologista o derrotista por parte de quienes creyeron ver en la filosofía el esbozo primitivo, mas ahora innecesario, de las ciencias actuales.

La ciencia, en efecto, conforma hoy en día un cuerpo incontestable de conocimientos, en razón de lo cual se erige poderosamente frente a cualquier cavilación o reflexión que no se guíe por las máximas que ella impone. El hombre, la naturaleza y la realidad entera, según se cree, son de modo absoluto objetos de la ciencia, pues ¿qué podría decir una ‘disciplina’ tan cuestionable como la filosofía sobre estos asuntos? Así, se piensa casi unánimemente, que si lo que se quiere es adquirir algún conocimiento sobre estos, ello tendrá que ser a través de la ciencia, pues sólo ella puede proveernos de un tal acceso.

¿Qué sucede entonces con la filosofía, con la religión, con las artes? ¿Tienen ellas aún algo que decirnos o sólo son una de las tantas ‘entretenciones’ o ‘distracciones’ del hombre actual? Pareciera ser, en efecto, que sobre cualquier asunto la ciencia tuviera la última palabra y ella es quien determina, entonces, *la verdad*. Y frente a esta verdad, filosofía, religión y arte no pueden sino callar o bien, en virtud de los hechos, asumir su

inactualidad frente al tratamiento que ciencias como la psicología y la antropología realizan en torno a temas tales como la interioridad y religiosidad del hombre. Son ellos, entonces, los verdaderos objetos de estudio de estas ciencias, mientras que la filosofía sólo habría sido su primer esbozo. Aquí es donde disentimos y, por ello, nos negamos a adoptar resignadamente lo dicho.

La pretensión que guiará este escrito tiene como horizonte el análisis de dicha estructura de pensamiento en donde se han venido a enmarcar todas las reflexiones en torno al hombre, el mundo y la verdad. Sin embargo, no queremos decir con ello que la filosofía sea algo así como un ámbito intocado y puro de todos estos prejuicios, sino que por el contrario, es ella quien ha fundado muchos de los malentendidos relativos al problema del conocimiento y la verdad. Con ello, en efecto, hemos tocado los puntos fundamentales que dan origen a este escrito, pues qué sea el conocimiento y la verdad es algo absolutamente confuso y, por ende, completamente vulnerable frente a las diversas concepciones filosóficas de la tradición.

En consecuencia, si tanto la ciencia como la tradición filosófica parecen no dar luces concluyentes frente a la problemática que aquí nos convoca, será de suma importancia ahondar decididamente en ella, pues creemos, en efecto, que si alguien tiene que pronunciarse esclarecedoramente en torno a la verdad y a la posibilidad de su conocimiento, es ese alguien la filosofía. Así, si ni siquiera esta última se encuentra ajena al problema, tendremos que comenzar escudriñando desde algunos de los planteamientos fundamentales que se han hecho en relación a esta temática. En ese sentido, Heidegger constituye, filosóficamente hablando, unos de los puntos más álgidos en la reflexión en torno a la verdad, pues en ella se entrecruzan temas tales como la tan aceptada concepción de la verdad como adecuación, el problema del conocimiento y, por ende, el papel que el hombre y el mundo juegan a este respecto.

Ahora bien, nos encontramos con que una enorme parte de la tradición filosófica acude buena o malamente a la obra de Aristóteles, puesto que ésta es unánimemente considerada pilar fundamental de la filosofía. El propio Heidegger es en esto categórico y por ello sus reflexiones en torno a la verdad tienen como horizonte la filosofía aristotélica, pero ¿acaso la filosofía no ha establecido claramente ya que para Aristóteles la verdad es siempre y eminentemente la verdad del juicio o bien, la adecuación que en éste se hace presente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido?

Que lo anterior haya sido establecido por la filosofía, no significa en absoluto que ello sea fiel al pensamiento de Aristóteles y es esto precisamente lo que Heidegger sostiene. De este modo, nuestro análisis tendrá como principal objeto la re-interpretación y re-apropiación que este pensador realiza de los conceptos aristotélicos fundamentales referentes a la verdad y la correspondiente crítica de la concepción tradicional de esta misma. Sin embargo, considero que si lo que se pretende es comprender propiamente estos asuntos, es de vital importancia comenzar esbozando aquello que Heidegger concibe por verdad, pues en efecto, se entremezclan aquí una cantidad importante de difíciles problemáticas que remecen los postulados más importantes de la tradición filosófica. Así, de más está decir que nos encontramos en un punto fundamental donde, por qué no decirlo, se juegan la metafísica y la filosofía entera.

Capítulo I: Aproximaciones

I. Primera Aproximación: El olvido del ser

Nota de título ¹

Para poder adentrarnos propiamente en la reflexión heideggeriana en torno a la verdad, es siempre necesario tener a la vista esa experiencia fundamental a la que este pensador llamó 'el olvido del ser'. En efecto, esta última constituye uno de los pilares fundamentales de la filosofía de Heidegger y es por ello el horizonte de toda posible comprensión de lo que a continuación nos aprontamos a desarrollar. Sin embargo, si proponemos este análisis a modo de una breve aproximación, es debido a que sus aspectos más importantes sólo serán expuestos ulteriormente.

Heidegger afirma en *La proposición del fundamento* algo que a primera vista podría resultarnos extraño: "...lo que en cada caso signifique en griego *ta onta*, en latín *ens*, en francés *l'être*, en alemán *das Seiende*, es cosa ya decidida a cada vez a partir del epocal despejamiento del ser..." ². ¿Cómo podemos entender esto?

¹ Extraído del informe 'Heidegger y la Técnica', desarrollado en el seminario de Filosofía Contemporánea dictado por el profesor Jorge Acevedo, segundo semestre del año 2007.

² Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. p. 137.

Heidegger considera que la historia de la metafísica no es sino la historia del olvido del ser, por ende, la pregunta por el ser es también, la pregunta por su olvido. Encontramos ya esta pregunta formulada en la filosofía de Platón, pero no en el pensamiento de Parménides y Heráclito, a quienes Heidegger llama ‘pensadores del alba de la mañana del pensar’. Así, la ausencia de tal pregunta en los pensadores mañaneros evidencia algo fundamental, esto es, que estos vivían a la escucha de la voz del ser (*Stimme des Seins*) y que, por ende, su pensar estaba iluminado propiamente por éste, “...en consonancia y correspondencia (...) con el nuevo y arcaico aliento del Mundo (...) viven esos pensadores [Parménides y Heráclito]. Es el amanecer del pensar occidental, destinado por el Ser, que acoge a la existencia griega a su servicio...”³

Es claro que no hablamos aquí de hechos constatables al modo de una demostración empírica, pues no podemos señalar fechas y acontecimientos concretos en los que pudiésemos establecer y explicar científicamente este olvido. Lo que sí queda claro es que, desde el pensar de Platón en adelante, la correspondencia del hombre a la interpelación del ser no fue más de ese modo primigenio en el que el pensar era iluminado originariamente por el claro (*Lichtung*) del ser. De aquí en adelante, se establecerán la Metafísica y la Filosofía propiamente como las conocemos, es decir, como aquello que pregunta por el ser del ente y así, piensa el ser ya no en cuanto tal, sino sólo en virtud del ente. La transgresión a la diferencia ontológica se hace entonces inevitable, puesto que al pensar el ser siempre en términos de lo que es, se cae en diversas representaciones de aquello y se determina la diferencia como relación de fundamentación o causación. El ser es, entonces, Dios, la primera causa, etc. El ser es y, con ello, el ser queda entificado.

Este olvido del ser se radicaliza transformándose en un olvido del olvido del ser. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es que acaso el ser desaparece para el hombre? De ningún modo, pues el ser sigue siempre interpelando al hombre, esenciando en él y en todo lo que es. En efecto, nos dice este pensador en esa misma obra “... ‘ser’ no quiere decir otra cosa que: el asignarse y destinarse del despejante abrir vías, propio de la región, en pro de una aparición del ente cada vez acuñado de diferente manera, junto con la simultánea retirada de la proveniencia esencial del ser en cuanto tal...”⁴. Con ello, entonces, se aclara lo antes citado: en cuanto que a través de la historia del pensar occidental, el ser se destina y se asigna de distintos modos, el hombre corresponde a esa interpelación determinando lo que es, lo ente, también de diferentes maneras. En efecto, esto es lo que Heidegger va a llamar ‘sino del ser’, por el que de modo general habrá que entender, tal como se ha indicado, las diversas formas en la que el ser se despeja en su esenciar al hombre, pero ocultándose, al mismo tiempo, en cuanto tal.

Este despejarse del ser y sus diferentes acuñaciones, tienen un carácter epocal. En efecto, tenemos que “...tanto antaño, pues, como con posteridad, ser se despeja, si bien de manera distinta, con el carácter del resplandecer; del parecer que se demora, del

³ Prólogo de Francisco Soler, En M. Heidegger: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997. p. 55. Lo que está entre corchetes es mío.

⁴ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, ed. cit., p. 143.

hacer acto de presencia, del enfrentamiento y del estar en contra...”⁵. Debido a ello, entonces, el ser del ente ha venido siendo entendido de diversas formas, como *eidos*, *physis*, *energeia*, enfrentamiento objetual de objetos, voluntad de poder, sólo por nombrar algunas.

Ahora bien, ya hemos dicho que estas formas en las que el ser se destina no corresponden, sin embargo, al ser en su ‘plenitud’, al ser en cuanto tal, al Ser Mismo. Si bien, el ser esencia en todo lo que es, se descubre, se desvela, se asigna, se da; al mismo tiempo, se vela, se encubre, se nos abstiene, pero “...ambos, asignarse y retirarse, son Uno y lo Mismo, no dos cosas distintas...”⁶. Al ser, entonces, le pertenece el des-encubrimiento, la *Alétheia* entendida griegamente, es decir, como *A-létheia* [ἀ-λήθεια], como desencubrimiento encubridor.

El ‘aparecer’ del Ser, ya lo decíamos, ha sido entendido de diversas maneras. Sin embargo, para Heidegger, ello no es sin más un dato anecdótico o histórico interesante y por esto, digno de señalar. Por el contrario, podríamos decir, que el hombre justamente en esos modos, en que corresponde a la verdad del ser y desoculta al ente, se juega la posibilidad de acceder a todo desvelamiento y, con ello, a su verdad, a la verdad de lo que lo rodea, a la verdad del ser. Del mismo modo, podrá el hombre alejarse de esa verdad de forma cada vez más radical, hacer oídos sordos a eso que lo interpela desde su esencia y con ello, traicionar en lo más hondo aquello que desde el comienzo del Mundo le había sido destinado.

II. Segunda aproximación: el enfrentamiento objetual de objetos

Nota de título⁷

Decíamos más arriba que el ser se destina epocalmente al hombre, en razón de lo cual, éste ha iluminado de diversas formas el pensar que ha preguntado por él. Sin embargo, aunque Heidegger considera que a todas ellas subyace de alguna manera el ser, una y otra destinación no son idénticas y esto, porque no se asigna en todas ellas *lo Mismo*: “...no encontramos (...) eso que se asigna y destina como lo mismo en el sino temprano y en el sino moderno del ser, en la *physis* y en el enfrentamiento objetual...”⁸. Por ende, pareciera ser, que a través de la historia del pensar occidental, los modos en

⁵ Ibíd., ed. cit., p. 147.

⁶ Ibíd., ed. cit., p. 107.

⁷ Extraído del informe ‘Heidegger y la Técnica’, desarrollado en el seminario de Filosofía Contemporánea dictado por el profesor Jorge Acevedo, segundo semestre del año 2007.

⁸ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, ed. cit., p.146.

que se ha desvelado y determinado el ser del ente no sólo se diferenciarían en aspectos 'formales' o 'superficiales', sino que la diferencia atañería en lo profundo la relación del hombre con el ser.

Para el pensar griego, pensemos en Aristóteles por ejemplo, se habla de la *physis* como lo que 'brota de por sí' y como tal, puede hacer 'acto de presencia', salir al paso, al encuentro del hombre en el ente (*tò òn*). En efecto, nos dice Heidegger "...Aristóteles dice: la *physis* y lo a ella pertinente es *tá haplós saphésterá*. Ser es lo más patente de por sí. Sin cuidarse de si viene o no avistado propiamente por nosotros, el ser parece ya..."⁹. Esto, claro está, no quiere decir que éste se descubra en su proveniencia esencial, sino que ocultándola al mismo tiempo 'brota', 'aparece en el ente'. Esto es lo más patente para Aristóteles, pero no por ello niega el 'fondo' desde el que lo ente puede 'brotar'. Así, "...el ser tiene que aparecer de por sí y ya de antemano, a fin de que, en todo caso, lo ente pueda aparecer..."¹⁰.

Según lo que recién indicábamos, este modo de aparecer el ser del ente en el 'sino temprano del ser', deberá diferenciarse radicalmente del modo en que fue acuñado en el 'sino moderno'. Pero preguntamos entonces, ¿de qué manera tan diferente puede haber sido determinado éste en la modernidad?

El pensar que surge en la modernidad, ya lo sabemos, busca ante todo encontrar los fundamentos y principios que permitan establecer el conocimiento 'verdadero'. En efecto, si Descartes realiza una duda universal, es precisamente para determinar aquello que la razón del sujeto puede determinar certeramente como objeto de su conocer mediante principios indubitables. Leibniz, por otra parte, al establecer como principio máximo el *principium reddendae rationis sufficientis*, busca elevar a principio la exigencia de la *perfectio* del objeto. En ese sentido, sólo es objeto aquello que puede ser emplazado con seguridad en la totalidad de sus fundamentos.

Sin embargo, nos dice Heidegger, "...en la historia acontecida de ese pensamiento [el moderno], la obra de Kant se alza a propia excelsitud..."¹¹. En efecto, la motivación fundamental de la obra kantiana, no sería otra que establecer las 'condiciones de posibilidad a priori' de aquello desde lo cual el ente se determina. En cuanto que el hombre es animal racional, determina al ente desde dos ámbitos, naturaleza y libertad, por ello "...las condiciones de posibilidad a priori asientan cada vez en plaza el fundamento que delimita naturaleza y libertad en la esencia de ambas, alcanzándonoslas y proporcionándonoslas así en la completud de sus determinaciones (...) [la necesidad de ello radica en que] sólo retrotrayéndose a la razón (*ratio*) cabe determinar algo en lo que es y en el modo en que él, para el ser viviente racional 'hombre', es ente..."¹².

Así, el ente sólo puede ser tal en virtud de que la totalidad de sus determinaciones

⁹ Ibíd., ed. cit., p. 110.

¹⁰ Ibíd., ed. cit. p. 108. Traduce Heidegger: "Hay algo así como un entender que capta en su mirada lo que hace acto de presencia en cuanto que hace acto de presencia y, de consuno, (capta en su mirada) aquello que está bajo el mandato del hacer acto de presencia, exponiéndolo a partir de él mismo", *Metafísica*, Libro IV, cap. I.

¹¹ Ibíd., ed. cit., p. 119. Lo que está entre corchetes es mío.

queden emplazadas al representar racional, ello, porque es la razón la que concentra las 'condiciones de posibilidad a priori' de lo que puede llegar a ser considerado legítimamente 'ente' en una representación. En consecuencia, "...razón (...) y ser se copertenecen, y además de manera que la razón pura (...) no es ahora otra cosa que el poner, es decir, el emplazar el fundamento suficiente para toda cosa respecto a la manera en la cual ésta puede aparecer como ente, es decir, ser representada y solicitada, tratada y contratada..."¹³.

Con esto, sólo nos hemos limitado a describir muy sucintamente un aspecto esencial que va a caracterizar a todo el pensar moderno, pero no sólo a él. En efecto, de aquí en adelante, el Mundo será determinado como objeto, esto es, objeto del representar estrictamente racional de un sujeto que le exige, para ser tal, dejarse emplazar por completo en la totalidad de sus fundamentos. Por ello decimos, entonces, que el 'aparecer del ser' se da ahora de modo muy distinto a ese 'brotar' aristotélico, en cuanto que se lo asienta en la malla representacional del sujeto. El ente no es ya primeramente ese 'acto de presencia' que captamos con la 'mirada', sino que ahora es, ante todo, un objeto (*ob-stante/Gegenstand*), esto es, lo que es posible de ser emplazado y determinado completamente por el sujeto que se lo representa. Así, lo que es y lo que puede ser, sólo lo es y puede serlo en cuanto que sea posible determinarlo en una representación de tales características.

El emplazamiento de los fundamentos para que un objeto pueda serlo propiamente, determina aquello que Heidegger va a llamar 'enfrentamiento objetual de objetos': "...el enfrentamiento objetual (...) se apropia del objeto, y ello no ulteriormente, sino antes de que éste / aparezca como objeto y a fin de que pueda aparecer como objeto..."¹⁴. Los fundamentos del ente, entendido ahora este último como objeto del representar de un sujeto, están entonces 'antes' del objeto en cuanto tal y por ello, el 'enfrentamiento objetual' mienta el ser del ente y, con ello, el fundamento del ente experienciable.

Recordemos ahora el texto de Aristóteles que Heidegger traduce de la Metafísica: "Hay algo así como un entender que capta en su mirada lo que hace acto de presencia [tò òn] en cuanto que hace acto de presencia y, de consuno, (capta en su mirada) aquello que está bajo el mandato del hacer acto de presencia, exponiéndolo a partir de él mismo"¹⁵. ¿No quiere decir ello lo mismo que hemos venido entiendo por 'enfrentamiento objetual'? ¿Acaso no nos dice Aristóteles lo mismo, pero 'de otro modo', esto es, que la razón capta en una representación el objeto y para ello tiene que emplazar los fundamentos que lo determinan en su ser? Pues no y, en efecto, uno y otro dicen cosas bien distintas. Heidegger nos dice: "...es verdad que para los griegos se desoculta lo que hace acto de presencia bajo el carácter del enfrentamiento, pero nunca bajo el de

¹² Ibid., ed. cit., p. 121. Lo que está entre corchetes es mío.

¹³ Ibid., ed. cit., p. 121.

¹⁴ Ibid., ed. cit., p. 128.

¹⁵ Ibid., ed. cit., p. 131.

'ob-stancia' (*Gegenstandes*) (...). Enfrentamiento y obstante (*Gegenstand*) no son cosa igual. En 'ob-stante', el 'ob-' viene determinado desde la objeción representativa realizada por el sujeto. En el enfrentamiento, el 'enfrente' se desvela en lo que le sobreviene al hombre perceptivo, que oye y mira; se desvela en lo que le sobreviene al hombre, *que nunca se ha concebido a sí mismo como sujeto para objetos...*"¹⁶ .

Así, se hace manifiesta la radical diferencia entre uno y otro modo de desocultar el ser del ente. Vislumbrar con claridad esto que acabamos de señalar constituye la posibilidad de comprender verdaderamente el modo en que el ser se despeja y asigna al hombre de hoy. Digámoslo nuevamente entonces: "...para los pensadores griegos, el ente no era jamás objeto sino lo que, proviniendo del enfrentamiento, mana-en: lo in-manente. El ente era más ente que nuestros objetos..."¹⁷ .

En consecuencia, lo que más arriba habíamos llamado 'sino moderno del ser', constituye la forma en que el hombre desde entonces ha venido correspondiendo al desocultamiento del ser. Sin embargo, habíamos dicho que eso que llamábamos 'sino' hacía referencia a esa particular forma de darse del ser en la que, desvelándose, se vela al mismo tiempo. Se entiende, entonces, que Heidegger diga que el objeto es 'menos' ente que aquello que el pensar griego acogió como tal.

Ahora bien, si el despejamiento del ser acontece ante todo en el ente, ello quiere decir que "...con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual comienza *la más extrema retirada del ser*, en la medida en que la proveniencia esencial del ser ni siquiera como pregunta y cosa digna de ser preguntada llega a estar ante la vista..."¹⁸ . Esto es así, claro está, porque el representar, en cuanto que exige la total y absoluta fundamentación racional de su objeto, cree agotar en ello la esencia del ente. Así, si "...en la región completa y exhaustivamente medida de la *ratio* como razón y subjetividad se ha *decidido y cerrado* a la vez la completa fundamentación del ente en cuanto tal..."¹⁹ se niega de ese modo entonces, al ente en cuanto aquello en lo que el ser esencia.

III. Tercera aproximación: El problema del conocimiento

¿Por qué aproximarnos al tema fundamental de este escrito a través de un breve análisis del problema del conocimiento? Si consideramos que en lo anterior hemos señalado continuamente que el ser se destina al hombre de diversos modos, será de vital

¹⁶ *Ibíd.*, ed. cit., p. 134. La cursiva es mía.

¹⁷ *Ibíd.*, ed. cit., p. 141.

¹⁸ *Ibíd.*, ed. cit., p. 143. La cursiva es mía.

¹⁹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 143.

importancia ahondar en algunos de los caracteres esenciales que determinan las diferentes acuñaciones mediante las que el hombre ‘fija’, por decirlo de algún modo, la epocal donación del ser. En efecto, en cada forma de entender el ente, se juega asimismo un modo diferente de concebir el conocimiento y la posibilidad de su verdad.

Sin embargo, claro es que no podemos detener nuestra reflexión en todas y cada una de las maneras en que el ente y su conocimiento han sido establecidos o comprendidos, puesto que no es tampoco ello pretensión de este escrito. Así, nos dedicaremos particularmente al análisis de una de las concepciones en la que la estructura de sujeto-objeto se desarrolló de modo más radicalizado. La justificación de nuestra opción radica en la importancia que ésta tiene para el establecimiento de la verdad como adecuación la que, como ha de verse, será objeto de la crítica heideggeriana.

Ahora bien, vemos reflejada esta radicalización que más arriba mencionábamos, en la teoría de Nicolai Hartmann, en virtud de lo cual nos orientaremos por el análisis que Adolfo Carpio realiza en torno a algunos pasajes de la obra *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)*, pues en efecto, nos dice Carpio, “...Hartmann ha sabido allí recoger, sistematizar y –en cierto modo al menos, en cuanto a ello conduce la expresa tematización- radicalizar lo que la filosofía ha entendido tradicionalmente por conocimiento y verdad...”²⁰. Así, si nuestro propósito es aquí profundizar en lo que la tradición filosófica ha entendido por estos dos conceptos, entonces será de suma importancia analizar, aunque brevemente, algunos fragmentos de la obra de Hartmann, en cuanto que en ésta encontramos en buena medida el reflejo unitario de dicha estructura de pensamiento.

La filosofía de Hartmann, nos dice Carpio, se encuentra poderosamente influenciada y por ello movida, por el ‘imperativo’ fenomenológico de ir ‘a las cosas mismas’. Se trata entonces de adentrarse en el conocimiento en cuanto fenómeno y de descubrir lo que tiene de propio, haciendo por ello mismo, exclusión de cualquier teoría o concepción ajenas a su estructura esencial.

Ahora bien, según esto, Hartmann determina el fenómeno del conocimiento como “...una co-relación entre dos términos, sujeto cognoscente y objeto conocido, que se encuentran frente a frente, y de modo tal que ese frente a frente significa que ambos miembros están originariamente separados el uno del otro, que son recíprocamente *trascendentes*”²¹. Ello, claramente, está dado en virtud de la esencial heterogeneidad que caracteriza al sujeto y al objeto, puesto que mientras el primero tiene como función la ‘aprehensión’, el segundo sólo es en la medida en que es ‘aprehendido’. Es esta ‘aprehensión’, en efecto, lo que Hartmann determina como el ‘fenómeno fundamental del conocimiento’ y lo que por éste deba entenderse, lo explica Carpio de la siguiente manera: “...el sujeto sale (*hinausgreifen*) fuera de su propia ‘esfera’, penetra (*hinübergreifen*) en la esfera, para él trascendente y heterogénea, del objeto, se apodera (*ergreifen*) de las determinaciones de éste, y por último el sujeto incluye (*einbeziehen*) o

²⁰ Adolfo Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*. Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977. p. 178.

²¹ *Ibid.*, ed. cit., p. 180.

recoge o recibe (*einholen*) en su propia esfera aquellas determinaciones del objeto”²² .

Es éste, entonces, el proceso mediante el que el hombre conoce todo cuanto le rodea, pero si ello es así, es decir, si el conocimiento sólo es posible en la medida en que el hombre ‘sale’ de su ‘esfera’ hacia lo absolutamente ‘otro’ para luego apropiárselo, entonces encuentra ahora su pleno significado la palabra ‘ob-jeto’. En efecto, si el hombre tiene que salir de sí mismo, abandonarse o trascenderse, es precisamente porque el ente es ahora determinado como ‘*ob-iectum*’, es decir, como lo que ‘hace frente’ (*ob-*) y por ello, no puede ser nunca aprehendido desde el ‘interior’ de la esfera del sujeto, aunque asimismo, este último “...sólo puede tomar conciencia de lo captado en la medida en que vuelve a estar en sí mismo (*bei sich selbst*) dentro de su propia esfera”²³ .

Ahora bien, el objeto, en cuanto que trasciende de modo absoluto al sujeto cognoscente, no queda modificado en el proceso de la aprehensión, sino que permanece en su independencia. Lo captado es, en definitiva, una mera imagen, una ‘repetición’ del mismo. Sin embargo, no sucede de la misma manera con el sujeto, puesto que este “...se transforma merced al acto de conocimiento, en cuanto que en él aparece este nuevo elemento que es la imagen. Por lo tanto, en la relación de conocimiento el objeto tiene preponderancia (*Übergewicht*) sobre el sujeto, en el sentido de que es lo determinante, mientras que el sujeto es lo determinado –a saber, determinado, en su imagen, por el objeto”²⁴ .

Sin embargo, esta imagen o repetición del objeto que el sujeto obtiene a partir de su aprehensión, sólo constituye una representación del mismo, en cuanto que el objeto permanece independiente del proceso aprehensivo en cuanto tal. No es por ello el objeto mismo el aprehendido, sino su mera representación o imagen. De este modo, la representación, en tanto construcción independiente del objeto en cuanto tal, puede ser acertada o desacertada y, en ese sentido, verdadera o falsa. De aquí, que el status del conocimiento, dependa de forma decisiva del “...grado de adecuación de la imagen con el objeto (...) [el conocimiento entonces] será verdadero si la imagen coincide con el objeto, falso si diverge de él...”²⁵ . Así, el valor del conocimiento, su verdad o falsedad, se da en términos de la posibilidad de concordancia entre la representación del sujeto y el objeto.

Ahora bien, claro es que lo que acabamos de exponer está repleto de complejidades y problemas. En efecto, el mismo Hartmann ve en el conocimiento un fenómeno de intrincada estructura y por ello mismo, establece la necesidad de una aporética del conocimiento. Esta última tiene la función de analizar las dificultades o contradicciones que se obtengan a partir de la reflexión fenomenológica del conocimiento y debe ser por ello “...un cuidadoso examen de lo dado para identificar los aspectos discrepantes...”²⁶ .

²² *Ibíd.*, ed. cit., p. 180.

²³ *Ibíd.*, ed. cit., p. 180.

²⁴ *Ibíd.*, ed. cit., p. 180.

²⁵ *Ibíd.*, ed. cit., p. 181. Lo que está entre corchetes es mío.

No obstante, si bien son muchas las complejidades que podemos encontrar a partir de lo descrito, sólo nos dedicaremos brevemente al análisis de dos de las aporías: la aporía general del conocimiento y la aporía del criterio de verdad. Su tratamiento, como bien se verá, será de vital importancia para deslindar algunos aspectos fundamentales que atañen íntimamente al desarrollo de este escrito.

La aporía general del conocimiento encuentra su origen en el carácter esencialmente heterogéneo y trascendente de sujeto y objeto, puesto que si esto es así, entonces la pregunta obligada es "... ¿cómo es posible que se establezca una relación entre ellos? Por lo que toca al sujeto, ¿cómo puede éste 'salir de sí', cuando que a la conciencia le es esencial no poder captar sino sus propios contenidos...?"²⁷. De este modo, nos encontramos con una contradicción manifiesta, en cuanto que, por un lado, se nos dice que la conciencia para conocer debe salir de sí misma, trascenderse; pero, por otro, se eleva a principio su inmanencia.

La aporía del criterio de verdad, por otra parte, sólo existe en función de la aporía del conocimiento. En efecto, si la posibilidad de la conciencia de la verdad produce dificultades, es justamente en la medida en que el proceso mismo de la aprehensión del objeto demuestra no estar exento de complejidades. Así, en cuanto que lo captado es sólo una representación o imagen de un objeto trascendente a la conciencia, entonces se presenta automáticamente la necesidad por parte del sujeto de asegurar para sí el conocimiento adquirido y, con ello, "...se plantea el problema de si el sujeto tiene la posibilidad de reconocer la coincidencia de la imagen con el objeto y de distinguirla de la no-coincidencia..."²⁸. Digamos, entonces, que para ello el sujeto tendría que 'comparar' de algún modo la representación del objeto con el objeto en cuanto tal y así hacerse de un criterio que le permitiera distinguir entre la verdad o falsedad de su representación. Sin embargo, como ya se ha señalado, el objeto por sí mismo trasciende al sujeto, por lo que toda posible comparación sería igualmente trascendente y, por ello, sólo otra representación o imagen. El cuestionamiento es así ineludible, pues si el criterio de verdad sólo puede ser válido como representación para el sujeto, en cuanto que éste sólo puede comparar lo aprehendido dentro de su propia esfera ¿cómo es posible, desde esa perspectiva, establecer un criterio de verdad que pueda efectivamente garantizar lo genuino del conocimiento?, ¿en qué medida comparar el objeto representado con otra representación puede ser un punto de comparación válido?

Ahora bien, no es de ninguna manera nuestra pretensión, dar aquí solución alguna a cualquiera de las dos aporías, ni menos aún plantear a partir de lo descrito, una teoría del conocimiento que logre salvar esas dificultades. Tomamos, por el contrario, un camino totalmente distinto que tampoco intenta replantear el pensamiento de Hartmann, sino más bien poner de manifiesto los verdaderos fundamentos que dan origen a semejantes contradicciones dentro de la teoría representacional. De aquí, que Carpio nos incite a

²⁶ *Ibid.*, ed. cit., p. 181.

²⁷ *Ibid.*, ed. cit., p. 181.

²⁸ *Ibid.*, ed. cit., p. 182.

comenzar preguntándonos "...hasta qué punto aquella descripción es efectivamente *fenomenológica*; vale decir, (...) hasta qué punto se atiene en verdad a los fenómenos o hechos a los que se refiere- y hasta qué punto, por el contrario, está allí introduciendo, y desde un primer momento, elementos *teóricos*..."²⁹. Por ello, la verdadera reflexión que cabe realizar en torno a las problemáticas planteadas, debe apuntar a poner de manifiesto los verdaderos fundamentos teóricos que subyacen a la teoría representacional de la que Hartmann sólo es, según Carpio, su más claro síntoma. Así, las auténticas preguntas que frente a lo expuesto cabría hacerse son: ¿en qué medida la teoría del conocimiento de Hartmann está verdaderamente fundada en una fenomenología del conocimiento?, ¿es la estructura sujeto-objeto, con todo lo que ella implica, lo genuinamente 'dado'?, en definitiva, ¿es el conocimiento un fenómeno al modo como Hartmann lo expone?

Sabemos que una de las herramientas fundamentales de la fenomenología consiste en llevar siempre a cabo, frente al análisis de cualquier fenómeno, la así denominada por Husserl 'επιχειρηματική φιλοσοφία'. Ésta, dicho a muy grandes rasgos, consiste en limitarse a lo intuitiva y primeramente dado, haciendo completa exclusión de cuanta opinión, teoría o concepción filosófica exista sobre el asunto en cuestión. Por ello, si la teoría de Hartmann se jacta de no ser sino una 'fenomenología del conocimiento', tendrá que mostrarse a sí misma como respetando y cumpliendo con las exigencias de tal *επιχειρηματική*. Por el contrario, si encontramos en ella elementos teóricos ajenos al fenómeno mismo, entonces no podrá ser llamada en ninguna medida 'fenomenología'.

Ahora bien, en la descripción de la teoría de Hartmann hemos hablado una y otra vez con términos tales como 'aprehender' y 'captar'. Hacemos esta precisión, puesto que el hecho de que se hable del conocimiento en términos del 'fenómeno fundamental de la aprehensión', deja de manifiesto que al análisis subyace ya un cierto modo de comprender el conocimiento. Este modo, vigente desde la modernidad, entiende a este último como una forma de 'apropiarse' el hombre de lo que lo rodea, en cuanto que "...tiene su origen en la concepción específicamente *moderna* del conocimiento, que tiende a ver en éste un instrumento para 'apoderarse' de la realidad..."³⁰. Con ello, entonces, hemos puesto al descubierto un primer elemento teórico, cuya inclusión responde meramente a la influencia de cierta tradición filosófica, mas no al fenómeno mismo del conocimiento.

Otro elemento teórico que subyace a la descripción realizada por Hartmann, dice relación con el establecimiento, sin un auténtico fundamento, de una supuesta trascendencia entre el sujeto y el objeto. En efecto, no encontramos justificación alguna y por ello, no es posible considerarla sino como una construcción de la que sólo resultan aporías. Si reflexionamos sobre cualquier experiencia a la que podamos llamar 'conocimiento', no encontramos en ella nada parecido a una 'trascendencia' que, mediante quién sabe qué formas, tuviésemos que sortear, sino que "...por el contrario, el hecho concreto e irrefutable es el *hallarse en 'presencia' del objeto* mismo en persona..."

²⁹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 182.

³⁰ *Ibíd.*, ed. cit., p. 184.

³¹ . Por ello, establecer una trascendencia o separación entre el sujeto y el objeto, es ya cosa extraña y añadida al fenómeno en cuanto tal, puesto que "...tal trascendencia *no* se encuentra absolutamente mediante la fenomenología, *no* es un dato"³² .

Sin embargo, la idea de una tan radical separación entre el sujeto y el objeto, no responde simplemente a una construcción antojadiza de Hartmann, sino a un tercer elemento teórico que encuentra su fundamento "...en *la inadecuada ontología del 'sujeto'* con que se procede"³³ . Tenemos que, en efecto, el concepto de 'sujeto' es también heredado de la tradición moderna y, en cuanto que corresponde a una idea preconcebida del hombre, sólo añade al fenómeno elementos que le son totalmente extraños. Para Hartmann, también siguiendo aquí al pensamiento moderno, el 'sujeto' es 'cosa' o 'substancia' y, "...lo propio de cada 'cosa' es ser *en-sí*, es decir, tener un ser 'independiente' –tanto ontológica cuanto gnoseológicamente- respecto de todo lo demás; lo propio de la 'cosa' es su solitaria separación, su naturaleza 'impenetrable', 'impermeable', por decirlo así, puesto que cada cosa está *totalmente fuera* de las demás, *cerrada* a las demás..."³⁴ . Con ello, entonces, se comprende tanto la necesidad de concebir una total trascendencia entre el 'sujeto' y el objeto, como así también la imposibilidad de vislumbrar dentro de esta estructura de pensamiento respuestas ante los problemas que dicha separación ofrece a la reflexión.

Por otra parte, nos dice Carpio, "la insuficiencia ontológica de que padece el concepto de sujeto afecta también, por lo menos parcialmente, al concepto de 'objeto'..."³⁵ . Esto es así, puesto que si también se lo considera en términos 'substanciales', es entonces también el mundo entero una 'cosa' y lo es estrictamente, en el sentido de que se lo establece como algo absolutamente independiente, ajeno e indiferente respecto del sujeto.

Hombre y mundo, de este modo, son concebidos al modo de 'cosas' absolutamente trascendentes y cerradas la una para la otra. Por ello decimos, entonces, que no hay aquí en estricto rigor fenomenología alguna, puesto que lo verdaderamente dado no logra jamás ser visto propiamente. En lugar de ello, sólo prevalecen ideas preconcebidas de la tradición moderna y que son adoptadas por Hartmann sin mediar crítica alguna.

Así, si como hemos visto, la posibilidad de una auténtica teoría del conocimiento descansa en una genuina ontología tanto del hombre como del mundo, entonces a partir de la concepción moderna de sujeto y objeto, nunca podrá salir a la luz el fenómeno del conocimiento en cuanto tal. Y por ello, la verdad, sólo podrá ser aquí una aporía.

³¹ *Ibid.*, ed. cit., p. 185.

³² *Ibid.*, ed. cit., p. 185.

³³ *Ibid.*, ed. cit., p. 185.

³⁴ *Ibid.*, ed. cit., p. 186.

³⁵ *Ibid.*, ed. cit., p. 186.

Capítulo II: La crítica heideggeriana a la concepción tradicional de la verdad

Antes de proseguir con nuestro escrito, es necesario señalar que, si bien nos hemos limitado a describir de modo general la estructura de la teoría sujeto-objeto y de la concepción de la verdad como adecuación que a partir de ella emerge, no hemos tocado aún sus orígenes y fundamentos más propios. Por ello, nos dedicaremos en lo siguiente al análisis de la reflexión y de la crítica que Heidegger realiza en torno a ello.

I. La caracterización heideggeriana de la concepción tradicional de la verdad

De acuerdo a lo que Heidegger observa “tres son las tesis que caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión vigente acerca de su primera definición: 1. El ‘lugar’ de la verdad es el enunciado (juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad del juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como ‘concordancia’”³⁶.

³⁶ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Traducción de J.E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997. p. 235.

Ahora bien, para ninguna persona medianamente conocedora de las diferentes doctrinas filosóficas puede ser alguna de estas aseveraciones totalmente desconocidas. En efecto, tal como se evidencia en lo tratado en el apartado anterior, se ha aceptado con relativa unanimidad que la verdad es un tema que por estar únicamente ligado al problema del conocimiento, debe ser analizado y tratado por las distintas teorías referidas a éste. No es ella, entonces, un asunto importante para la ontología, sino que su ámbito propio es el de la gnoseología.

Sin embargo, lo anterior no es algo que sólo se vea reflejado en una que otra corriente de pensamiento, sino que ha afectado de modo bastante dogmático a una enorme porción del desarrollo de la filosofía. En efecto, ello se manifiesta claramente en casos tales como el de Descartes, cuya duda universal no alcanza ni siquiera a poner en tela de juicio la concepción tradicional de la verdad como concordancia, sino que, por el contrario, la asume y la da siempre por supuesta. Kant, por otro lado, a pesar de haber concebido el conocimiento en virtud del Giro Copernicano, tampoco logra deshacerse de dicho dogma, aceptando la verdad en función de su definición nominal. Esto es así, porque para toda esta tradición, no es posible traspasar esta última, ella es todo lo que podemos conocer de la verdad y, por ende, entrar a escudriñar en sus supuestos fundamentos ontológicos o metafísicos, sólo conlleva oscuridades y aporías.

Desde la modernidad, ya lo sabemos, el conocimiento es identificado con el acto de juzgar, pues es en el juicio donde ocurre y adquiere sentido la síntesis de las representaciones que el sujeto 'obtiene' del objeto. Ello, claro está, se encuentra íntimamente ligado al afán, ya señalado, de otorgarle a la filosofía el rigor de la ciencia, pues, en efecto, si ésta pretende ser de algún modo 'conocimiento', tendrá que expresarse también como un sistema de juicios o enunciados verdaderos.

Ahora bien, si la verdad se entiende en función de la proposición o juicio, es porque se asume que sus partes separadamente no son por sí mismas ni verdaderas ni falsas, no son conocimiento. Por ello, sólo mediante su síntesis puede aflorar algo así como el conocimiento y, por ende, 'lo verdadero'. La verdad es, entonces, esa síntesis entre sujeto y predicado que se 'adecua' o 'concuerta' a la situación 'objetiva' de la que es expresión, la verdad es la verdad proposicional y por ello Kant afirma, según traduce Heidegger, que "la verdad o la apariencia no están en el objeto en cuanto intuido, sino en el juicio que recae sobre él en cuanto pensado"³⁷.

La pregunta es entonces inevitable: ¿cómo hay que concebir esta 'concordancia' o adecuación?, ¿qué es lo que, en definitiva, 'concuerta'? Se nos dice, que es el juicio y la 'cosa real' lo que debe concordar, pues sólo en esa medida se puede hablar de juicio verdadero y, por ende, de conocimiento. No obstante, se apela a que no es el juicio en cuanto síntesis real de palabras lo que concuerda con la cosa, y por ello es generalmente aceptado que "en el juicio es necesario establecer la siguiente distinción: el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De éste se dice que es 'verdadero'. En cambio, el proceso psíquico real está presente o no lo está"³⁸.

³⁷ Ibid., ed. cit., p. 236.

³⁸ Ibid., ed. cit., p. 237.

. De este modo, lo que concuerda es el contenido ideal del juicio con el objeto en cuanto juzgado.

Sin embargo, con ello no hemos sino añadido una serie de problemáticas de muy difícil solución, que sólo se suman a la contradicción fundamental que subyace a toda la teoría representacional, pues, en efecto, si el sujeto, entendido como una substancia absolutamente cerrada y solitaria respecto de cualquier otra cosa, sólo aprehende la mera imagen o reproducción de la realidad, ¿cómo pueden ambas cosas concordar? Si el juicio es establecido como un ente ideal, ¿cómo ha de adecuarse a lo real?, “¿cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?”³⁹, “¿cómo debe concebirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo está realmente ahí?”⁴⁰, ¿será la concordancia misma ideal, real o ni lo uno ni lo otro?

Así, caemos en la cuenta de que la concepción tradicional que comprende la verdad como la verdad de la proposición y a esta última en función de la coincidencia o concordancia entre lo que se enuncia y la cosa real, sólo ofrece oscuridades y cuestionamientos. De aquí, que Heidegger nos diga que “mientras tal ‘relación’ [la de concordancia] siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de la adecuación, carece de sentido”⁴¹.

En efecto, hasta aquí hemos puesto de manifiesto los presupuestos ontológicos generales que subyacen a dicha concepción tradicional de la verdad: por un lado, la mutua trascendencia y total independencia entre sujeto y objeto y, por otro, la comprensión del conocimiento en términos de una ‘apropiación’ o ‘aprehensión’ de imágenes, reproducciones o representaciones de la realidad. Sin embargo, si nos limitamos a continuar dentro de esta estructura de pensamiento, no obtendremos sino las mismas contradicciones que ya hemos señalado y por ello se hace imperiosa la necesidad de elevar la reflexión hacia otro ámbito que permita vislumbrar con claridad los conceptos que aquí son puestos en juego. Qué deba entenderse por hombre, por mundo, por conocimiento y por verdad, es algo de lo que aún no hemos dicho una palabra, pues sólo nos hemos movido entre presupuestos de una tradición siempre reacia a cuestionarse auténticamente dichos fenómenos.

II. La verdad de la proposición

Dejemos de lado los presupuestos y reparemos propiamente en la verdad en cuanto

³⁹ Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000. p. 156.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 237.

⁴¹ Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, ed. cit., p. 156.

fenómeno. Tendremos que preguntarnos, entonces, sobre lo que auténticamente nos es dado cuando tenemos un conocimiento ‘verdadero’ y así, cómo se nos hace patente la verdad.

Ahora bien, si como nos dice Heidegger, la verdad “se hace fenoménicamente explícita cuando el conocimiento se acredita *como verdadero*”⁴², entonces deberemos analizar aquel contexto en el que el conocimiento se comprueba o se evidencia como tal, pues sólo así se verá si efectivamente se presenta la verdad como la mera constatación de la adecuación entre el juicio y la cosa real. Digamos, por ejemplo, que estamos en una habitación completamente oscura y con las cortinas cerradas y enunciamos la siguiente proposición: “el día está nublado”. Acto seguido, abrimos las cortinas y constatamos que efectivamente el cielo está repleto de nubes. ¿Qué es lo que allí ha ocurrido?, ¿qué es lo que hemos comprobado?, ¿hemos acaso constatado la concordancia de un ‘contenido de conciencia’ con un estado de cosas real? La genuina respuesta a todo ello pareciera depender de si nos atenemos o no a lo fenoménicamente dado, en lugar de continuar integrando injustificadamente elementos teóricos.

Como primer asunto, observamos que al emitir un enunciado como el que acabamos de señalar, no estamos en ningún modo referidos a una cierta representación o producto mental, sino que estamos vueltos a la cosa misma, al cielo en cuanto tal. Mi enunciado, en efecto, no tiene como objeto una cierta imagen que yo reprodujera en mi mente, sino al cielo real y por ello es éste, el verdadero contenido de la proposición. De aquí, que Heidegger nos diga que “el enunciar es un estar vuelto a la cosa misma que es”⁴³. Pero, entonces, ¿qué es lo que se comprueba en la evidenciación?, ¿qué es lo que propiamente constatamos al abrir las cortinas y ver el cielo nublado? Se comprueba “tan sólo esto: *que* lo percibido es el mismo ente al que se refería el enunciado (...) que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto”⁴⁴.

Así, lo comprobado en la evidenciación es el carácter descubridor de la proposición. Dicho de otra forma, se comprueba que en el juicio el ente se muestra tal como él es propiamente en su mismidad. Por ello, no es la adecuación del conocimiento al objeto real, ni tampoco la de dos contenidos de conciencia (el juicio en tanto ente ideal y el objeto en cuanto puramente mentado), lo que queda de manifiesto en el contexto de la evidenciación, sino que se revela el carácter esencial del enunciado: mostrar o descubrir el ente tal como él es. Por lo tanto, nos dice Heidegger, “que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre el ente en sí mismo. Enuncia, muestra, ‘hace ver’ (ἰσχυραίνω) al ente en su estar al descubierto. El *ser verdadero* (verdad) del enunciado debe entenderse como un *ser-descubridor*”⁴⁵.

⁴² Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 238.

⁴³ *Ibíd.*, ed. cit., p. 238.

⁴⁴ *Ibíd.*, ed. cit., p. 238.

⁴⁵ *Ibíd.*, ed. cit., p. 239.

En consecuencia, si hemos de hablar de proposición verdadera y por ende, de verdad proposicional, habrá que comprender que con ello se hace alusión a la esencia descubridora o reveladora de la proposición. Ésta, entonces, hace ver, des-oculta el ente en su mismidad y es ello lo que se comprueba cuando contrastamos cualquier enunciado con la cosa en cuanto tal. Por ello, es propiamente ‘en’ el ente donde se ‘realiza’, por decirlo de algún modo, la comprobación. No hay en ese sentido comprobación de concordancia alguna, puesto que ni siquiera hay propiamente concordancia, sino sólo un apuntar o señalar desocultante del enunciado a la ‘cosa’ misma. Carpio nos dice, a modo de comparación ejemplificadora, “...un *camino* no coincide ni se adecua ni concuerda con el poblado, sino que *lleva* a él –o bien, si es ‘falso’ el camino, no lleva a ese lugar, sino que des-vía”⁴⁶.

Sin embargo, si el enunciado puede descubrir el ente, es sólo porque este último se muestra previamente. En efecto, si la proposición puede predicar algo del ente o si, en general, es posible afirmar cualquier cosa sobre lo que nos rodea, es porque ello ya está descubierto para nosotros. A ello nos dedicaremos, aunque de modo bastante sucinto, en el próximo apartado. Por ello, habrá que entender el análisis que realizaremos en función del esclarecimiento de los fundamentos de la concepción tradicional de la verdad.

III. La verdad como desencubrimiento

Nuestra pretensión, en este apartado, es dar algunas luces que nos permitan desarrollar más adelante aquello que Heidegger llama ‘carácter derivado del concepto tradicional de verdad’. Sin embargo, si hemos de hablar de ‘carácter derivado’, ello presupone en gran medida, vislumbrar aquello a partir de lo cual la concepción tradicional puede derivarse. Requeriríamos, entonces, esclarecer el fenómeno originario de la verdad, mas pretender una cosa semejante, en consideración de todas las estructuras que conforman este fenómeno, sería un cometido casi titánico. Así, en vistas de lo señalado y de lo que pretendemos desarrollar en el próximo capítulo, sea quizás más razonable limitarnos a exponer algunos de estos puntos sólo cuando ello sea fundamental para la comprensión adecuada de este escrito⁴⁷.

Decíamos, entonces, que para que en general sea posible afirmar cualquier cosa sobre un ente, este último debe encontrarse previamente descubierto para el hombre. ¿Acaso mentamos con ello el conocimiento? Si bien, la modernidad entendió el conocimiento como primera forma de relacionarse el hombre con el mundo, ello no es sino fruto de esa deficiente ontología del ser humano, que más arriba mencionamos. Por el contrario, nos dice Heidegger, ...el conocimiento mismo se funda de antemano en un

⁴⁶ Adolfo Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, ed. cit., p. 243.

⁴⁷ Frente a la subjetividad y arbitrariedad de nuestro criterio, sólo podemos apelar a la necesidad de restringir nuestro escrito y por ello renunciamos a tratar en profundidad aquellos temas que no podrían ser expuestos limitadamente. Esperamos por ello que el lector se encuentre ya iniciado en la obra heideggeriana.

ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein...”⁴⁸. El conocimiento, entonces, en su sentido estricto, es un modo *fundado* mediante el que el Dasein se relaciona con lo que lo rodea y por ello, no es nunca la primera aproximación. Por esta razón, el hombre no puede ser concebido como un sujeto ‘encapsulado’ y solitario, desde cuya ‘esfera’ emergiera cada vez hacia eso ‘otro’, hacia el mundo, para apropiárselo como objeto ‘capturado’ en una aprehensión. Así, sucede más bien que el hombre es desde siempre en ese ‘fuera’, pero en realidad, habría que precisar que no hay tal ‘fuera’, división o trascendencia inconmensurable, no hay un plano desde el que fuera preciso ‘salir’ para conocer ese ‘otro plano’ que sería el mundo.

El conocimiento del mundo, estrictamente entendido, no es primaria ni cotidianamente en lo que el Dasein se despliega, sino que, por estar esencialmente constituido por la estructura del estar-en-el-mundo, todo hombre tiene ya una cierta comprensión mediana de aquello que lo rodea y que le permite hacer de ese mundo objeto de su ocupación. Esa comprensión, claro está, tal como la que tiene de sí mismo y del ser en general, es *previa*, y por eso Heidegger se refiere a ésta como una *pre-comprensión*, acentuando con ello su carácter de anterioridad a toda teorización o tematización propiamente realizada. La realización de esto último, en efecto, sólo es posible porque el Dasein ya está siempre en el mundo. En palabras del pensador: ...el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, (...) tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser...”⁴⁹.

En consecuencia, no podemos hablar del hombre en términos de un sujeto puro que ‘rebasara’ su propia esfera al representarse un mundo ajeno y trascendente a su propia esencia. Por el contrario, es necesario concebir el mundo en que el que todo Dasein se encuentra situado, como una totalidad de significados que desde siempre le son familiares. En efecto, no existe algo así como un ámbito abstracto y cerrado del Dasein, sino que, por encontrarse siempre existiendo en un aquí y en un ahora, en un mundo repleto de diferentes cosas y también de otros hombres, encuentra el mundo y a las cosas en él, teniendo ya una previa significación. Así, puesto que todo hombre nace, crece y madura rodeado de un entorno social y cultural, tiene ya una cierta ‘prensión’ del mundo que lo rodea, es decir, un conjunto más o menos definido de ideas que ha heredado de otros y que, por ende, vienen a mediar su relación con las cosas y personas. De aquí, que la concepción que entiende al hombre como un ‘sujeto’ totalmente encerrado en sí mismo no sea sino una construcción absolutamente artificial, pues “...no hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado (...), quede puesto frente a la tierra virgen de un ‘mundo’ en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso...”⁵⁰.

Por lo tanto, queda claro que el mundo no es nunca primeramente un simple conjunto de objetos a los que sólo en segundo término les conferiríamos algo así como un sentido, un significado o función. Contrariamente, las cosas son lo que son porque

⁴⁸ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 87.

⁴⁹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 87.

⁵⁰ *Ibíd.*, ed. cit., p. 192.

desde el primer momento las descubrimos ya dotadas de función y significado, esto es, las encontramos como siendo parte de ese mundo o totalidad de significados con los que desde siempre tenemos intimidad, en virtud de la estructura del estar-en-el-mundo que determina el ser de todo Dasein.

De este modo, habrá que entender dentro del horizonte de lo ya descrito, el que Heidegger nos diga que “descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto”⁵¹. En efecto, si lo que rodea al hombre puede llegar a ser de algún modo descubierto y por ende ‘verdadero’, es precisamente porque el Dasein, en virtud de la aperturidad, es siempre originariamente ‘descubridor’. Esta ‘aperturidad’ no es una ‘característica’ cualquiera del Dasein, sino “que el estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad”⁵².

Sin embargo, en cuanto que el Dasein está también constituido existencialmente por el fenómeno de la ‘caída’, es éste también esencialmente ‘encubridor’. La caída mienta la tendencia propia del Dasein cotidiano de absorberse, de modo absolutamente ‘ciego’ y ‘a-crítico’, en el mundo que inmediatamente lo rodea, perdiendo así de vista la posibilidad de ‘liberarse’ del dominio interpretativo que el uno determina en cada caso. Cuando esto es así, “lo descubierto y lo abierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción que resultan de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado”⁵³. Por ello, cuando el hombre se encuentra de este modo absorbido en su ‘mundo’, se siente ‘dispensado’ de cualquier ‘descubrimiento’ que tenga por objeto ‘ver’ originariamente aquello que lo rodea, pero no sólo ello, sino que la verdad de su propia existencia le queda entonces ocultada, dislocada en virtud de lo que el uno, ahora como uno-mismo, dispone.

Ahora bien, no es que el hombre sólo de vez en cuando se encuentre determinado por el fenómeno de la caída, sino que éste siempre prima en la inmediata cotidianidad. No por ello hemos de decir que el Dasein está condenado a vivir en el engaño y en la no-verdad, puesto que si puede acontecer algo así como el ‘ocultamiento’ del ente, es justamente porque de modo esencial le está al mismo tiempo descubierto. Precisamente por ello, le es también esencial al hombre la necesidad de ‘apropiarse’ de lo que descubre “...*en lucha contra* la apariencia y la disimulación...”⁵⁴ que parecen predominar en su vida cotidiana. De aquí, que Heidegger nos diga, que “todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo*”⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, ed. cit., p. 241.

⁵² *Ibid.*, ed. cit., p. 241.

⁵³ *Ibid.*, ed. cit., p. 242.

⁵⁴ *Ibid.*, ed. cit., p. 242.

⁵⁵ *Ibid.*, ed. cit., p. 242.

Con todo esto, no hemos sino establecido un punto fundamental: la verdad, entendida originariamente, no pertenece al ámbito del conocimiento, sino que es ésta, ante todo, un existencial del Dasein y, por ello, es el fundamento de aquello que ahora vemos como la 'operación', por decirlo de algún modo, más esencial del hombre: ser descubridor. Así, que el hombre se halle eminentemente determinado por la aperturidad, quiere decir que está desde siempre abierto a los entes ⁵⁶ y, por ello, éstos pueden comparecer y llegar a ser lo descubierto. El Dasein, entonces, 'funda' ese ámbito abierto donde todo lo que es puede desocultarse.

De este modo, hemos hablado de la verdad en dos sentidos preponderantes. Por un lado, decimos de los entes intramundanos que son 'verdaderos' en cuanto que llegan a ser en lo desoculto y, por otro, decimos del Dasein que es 'verdadero', en virtud de su carácter esencialmente descubridor y aperiente. Lo anterior, sin embargo, "...no se refiere para nada a las verdades que de hecho el hombre en cada caso posea; la tesis dice que el hombre mora en el estado-de-no-oculto del ente, afirma que éste es, por así decirlo su 'lugar natural', su *habitat* ⁵⁷ " Con ello, queda claro que todo conocimiento o tematización se funda y, por ende, es posterior a este estado de desocultamiento, pero no sólo el conocimiento, sino que todos y cada uno de los comportamientos del hombre se fundan también en la verdad. Así, la insistencia de continuar supeditando la verdad al conocimiento y diciendo que ésta es sólo un aspecto de aquel, no vislumbra ni siquiera lejanamente el originario fenómeno de la verdad.

No obstante, no podemos desechar de una vez y para siempre la concepción que entiende la verdad como concordancia, puesto que tal como lo advierte Heidegger "...alguna justificación habrá de tener cuando se mantiene a pesar de las heterogéneas interpretaciones del conocimiento..." ⁵⁸ . Por ello, si bien este breve análisis nos ha mostrado, aunque sólo en cierta medida, el fenómeno originario de la verdad, no explica propiamente, sino que problematiza aún más, cómo es que la filosofía ha llegado a establecer casi unánimemente dicha concepción. En efecto, ¿cómo es que el hombre ha perdido de vista aquello que primera y esencialmente lo determina y aceptado casi dogmáticamente la verdad como concordancia?

IV. El 'carácter derivado' de la concepción tradicional de la verdad

La aperturidad del Dasein se encuentra constituida fundamentalmente por el discurso o habla (*Rede*). La proposición, por su parte, se funda en esta última y, por ello, si existe la

⁵⁶ Pero no sólo a ellos. También, en virtud de la aperturidad, el hombre puede alcanzar la verdad más originaria: la verdad de su existencia.

⁵⁷ Adolfo Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, ed. cit., p. 258.

⁵⁸ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 236.

verdad de la proposición, es debido a que subyace a todo ello ese originario estado-de-abierto que determina esencialmente al hombre. La pregunta es, entonces, ¿cómo puede ‘derivarse’ la verdad entendida como concordancia del fenómeno originario de la verdad?

Precisemos lo siguiente: si a la apertura le pertenece el discurso, entonces se entiende claramente que es justamente por ello que es propio del Dasein estar vuelto a los entes expresando aquello que desoculta. Esa ‘expresión’, claro está, se realiza a través de enunciados o proposiciones mediante las que el hombre ‘custodia’ o ‘resguarda’ lo descubierto. De este modo, en efecto, es también posible ‘volverse’ de modo descubridor hacia el ente escuchando el puro enunciado que acerca de él se emite. Esto es así, porque “el Dasein que recibe esta comunicación se pone a sí mismo (al percibirla) en el descubridor estar vuelto hacia el ente del que se habla. El enunciado expresado contiene, en aquello ‘acerca de lo cual’ habla, el estar al descubierto del ente”⁵⁹.

Sin embargo, que el enunciado resguarde y conserve lo descubierto, permite que éste sea traspasable de una persona a otra sin la necesidad de una reapropiación originaria de lo en él descubierto. Ello, tiene como consecuencia que lo expresado en la proposición “...se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir por otros”⁶⁰. De este modo, el hombre comprende el enunciado como un útil que se refiere a otros útiles o cosas, puesto que bajo el dominio del ‘uno’, todo ente, incluyen el propio Dasein, ‘cae’ en esta categoría de asuntos.

Aquí, entonces, la evidenciación de la proposición en cuanto expresión del estar al descubierto del ente, “...significa ahora: evidenciación de la relación que tiene *con* el ente (...)”⁶¹, pero el enunciado es un ahora un ente a la mano y lo es también el ente con el que se relaciona. La relación en cuanto tal es, por lo tanto, comprendida como un útil o como una cosa que meramente está ahí, lo que, en definitiva, implica que “el estar al descubierto de... se convierte en la conformidad que está ahí de un ente que está ahí (el enunciado expresado) *con* un ente que está-ahí (el ente del que se habla)”⁶². Por ello, el todo relacional del enunciado es comprendido como algo que está meramente ahí, como una relación de concordancia o coincidencia entre dos entes puramente presentes.

De este modo, decimos entonces, que el fenómeno originario de la verdad fundado en la aperturidad “...se convierte en una propiedad simplemente presente, que aún lleva consigo un carácter relacional y que en cuanto tal queda dislocada en una relación de cosas que están-ahí. La verdad como aperturidad y como estar vuelto descubridor hacia el ente descubierto, se ha convertido en verdad entendida como concordancia...”⁶³. No

⁵⁹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 244.

⁶⁰ *Ibíd.*, ed. cit., p. 244.

⁶¹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 244.

⁶² *Ibíd.*, ed. cit., p. 245.

⁶³ *Ibíd.*, ed. cit., p. 245.

obstante, este ‘proceso de transformación’, por llamarlo de algún modo, no es algo que sólo ulteriormente ocurriera, sino que es el modo en que cotidianamente el hombre entiende la verdad. Por ello, tanto el carácter derivado de ésta última, como la verdad originaria, quedan encubiertas para el hombre. En efecto, nos dice Heidegger, “...lo que en el orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último, pasa óntico y fácticamente por ser lo primero y más inmediato”⁶⁴.

Ahora bien, lo anterior no corresponde a un mero ‘defecto’ de la razón del hombre, ni depende totalmente de su arbitrio, puesto que dicha concepción de la verdad como concordancia, se funda más bien en el propio modo de ser del Dasein que tiende de modo casi inevitable a comprenderse a sí mismo, al ser y a todo a lo que lo rodea, a partir del fenómeno de la caída. En efecto, lo que de forma más radical encubre y disloca el auténtico y originario fenómeno de la verdad, es esta comprensión del ser que unánimemente lo ha establecido como algo simplemente presente, como algo que meramente está-ahí. Esta comprensión, ya lo hemos dicho, desde antaño determina a la filosofía y, por ende, desde entonces ha venido mediando todo modo de comprender al hombre y al mundo.

En consecuencia, nos dice Heidegger, “es la propia comprensión del ser inmediatamente dominante en el Dasein y todavía hoy no superada de un modo *radical y explícito la que encubre el fenómeno originario de la verdad*”⁶⁵. Frente a ello, sin embargo, podríamos decir que si esta concepción tradicional de la verdad se ha mantenido incólume desde que la estableciera su fundador, Aristóteles según hemos dicho, entonces quizás lo que hemos planteado sólo corresponde a una construcción heideggeriana, válida únicamente dentro de su pensamiento y fruto de una suerte de ‘complejo mesiánico’ del propio Heidegger.

Ahora bien, si optamos por darle la razón a Heidegger y consideramos que, según ya hemos señalado, se suele apelar a la filosofía de Aristóteles cada vez que se pretende justificar la comprensión que establece a la verdad como concordancia y al juicio como a su auténtico lugar ¿estamos, entonces por ello, responsabilizando al propio Aristóteles por este encubrimiento? Bajo esta perspectiva, ¿es la filosofía de Aristóteles sólo una expresión más, en este caso la primera y por ende la causa, del ocultamiento del fenómeno originario de la verdad?

No son pocas las interrogantes que surgen a raíz de esta última tesis que hace referencia a la filosofía aristotélica. Por ello, hemos de dedicarnos a continuación a vislumbrar los verdaderos alcances que estas afirmaciones tienen respecto de los cuestionamientos señalados.

⁶⁴ Ibid., ed. cit., p. 245.

⁶⁵ Ibid., ed. cit., p. 245.

Capítulo III: La concepción aristotélica de la verdad

I. Aproximación: los sentidos y lo sensible

Para entender correctamente lo que más adelante hemos de desarrollar de la mano de Heidegger, es de vital importancia precisar algunos aspectos fundamentales planteados por Aristóteles en el Libro III de su obra *De Anima*. Sin embargo, para ello es igualmente necesario que retrocedamos y nos detengamos en la reflexión de algunos conceptos claves que el estagirita desarrolla en momentos anteriores de esta misma obra. En efecto, allí encontramos un análisis detallado de una serie de asuntos, de cuyo esclarecimiento depende, en gran medida, la consecución del objetivo de este capítulo. De este modo, si lo que pretendemos es vislumbrar la concepción aristotélica de la verdad, entonces es de suma importancia ahondar nuestro análisis en torno a aquello que por 'sensible' cabe entender. Ello, como se verá, irá encontrando su propia justificación.

'Sensible', nos dice Aristóteles, "...se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente..."⁶⁶

⁶⁶ Aristóteles, *De Anima*. Traducción de Tomás Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 189, 418a8.

. O lo que es lo mismo: de los tres objetos de los que podemos decir que son 'sensibles', solamente los dos primeros corresponden a los que son 'sensibles por sí', mientras que el último sólo lo es por accidente. Así, en cuanto a lo que podemos percibir sensiblemente, habría tres tipos de objetos que se diferenciarían, principalmente, por el 'carácter intencional' con el que son referidos o percibidos por nuestros sentidos. De qué se trate este 'carácter intencional', es algo que vamos a tratar más adelante.

Cabe, sin embargo, realizar una segunda distinción que dice relación con las dos clases de objetos que son 'sensibles por sí'. Esto es así, porque mientras la primera se encuentra siempre referida a un sentido en particular, la segunda pareciera ser común a todos ellos. De este modo, dentro del conjunto de aquellos objetos que son sensibles por sí, nos encontramos, por un lado, con los sensibles 'propios' y por otro, con los sensibles 'comunes'.

En el caso de los sensibles propios, nos dice el filósofo, "...cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata □por ejemplo□ de un color o de un sonido..."⁶⁷. Así, cada uno de los cinco sentidos posee un objeto propio y al percibirlo, descubre lo que éste es en propiedad. De aquí, que no exista, en efecto, la posibilidad del error, puesto que el modo en que la visión, por ejemplo, se refiere al color azul del cielo, tiene el carácter, esto es, la 'estructura intencional' más originaria. Por ello, no podría haber equivocación cuando el sentido descubre y percibe aquello sensible que le es propio, pues, en definitiva, ningún otro sentido puede percibirlo en propiedad. Uno y otro se corresponden y es por esto que "...tales cualidades (...) se dicen que son propias de cada sentido..."⁶⁸. Cuando, por el contrario, la visión trata de dar cuenta sobre otros aspectos del ente, cómo es y qué es, por ejemplo, entra ya a jugarse la posibilidad del error, pues en este caso el sentido no se refiere ya a su objeto propio.

Existen, por otro lado, otra clase de sensibles que no son propios ni exclusivos a ningún sentido. Estos son: "...el movimiento, la inmovilidad, el número [la cantidad], la figura y el tamaño..."⁶⁹ y que, en virtud de lo dicho, son denominados en su conjunto por Aristóteles como 'sensibles comunes'. Así, por ejemplo, el movimiento puede ser al mismo tiempo percibido tanto por el tacto como por la vista.

Por último, aquella tercera especie de sensibles, que más arriba habíamos mencionado, distinta de los sensibles por sí, la constituyen los 'sensibles por accidente'. Estos, en efecto, no son percibidos en un acto intencional de tal o cual sentido, sino que se los descubre por 'accidente', es decir, por 'añadidura' a aquello a lo que el sentido se encuentra primeramente dispuesto. Esto ocurre cuando, por ejemplo, percibo que eso blanco que veo es mi gato. Aquí, lo percibido por accidente, claro está, es mi gato.

De este modo, quizá sea ésta una clara señal de que podemos perfectamente hablar de una cierta intencionalidad originaria de los sentidos, la que no se da, claro está, en el

⁶⁷ *Ibíd.*, ed. cit., p. 189, 418a14. Lo que está entre corchetes es mío.

⁶⁸ *Ibíd.*, ed. cit., p. 189, 418a18.

⁶⁹ *Ibíd.*, ed. cit., p. 189, 418a20. Lo que está entre corchetes es mío.

caso de aquello que se percibe accidentalmente. De aquí, en efecto, que Aristóteles ponga énfasis en la primacía de los sensibles propios, afirmando que "...c'est par rapport à eux que l'essence d'chaque sens se determine par loi nature..."⁷⁰.

Ahora bien, cabe dejar de manifiesto que la posibilidad de percibir los sensibles comunes, no implica la existencia de un 'sexto sentido' que tuviera como objeto este tipo de sensibles en particular y que, además, fuera diferente a los otros cinco sentidos. Más bien, lo que ocurre es que este tipo de 'objetos', el movimiento por ejemplo, es capaz de afectar a cada uno de los sentidos, pues de otro modo, no podría decirse de éste que es sensible por sí. Si existiera, por el contrario, un sentido particular del movimiento, sólo podría ser sentido accidentalmente por los otros cinco y nunca por sí mismo.

En efecto, cada sentido en particular percibe por accidente aquello que no es su sensible propio, puesto que la percepción en cuanto tal, no es nunca algo que se dé por partes, sino que en ella intervienen simultáneamente todos los sentidos. De aquí, que Aristóteles afirme que "...siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto..."⁷¹, los sentidos no actúan en su particularidad, sino como uno solo, es decir, unificados en un sentido común.

Ahora bien, advierte también el estagirita, que no sólo percibimos tal o cual objeto, sino que, a la vez, percibimos el mismo acto de percibir. Así, oímos, pero simultáneamente, somos conscientes de que lo hacemos. La cuestión, sin embargo, está puesta en el origen o fuente de dicha capacidad, pues ¿acaso el sentido se percibe a sí mismo?, o es que ¿existe otro sentido diferente que da cuenta de nuestros sentidos en acto?

Lo sensible en acto se identifica con el sentido en acto. Así, por ejemplo, si el sonido en acto o sonación, se identifica con el oído en acto o audición, otro sentido que percibiera a este último, percibiría, irremediamente, al primero. En este caso, habría dos sentidos referidos al mismo objeto: el sonido en acto. En consecuencia, nos dice Aristóteles, "...ou bien deux sens porteront sur le même sensible ou le même sens se percevra lui-même..."⁷².

Reafirmando, entonces, lo dicho en el párrafo anterior, nos encontramos con que la primera propuesta es inaceptable, en cuanto que es claro que la visión en acto, por ejemplo, no puede entenderse ni darse separadamente de aquello que percibe. Así, es imposible pretender que otro sentido pueda percibir mi acto de ver en prescindencia de aquello que veo, en razón de lo cual Aristóteles nos dice: "...el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo..."⁷³. Si, por el contrario, aceptáramos esta hipótesis, nos

⁷⁰ Aristóteles, *De l'ame*, Trad. Francesa, Société d'Éditions LES BELLES LETTRES, París, 1966, p. 47. Desde ahora: Trad. Francesa. □ Citaremos aquí y donde nos parezca más conveniente y esclarecedor, la traducción francesa de la misma obra realizada por A. Jannone y E. Barbotin. □

⁷¹ Aristóteles, *De Anima*, ed. cit., p. 189, 425b33.

⁷² Trad. Francesa, ed. cit., p. 69.

⁷³ Aristóteles, *De Anima*, ed. cit., p. 218, 425b27.

encontraríamos con dos dificultades. La primera se entiende como sigue: si existiera, en efecto, un sentido que percibiera a otro en acto, nos remontaríamos inevitablemente al infinito en una serie ilimitada de sentidos. Esto es así, porque si de hecho tenemos conciencia de cada uno de nuestros sentidos, habría que suponer múltiples sentidos capaces de entregarnos dicha conciencia. Del mismo modo, estos últimos también deberían poder ser percibidos, para lo cual requeriríamos de más sentidos que efectuaran dicha labor y así, *ad infinitum*. Negar, por el contrario, esta progresión, implicaría aceptar de plano que este sentido y, por ende, cualquiera de ellos, puede captarse a sí mismo.

Ahora bien, si obviamos esta primera dificultad, vamos a parar irremediabilmente a la segunda. ‘Ver’, es siempre percibir el objeto propio del sentido en cuestión, en este caso, un color o bien una cosa que tiene color. De este modo, si el sentido de la vista puede, a la vez, ser visto por otro sentido, será porque posee algún color. De este modo, habría que adjudicarle al sentido de la vista el color naranja, por ejemplo.

Esto último, aparentemente, entendido en su literalidad, no es posible, al menos no en el sentido en que ahí se lo propone. Sin embargo, de cierta manera, pareciera ser que “...aquello que ve está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia...”⁷⁴. Es así que, por ejemplo, pareciera ser que ver, no es siempre y únicamente ver un color, puesto que incluso somos capaces de percibir con la vista la oscuridad. De aquí, entonces, que deba reconocerse que ‘percibir con la vista’ posee dos significados diferentes, pero que sólo de uno de ellos puede decirse que se encuentra de algún modo coloreado.

En definitiva, el acento está puesto en esa identificación que más arriba mencionábamos, entre lo sensible en acto y la facultad sensitiva en acto, puesto que es más que evidente que ambas se dan simultáneamente. Así, son percibidas unitariamente por la facultad sensitiva en potencia. En palabras de Aristóteles: “...tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente...”⁷⁵. De este modo, tanto la percepción del oído en acto, como la del sonido en acto quedan, finalmente, igualmente reunidas en una misma facultad común.

Ahora bien, por último, se aduce generalmente en contra de un sentido o sensibilidad común que “...cada sentido –asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial- tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente...”⁷⁶. De ser así, nos dice el filósofo, no podríamos percibir la diferencia entre dos cualidades de distinto tipo, por ejemplo, lo dulce y lo blanco. En efecto, para discernir, esto es, distinguir lo uno de lo otro, es necesario poder percibirlos simultáneamente bajo un mismo y único sentido que permita verdaderamente realizar un juicio al respecto. Si, por el contrario, yo no pudiera percibir ambas cualidades

⁷⁴ *Ibíd.*, ed. cit., p. 218, 425b23.

⁷⁵ *Ibíd.*, ed. cit., p. 218, 426a5.

⁷⁶ *Ibíd.*, ed. cit., p. 220, 426b10.

al mismo tiempo, sino sólo una a la vez, tendría que preguntarle a otro por aquella que no estoy percibiendo en ese momento determinado. Así, "...es necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes (...). Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también entiende y percibe..."⁷⁷.

En consecuencia, podría afirmarse que el sentido común hace posible la percepción sensible, en cuanto que bajo éste debe reunirse lo percibido para constituirse propiamente como tal. Pero, al mismo tiempo, hace también posible en cierta medida, lo inteligible, en tanto que constituye la posibilidad de comprender y enunciar lo percibido. De este modo, pareciera ser que el sentido común viene a ser el 'nexo' que permite inteligir lo percibido a través de la sensibilidad.

Sin embargo, para no malentender este último punto, cabe precisar la distinción que el filósofo realiza en torno a estas dos actividades cognoscitivas. Es así, entonces, como al respecto afirma: "...que sensation et intelligence ne soient pas identiques, la chose est claire: l'une, en effet, appartient à tous les animaux, l'autre à un petit nombre d'entre eux..."⁷⁸. El pensar, por otra parte, en ninguno de sus dos modos, a saber, con rectitud y sin ella, puede igualarse a la percepción sensible. Lo anterior se demuestra fácilmente, si se considera que "...la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera (...), mientras que el razonar puede ser también falso..."⁷⁹.

Existe, no obstante, otra forma de conocimiento que, al menos en apariencia, pareciera ofrecer mayores dificultades en cuanto a su definición: la imaginación. Esta última, en efecto, se encuentra en íntima conexión tanto con la sensación como con el pensamiento, puesto que sin la primera no puede haber imaginación y sin ésta última la actividad de enjuiciar tampoco es posible. Así, en virtud de la confusión que esta conexión podría suscitar, el filósofo realiza dos distinciones importantes. Primero, que la imaginación es "...algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento..."⁸⁰ y segundo, que "...es evidente (...), que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar..."⁸¹.

La imaginación, en efecto, no puede ser identificada con el acto de enjuiciar, puesto que siempre se encuentra condicionada a la voluntad de quien imagina. Así, en cuanto acto volitivo, en todo momento presupone de nuestra disposición, en razón de lo cual, ninguna imagen nos es impuesta, sino que disponemos de ellas según sea nuestra voluntad. La acción de enjuiciar, por el contrario, pareciera tener cierto carácter indisponible, que la pone, al menos en cierta medida, sobre la propia voluntad. En efecto, nos dice Aristóteles, "...opinar no dependen exclusivamente de nosotros por cuanto que

⁷⁷ *Ibid.*, ed. cit., p. 220, 426b20.

⁷⁸ Trad. Francesa, ed. cit., p. 75.

⁷⁹ Aristóteles, *De Anima*, ed. cit., p. 224, 427b13.

⁸⁰ *Ibid.*, ed. cit., p. 224, 427b15.

⁸¹ *Ibid.*, ed. cit., p. 225, 427b16.

es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error”⁸². Pareciera ser que esto hace referencia al constante movimiento que caracteriza a la facultad sensitiva que, tal como más arriba mencionábamos, al realizar una unificación de lo percibido, discierne al mismo tiempo sobre ello.

Ahora bien, la imaginación tampoco se identifica propiamente con la sensación, puesto que esta última nunca se encuentra presente en aquello que imaginamos. En los sueños, por ejemplo, no existe percepción sensible, puesto que la imagen soñada pertenece otro ‘ámbito de realidad’ ajeno a nuestros sentidos. Del mismo modo, si la imaginación fuera un sentido más, todos los animales podrían imaginar, lo cual resulta bastante dudoso.

No obstante, el argumento más importante en contra de la identidad entre imaginación y percepción sensible, dice relación con lo que más arriba ya enunciábamos, esto es, que “...las sensaciones son siempre verdaderas, mientras que las imágenes son en su mayoría falsas...”⁸³. De este modo, la imaginación no corresponde ni al acto de inteligir, ni al de percibir por medio de los sentidos. En efecto, en cuanto que la imaginación puede ser siempre falsa, tampoco puede ser identificada con ninguna de las disposiciones que son siempre verdaderas, tales como la ciencia o el intelecto.

Pues bien, podría pensarse aún así, que por ser la opinión un modo bastante ambiguo, puesto que puede ser verdadera, pero también falsa, se identifica plenamente con la imaginación. Sin embargo, nos dice Aristóteles, que si bien algunos animales poseen esta última, de ninguno puede decirse que posea opinión. Esto es así, porque ella “...suppose toujours la conviction, la conviction suppose la persuasion, la persuasion la raison...”⁸⁴. De este modo, queda reafirmado lo anterior, pues no es posible que una y otra sean lo mismo.

En consecuencia, “...la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación...”⁸⁵. No obstante, habíamos dicho ya, que la presencia de esta última es condición para que la imaginación se despliegue. De este modo, si bien no se puede decir que una y otra sean lo mismo, sí habrá que establecer que la imaginación sólo se mueve bajo el influjo que produce el movimiento de la sensación. Por ende, “...la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto...”⁸⁶.

Sin embargo, ¿no habíamos dicho ya que las sensaciones eran siempre verdaderas? Pues bien, si esto es así, ¿por qué, entonces, la imaginación, en cuanto que es producida por la sensación en acto, puede ser tanto verdadera como falsa? Esto es así, porque tal

⁸² *Ibíd.*, ed. cit., p. 225, 427b20.

⁸³ *Ibíd.*, ed. cit., p. 226, 428a12.

⁸⁴ Trad. Francesa, ed. cit., p. 77.

⁸⁵ Aristóteles, *De Anima*, Traducción de Tomás Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 227, 428a25.

⁸⁶ *Ibíd.*, ed. cit., p. 228, 429a1.

como más arriba mencionábamos, cabe distinguir entre tres clases de sensaciones y, por ende, el movimiento que estas sensaciones ocasionen, será también en cada caso diferente. Así, mientras que "...la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad..."⁸⁷, la percepción del sujeto de que estas determinaciones son accidentes comporta, en gran medida, la posibilidad del error. En efecto, no me equivocaré respecto de la blancura de eso que veo, pero sí puedo errar al intentar determinar que eso blanco que percibo es mi gato u otra cosa. Por último, en la percepción de los sensibles comunes que acompañan a los sensibles propios, lo percibido puede comportar un mayor riesgo de error.

Ahora bien, en referencia a la intelección o actividad de inteligir, pareciera ser que ésta también puede desplegarse de dos modos diferentes, de acuerdo a cómo sea el objeto inteligido. Así, mientras que "...la intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error..."⁸⁸, la intelección de los objetos compuestos puede tener como resultado tanto la verdad como el error. En efecto, allí donde se produce una síntesis o unidad de conceptos, el pensamiento puede siempre equivocarse. De aquí, que puede afirmarse que siempre que el intelecto lleva a cabo una composición o una división de conceptos, el error puede estar presente.

De este modo, el que yo perciba lo blanco no conlleva posibilidad de error. Sin embargo, si sintéticamente le agrego algo más a ese concepto, que eso blanco es mi gato o cualquier otra cosa que no corresponda propiamente a la esencia de este primer concepto, la posibilidad del error se hace presente. Así, el juicio mediante el que uno sintéticamente conceptos, afirmando o negando tal o cual cosa de un sujeto, puede siempre ser verdadero o falso. Por el contrario, "...cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto..."⁸⁹

Con esto, hemos señalado los aspectos fundamentales que creíamos necesarios para adentrarnos propiamente en el análisis de la interpretación que Heidegger realiza de estos y otros fragmentos movido, esencialmente, por un afán des-cubridor. Esto es así, puesto que considera que la filosofía aristotélica, al menos en lo que se refiere a la verdad, se ha venido malentendiendo a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. Por ello, su pretensión no es sino 'reivindicar' el verdadero sentido de la concepción aristotélica de la verdad. Esta última, en efecto, ya ha sido puesta en tela de juicio en el apartado precedente y hemos planteado algunas interrogantes en virtud de la interpretación que comúnmente impera. Esclareceremos, entonces, lo anterior dando cuenta de la reapropiación que Heidegger realiza en torno a la obra de Aristóteles.

⁸⁷ *Ibid.*, ed. cit., p. 228, 428b19.

⁸⁸ *Ibid.*, ed. cit., p. 235, 430a26.

⁸⁹ *Ibid.*, ed. cit., p. 237, 430b27.

II. La interpretación heideggeriana de la verdad aristotélica

Antes de comenzar con nuestro análisis, es preciso hacer una importantísima precisión: Heidegger, en toda su obra, evita utilizar conceptos heredados de la tradición filosófica en el afán, ya lo sabemos, de terminar con el ocultamiento que estos han impuesto en contra de cualquier manifestación originaria de los fenómenos. En efecto, “la ‘traducción’ no es, de ningún modo, un trasladar las palabras griegas a la *fuerza portadora propia de nuestro lenguaje*. La traducción no requiere *sustituir* las palabras griegas, sino sólo y precisamente, desplazarse *a* ellas y, emplazados en ellas, desaparecer en ellas”⁹⁰. De este modo, queda de manifiesto lo clave que es atenerse a la traducción que el mismo Heidegger realiza de estos pasajes, puesto que sólo a partir de ella podremos vislumbrar su auténtica interpretación.

Habíamos ya señalado en un par de oportunidades, que comúnmente, “a la hora de determinar el sentido de la ‘verdad’ se acostumbra a apelar al testimonio directo de Aristóteles. Según él, la ‘verdad’ es algo que ‘aflora en el juicio’ (...), la adecuación entre el pensamiento y el objeto”⁹¹. Si bien esto, a primera vista y en virtud de la unanimidad con que se acepta, parece ser una afirmación casi incontestable, es precisamente lo que el análisis heideggeriano va a refutar.

Para comprender cabalmente esta pretensión de Heidegger, que pudiera parecernos algo desmedida, debemos referirnos a otra obra de Aristóteles, donde queda al descubierto aquello que podemos considerar como el umbral bajo el cual habrá que entender todo asunto relativo a la verdad. Es así, como en su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma: “establezcamos, pues, que son cinco los modos –y esto vale tanto para la afirmación como para la negación- por los cuales el alma tiene y toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo $\tau\epsilon\chi\nu\eta$, la determinación que observa, discute y demuestra $\mu\iota\sigma\theta\epsilon\tau\iota\kappa\eta$, la circunspección propia de la solicitud $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\iota\kappa\eta$, la comprensión propiamente intuitiva $\sigma\phi\alpha\delta\epsilon\iota\alpha$, el inteligir puro $\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ”⁹².

Estos cinco modos, llamados también ‘virtudes dianoéticas’, corresponden, entonces, a ‘operaciones’ mediante las que el alma lleva a cabo una “...*auténtica custodia del ser en la verdad*...”⁹³. Por el contrario, tanto la suposición como la opinión pueden mostrar el ente bajo el aspecto engañoso de una cosa que él no es y, por ende, es posible que lo

⁹⁰ Martin Heidegger, *Qué es y cómo se determina la ΦΥΣΙΣ, Aristóteles Física B, 1*, Traducción de Francisco Soler; en Revista de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1946. p. 10.

⁹¹ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación herméutica* □ *Informe Natorp* □ , Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 62.

⁹² *Ibíd.*, ed. cit., p. 61. Generalmente, estos cinco modos son traducidos como arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intelecto.

supuesto u opinado únicamente corresponda a una apariencia o simulación. Por ello, sólo estas cinco modalidades del alma permiten que el ente se haga verdaderamente accesible al hombre.

Ahora bien, para comprender aquello que Aristóteles concibe por verdad, habrá que esclarecer, aunque sea brevemente, la estructura de aquellos fenómenos en los que el ente es desocultado. Sin embargo, Heidegger no considera que todos los modos señalados se encuentren, por decirlo de alguna manera, al mismo nivel. Por el contrario, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ juega aquí el papel fundamental, puesto que los demás son "...modos específicos de activar la vitalidad fundamental del inteligir como tal ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\nu\omicron\epsilon\upsilon$)"⁹⁴. Por ello, sólo será posible entender la interpretación de estos fenómenos a la luz de su estructural conexión con el intelecto.

El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, nos dice Heidegger, es "...aquello que de entrada pone a disposición del trato las cosas hacia las que éste dirige su atención..."⁹⁵. En efecto, si dirigiendo su atención a las cosas, el intelecto puro permite disponer de todas ellas, es porque es "...capaz de hacer todas (las cosas); este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz"⁹⁶. El intelecto puro, entonces, viene a ofrecer una suerte de 'horizonte' o de 'perspectiva' que posibilita las distintas formas de tratar con el mundo, pues en su ausencia, no sería posible ejecutar ninguna de las actividades mediante las que el hombre se relaciona con los entes, en cuanto que éstas no tendrían orientación ni direccionalidad. Por ello, puede éste caracterizarse como "...aquello que esclarece el trato, pero en el sentido de que facilita la custodia del ser en la verdad (...) [Esto es posible porque] el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ da el objeto puramente en cuanto 'algo' desvelado y, como tal, (...) es siempre verdadero..."⁹⁷.

Sin embargo, hasta el momento no hemos reparado en algo fundamental, a saber, en cómo cabe entender aquí 'lo verdadero', 'lo desvelado'. Mas, claro es que si lo que se pretende, es una correcta comprensión de estos fenómenos en los que el alma alcanza la verdad y realiza la custodia de su ser, se debe partir por precisar el auténtico sentido de la $\lambda\omicron\theta\epsilon\iota\alpha$. Ésta, en efecto, debe entenderse como "...el estar-aquí desocultado y el ser-mentado en sí mismo..."⁹⁸. Del mismo modo, entonces, $\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon$ "..."no significa 'apoderarse de la verdad', sino tener en custodia el *ente* en cada caso mentado y, como tal, tenerlo en custodia en calidad de desvelado"⁹⁹.

⁹³ Ibid., ed. cit., p. 60.

⁹⁴ Ibid., ed. cit., p. 62.

⁹⁵ Ibid., ed. cit., p. 65.

⁹⁶ Cita del autor. (*De Anima*, Γ 5, 430a15)Ibid., ed. cit., p. 66.

⁹⁷ Ibid., ed. cit., p. 66. Lo que está entre corchetes es mío.

⁹⁸ Ibid., ed. cit., p. 63.

⁹⁹ Ibid., ed. cit., p. 63.

Precisemos aún lo siguiente. En consideración de Heidegger, malamente hemos entendido la ἀσθησις como mera sensibilidad, como recepción pasiva y ‘bruta’ del entorno. Ello, en efecto, ya se ha vislumbrado en lo descrito en el apartado anterior, en razón de lo cual, Heidegger la define como “...la *intelección* que es propia de lo sensible (...) □y□ es aquello que en sí mismo se da ‘originariamente’ su horizonte intencional”¹⁰⁰. Esto es así, porque considerada en su sentido propio, percibe aquellos objetos sensibles que es capaz de mentar en sí mismos. Por ello, decíamos más arriba, que la visión no se equivocará en la percepción de los colores. De este modo y en virtud de su auténtico carácter intencional, ofrece y percibe la cosa (el sensible propio) en sí misma en cuanto desvelada. De aquí, que Aristóteles afirme que “...la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera”¹⁰¹.

Por el contrario, la ‘falsedad’ □ψε□δος□, únicamente puede suscitarse en la síntesis, en la composición de dos o más conceptos. Esto es así, porque lo mentado no es aquí el objeto propio en sí mismo, sino que, en este caso, se lo percibe afirmando o negando algo que no es esencial a él. Así, la percepción no se despliega aquí en su auténtico carácter intencional, sino que considera al ente “...como esto o aquello en función de su carácter de ‘como-algo’, la intelección □entonces □ adopta la forma del *con-densar* y del *com-prender*”¹⁰². Por ello, decimos que la ‘falsedad’ “...presupone como condición de posibilidad una estructura intencional *diferente* (...); (...) implica acceder al ente desde la ‘óptica’ de otro modo de ser mentado”¹⁰³.

Desde este punto de vista, si consideramos que la intelección de lo percibido se realiza y concretiza posteriormente en su enunciación, en el λ□γειν, cabe la posibilidad de que el ente, en cuanto que se afirma o niega sintéticamente algo de él, se muestre como algo que verdaderamente él no es. El λ□γειν tanto que es síntesis o composición de conceptos que no se copertenecen esencialmente entre sí, “...constituye en general el fundamento de la posibilidad del ψε□δος”¹⁰⁴ y por ello afirma Aristóteles que “sólo aquello que es inteligido en el modo de ser-nombrado con respecto a un ‘como’ puede presentarse a tal nombrar ‘como algo engañoso’”¹⁰⁵.

En consecuencia, “...el ‘ser verdadero’ del λ□γος, del nombrar discursivamente □las cosas de esta o aquella manera□ se constituye únicamente a través de un rodeo por el ψε□δος...”¹⁰⁶. El λ□γος, entonces, tiene un particular carácter intencional que se refiere

¹⁰⁰ Ibid., ed. cit., p. 63. Lo que ésta entre corchetes es mío.

¹⁰¹ Cita del autor (*De Anima* □3, 427b12). Ibid., ed. cit., p. 63.

¹⁰² Ibid., ed. cit., p. 63. Lo que está entre corchetes es mío.

¹⁰³ Ibid., ed. cit., p. 63.

¹⁰⁴ Ibid., ed. cit., p. 64.

¹⁰⁵ Cita del autor (*De Anima*, 427b12-14). Ibid., ed. cit., p. 64.

¹⁰⁶ Ibid., ed. cit., p. 64.

al objeto desde sus determinaciones, en virtud de lo cual, su autenticidad está siempre en juego. Por ello, resuena aquí lo descrito respecto de la verdad proposicional, puesto que habíamos señalado ya en esa oportunidad, que el enunciado resguardaba el ente en cuanto descubierto, pero que, sin embargo, en tanto que dispensaba al hombre de una reapropiación originaria de lo que mentado, podía ser también encubridor y presentar el ente en el modo del engaño o del error.

De aquí, que se reafirme entonces, la necesidad de entender la ἀλθητικὴν virtud de la expresión privativa que en realidad es (ἀ-λθητικὴ) puesto que con ella queda claramente de manifiesto su carácter esencial de *des*-ocultamiento, de *des*-velamiento, de *des*-encubrimiento del ente cuya verdad o mostración no está completamente garantizada en el enunciado. No por nada es el ente, entonces, "...una 'tarea' (...), aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición..."¹⁰⁷.

Así las cosas, ¿cómo habremos, entonces, de defender aquella tesis que apelaba a Aristóteles para justificar el establecimiento del enunciado como el 'lugar' originario de la verdad? Según hemos visto, el enunciar no tiene nunca primariamente el carácter de 'verdadero', sino que tiene, por decirlo de algún modo, que 'ganárselo' mediante una apropiación originaria de lo que se enuncia. Por ello, decimos con Heidegger que "Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el 'lugar originario de la verdad sea el juicio. Dice más bien, que el λόγος es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora *como* encubridora"¹⁰⁸.

¿A partir de qué, entonces, será posible vislumbrar, tal como Aristóteles lo concibiera, el fenómeno originario de la verdad? Puesto que si, en efecto, es posible nombrar discursivamente los entes, es porque ellos ya son previamente en lo descubierto.

Ya hemos señalado, que una de las formas mediante las que el ente queda desocultado sin posibilidad alguna de error, es la ἀσθεις, pero se afirmó también que entre las virtudes dianoéticas, el νοῦς jugaba un rol preponderante en la medida en que todas las otras modalidades del alma se articulaban y conectaban a él. En efecto, Heidegger pone también el énfasis de su análisis en el inteligir puro νοῦς, definiéndolo como "...el intelecto por excelencia, es decir, aquello que en general posibilita cualquier trato [con el mundo]..."¹⁰⁹. Por ello, cumple éste una función eminente respecto de cualquier otro de los modos mencionados.

El νοῦς se despliega en dos modalidades que son propias de su realización: la σοφία y la φιλοσοφία, que corresponden a dos modos distintos de inteligir mediante los que el ente se hace accesible para cualquier otra forma de trato. Sin embargo, por ser éstas dos modalidades diferentes, el ente es en cada caso determinado según el modo del cual es objeto de intelección, lo que posibilita, a la vez, la delimitación de su

¹⁰⁷ Ibid., ed. cit., p. 65.

¹⁰⁸ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 246.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermética* □ *Informe Natorp* □, ed. cit., p. 65.

“...genuino carácter ontológico”¹¹⁰. De esta forma, tanto la σοφία como la φρόνησις, poseen una región ontológica propia dentro de la que llevan a cabo el descubrimiento del ente en términos fenoméricamente distintos.

Por un lado, “la φρόνησις permite que quien actúa comprenda la situación: porque fija el οὐκένεκε, el motivo-por-el-cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el ‘ahora’ y porque prescribe el ‘cómo’, (...) [pero ello] sólo es posible porque primariamente es una ἀσθεσις, una visión inmediata del instante”¹¹¹. En efecto, ya habíamos mencionado en el apartado anterior, que el intelegir propiamente tal, sólo es posible en virtud de la percepción sensible. Por ello, si la φρόνησις corresponde a uno de los modos mediante los que el intelecto puro se actualiza, entonces se encuentra ella misma fundada en la percepción sensible que le permite descubrir aquello de lo que primeramente debe ocuparse, pero también el cómo hacerlo y el para qué hacerlo. Digamos, por ello, que la φρόνησις en cierta y amplia medida es comparable con la estructura heideggeriana del estar-en-el-mundo, pues en virtud de ella es posible el trato cotidiano con los entes.

Por otra parte, la σοφία atañe a un ámbito de asuntos bastante diferente. Ella, en efecto, guarda relación con aquello que Aristóteles considera como la actividad que tiene su fin sólo en sí misma y que, por ende, corresponde a la posibilidad de movimiento más propia del hombre. La σοφία, entendida como comprender puro, “...no custodia la vida humana en el modo de su ser fáctico”¹¹², sino que realiza la actividad más propia y auténtica del νοῦς. Ello ocurre, cuando este último “...renuncia a toda ocupación *práctica* y cuando *simplemente* se limita a intelegir”¹¹³.

De este modo, mediante la σοφία entendida como pura contemplación, como θεωρεῖν, se ‘actualiza’ el verdadero ser del hombre, “...permaneciendo sin preocupaciones mundanas, con tiempo (σχολία) y de una manera puramente intelegible junto a los ἀρχαία de lo que siempre es”¹¹⁴. Por ello, habrá que decir que aquello que comúnmente se traduce por ‘sabiduría’ y por ‘virtud’, mientan ante todo, los caracteres ontológicos más esenciales que ponen al hombre frente a la verdad de su existencia, pero sobre todo, frente a la verdad del ser.

En consecuencia, tenemos, entonces, que la θεωρεῖν “...es en sí, y no sólo por una utilidad añadida, la forma perfecta de la existencia humana (...) la θεωρεῖν es el puro vínculo con los aspectos de lo presente, los cuales, a través de su .lucir, conciernen a los hombres, haciendo re-lucir lo presente de los dioses”¹¹⁵. En efecto, si bien no es nuestra pretensión desarrollar de modo alguno aquí la teología aristotélica, no podemos obviar

¹¹⁰ Ibid., ed. cit., p. 61.

¹¹¹ Ibid., ed. cit., p. 68. Lo que está entre corchetes es mío.

¹¹² Ibid., ed. cit., p. 71.

¹¹³ Ibid., ed. cit., p. 71.

¹¹⁴ Ibid., ed. cit., p. 72.

que el fin más propio y verdadero del hombre se realiza en la más pura contemplación mediante la que el hombre alcanza la verdad de su existencia, pero no sólo ello. Contemplando le es descubierto al hombre otro ámbito de cosas, puesto que en la realización de esta actividad, éste ‘toca’, por decirlo de algún modo’, las primeras causas y principios de todo lo que es

Reparemos aún en lo siguiente: “...los griegos (...) en la palabra θεωρητικά escuchaban aún otra cosa. Ambas raíces, θεω και οραω, pueden sonar con otro acento: θεωρητικά. Θεωρητική es la diosa”¹¹⁶. Ésta, según sabemos, fue llamada por Parménides ‘θεωρητική’ y por ello decimos que quien habla en esos versos es la diosa de la Verdad. En efecto, no es menor que al pensar mañanero de los griegos, el desvelamiento, vale decir, aquello a partir de lo cual el ser puede venir a presencia, se presente como diosa. Por ello, entonces, decimos que la actividad más propia del hombre, mediante la que éste alcanza su verdadera realización, “...es el *auspiciar cuidadoso a la verdad*”.¹¹⁷

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Ciencia y Meditación*. En *Filosofía, ciencia y técnica* “. Traducción de Francisco Soler. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

¹¹⁶ *Ibíd.*, ed. cit., p. 160.

¹¹⁷ *Ibíd.*, ed. cit., p. 160.

Consideraciones finales

Afirmamos ahora la convicción de que en Aristóteles aún habla el aliento del pensar mañanero y por ello “en el último capítulo del libro noveno de la *Metafísica* (...), en donde el pensamiento aristotélico sobre el ser de lo ente llega a su cima, el rasgo fundamental de lo ente, y que domina sobre todas las cosas, es el descubrimiento”¹¹⁸. Sin embargo, si bien comprender esto es algo fundamental, no pareciera ser ésta una concepción absolutamente unívoca y clara. En efecto, en un libro anterior de la misma obra encontramos la siguiente afirmación: “...no están lo falso y lo verdadero en las cosas (...), sino en el pensamiento”¹¹⁹. ¿Cómo entender esto? ¿Es que quizás corresponden a libros escritos en distintos momentos, el noveno en aquella etapa más platónica de Aristóteles y por ello, entonces, el sexto sería la verdadera expresión de la madurez del pensamiento de este filósofo?

En consideración de Heidegger, encontramos presente ya esta ‘ambigüedad’ en el pensar de Platón. En éste, si bien encontramos una comprensión de la verdad en términos de desvelamiento, ésta queda inmediatamente supeditada a una idea rectora: ‘la idea del bien’. Aquí, “...la $\alpha\delta\alpha$ se convierte en dueña y señora de la $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ (...). Y así, de la preeminencia de la $\alpha\delta\alpha$ y del $\delta\epsilon\upsilon$ sobre la $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna $\rho\theta\tau\eta\varsigma$, corrección de la aprehensión y del enunciado”¹²⁰.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*, ed. cit., p. 193.

¹¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1982. p. 317 (1027b25).

Aristóteles, es por ello, heredero de esta ambigüedad, pues por un lado, nos habla del descubrimiento y de cómo en éste el ser se hace presente para el hombre y por otro, no obstante, nos dice que la verdad la pone el entendimiento y que las cosas por sí mismas no significan ninguna verdad.

Ahora bien, nosotros no podemos hacernos cargo de dicha ambigüedad, pues en cuanto tal, pertenece al ámbito ajeno al arbitrio del hombre y que hemos llamado 'sino del ser'. Por ello, Heidegger explica estas 'contradicciones' en función del epocal despejamiento del ser y, así, se entiende que tanto Platón como Aristóteles son los herederos inmediatos de la iluminación del pensar mañanero, pero son parte al mismo tiempo, y su pensar es testigo de ello, de un 'giro' del ser en el que éste interpela y se asigna al hombre de un modo distinto. Por ello, tanto la verdad como lo ente comienzan, desde aquí, a ser acuñados de forma distinta, empieza aquí la Metafísica.

Sin embargo, establezcamos aún lo siguiente, pues es necesario sacar a luz, a pesar de la ambigüedad que ya hemos constatado, el aspecto fundamental que se nos ha mostrado en el desarrollo de este escrito. Según hemos visto, en la concepción aristotélica de la verdad prima la verdad como desocultamiento y la verdad apofántica sólo puede ser tal en función de aquella. La verdad del juicio, entonces, deberá ser entendida como una verdad de 'segundo orden', que opera en función de una verdad 'fundamental'. Esto es así, porque el juicio sólo vendría ser un modo en que la verdad del objeto previamente percibido o inteligido, se muestra. El error, la falsedad del juicio, entonces, guardaría su posibilidad en una operación posterior, en el paso de la percepción o intelección a la enunciación.

De este modo, la $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, en su auténtico sentido, es mucho más que la interna concordancia de una síntesis, es des-cubrir el ente en lo que éste es propiamente, es custodiar aquello des-velado. Y la verdad así entendida, nos dice Heidegger, se ve primariamente realizada en la $\alpha\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$, puesto que apunta "...al ente propiamente accesible sólo *por ella y para ella...*" ¹²¹. Así mismo, "...'verdadero' en el sentido más puro y originario (...) es el puro $\nu\epsilon\omega\upsilon$, lamera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal (...), [y lo es de tal modo que] no puede encubrir jamás, jamás puede ser falso..." ¹²².

El juicio, por el contrario, no tiene la forma de un puro hacer ver, sino que para mostrar aquello que mienta, tiene que recurrir siempre a otra cosa, tiene que tomar la forma de una síntesis. Así, en virtud de lo anterior, el juicio siempre implicará la posibilidad del encubrimiento, por lo que no podrá decirse de él que es lugar de la verdad.

¹²⁰ Martin Heidegger, op.cit., p. 192.

¹²¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 56.

¹²² *Ibid.*, ed. cit., p. 56. Lo que está entre corchetes es mío.

Bibliografía

Heidegger, Martin: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Heidegger, Martin: *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

Heidegger, Martin: *Qué es y cómo se determina la #####*, *Aristóteles Física B, 1*, Traducción de Francisco Soler; en *Revista de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1946.

Heidegger Martin: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermética # Informe Natorp #*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Heidegger, Martin: *Ciencia y Meditación*. En *Filosofía, ciencia y técnica*. Traducción de Francisco Soler. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

Heidegger, Martin: *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

Soler, Francisco: *Prólogo a 'La pregunta por la técnica'*. En M. Heidegger: *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Traducción de Francisco Soler. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Aristóteles: *De Anima*. Traducción de Tomás Calvo, Editorial Gredos, Madrid.

Aristóteles: *De l'ame*, Traducción de A. Jannone y E. Barbotin, Société d'Éditions *LES BELLES LETTRES*, París, 1966.

Aristóteles: *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1982.

Adolfo Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*. Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1977.