

38. *El camino de heidegger hacia el concepto de verdad como desocultación (ἀλήθεια)*. En VICENTE DOMINGUEZ, ed., *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna*. Homenaje al profesor Santiago González Escudero, Oviedo 2009, pp. 147-177

Heidegger trató del mito platónico de la caverna en las clases del semestre 1931-1932, con el título: *La esencia de la verdad. Sobre el mito de la caverna y el Teeteto de Platón*, y en un breve escrito de este mismo tiempo con el título: *La doctrina de Platón sobre la verdad*.<sup>1</sup> Heidegger ve el mito de la caverna como un proceso de educación (παιδεία) en el que se van superando los sucesivos estadios; y éstos corresponderían a otros tantos grados y cambios en la manera de entender la esencia de la verdad.

Cuando Heidegger hizo estos estudios, ya entendía la verdad como desocultación (*Unverborgenheit*). Según él, para los griegos el ocultarse (*Sichverbergen*) pertenece a la esencia del ser y caracteriza al ente en su estar presente. Por eso los griegos denominan la verdad ἀ-λήθεια, con el α privativa. De manera más precisa, verdad significa lo arrebatado a una ocultación; y ha de ser arrebatado en una lucha. Pero en algunos lugares del mito platónico no prevalecería la idea de desocultación, sino otra esencia de la verdad. La desocultación sí está presente; pero está ordenada a hacer accesible la apariencia (εἶδος) y al mostrarse (ιδέα). La idea es el puro brillar, en el sentido de la expresión: El sol brilla o luce. La idea no muestra a otro detrás de ella; ella misma es lo que brilla. La esencia de la idea es hacer presente lo que es el ente; las ideas son los entes verdaderos; y la presencia es en general la esencia del ser. La desocultación o lo descubierto es concebido de antemano y únicamente como lo que se percibe en la idea.

El mito no trata propiamente de la verdad; pero contiene la doctrina platónica sobre la esencia de la verdad. Lo que aquí se entiende, aunque sea de forma implícita, es que la verdad o desocultación (ἀλήθεια) está bajo el yugo de la idea (ιδέα). Y así la verdad deja de ser desocultación para ser la esencia de la idea. Y puesto que la idea es el puro brillar o puro mostrarse, todo el esfuerzo deberá centrarse a ver la idea. Así la verdad se convierte en semejanza (ὁμοίωσις), en coincidencia o adecuación del conocer a la cosa misma; la verdad es ὀρθότης, exactitud del percibir y del enunciado. Y con esto, la verdad se desplaza del ser y del ente hacia el percibir del sujeto.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El escrito fue publicado en 1931-1932; las clases fueron publicadas en la edición de las obras completas, en 1988-

<sup>2</sup> Cf. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*.

En estos comentarios, Heidegger parte ya de un concepto de verdad al que había llegado en años anteriores. ¿Cómo llegó a él? En este artículo no vamos a detenernos en el comentario heideggeriano del mito platónico, sino que vamos a indicar el proceso que condujo a Heidegger el concepto de verdad como desocultación.

## 1. Dasein fáctico y verdad

La verdad es uno de los temas fundamentales de la filosofía de Heidegger. Él mismo designó una de las etapas del camino de su pensar con este título, al enumerar las tres: *Sinn, Wahrheit, Ort*: Sentido, verdad, lugar.<sup>3</sup> Heidegger entiende la verdad como desocultación o estado de desoculto (*Unverborgenheit*) y traduce así la palabra griega *ἀλήθεια*. ¿Cuándo llegó Heidegger a esta conclusión? ¿Qué fue lo que lo indujo a entender así la verdad y a ver este sentido en la palabra griega?

Si se recorren los escritos primeros de Heidegger, se puede constatar que el término *ἀλήθεια* y el verbo correspondiente (*ἀληθεύειν*) no son objeto de reflexión desde un principio. En las clases de los primeros años, Heidegger se centra sobre todo en el mundo de la vida fáctica, en contraposición sobre todo a las visiones del mundo (*Weltanschauungen*), que implicaban un conocimiento global de la realidad. Heidegger insiste por entonces en el mundo de la vida, en el hacerse en un movimiento constante de la realidad vital, que acaece constantemente; y sobre todo en la vida fáctica del hombre, el cual conoce viviendo en el movimiento de esa vida.

En un principio, pensó que la fenomenología podía dar razón de esta realidad vital; e incluso creía posible una ciencia del mundo de la vida. Pero después de dos semestres de dedicación a este tema consideró imposible una ciencia así y dejó de hablar de ella.

El pensar de Heidegger estaba centrado en la historicidad del Dasein, en la vida fáctica de éste; y con ello estaba ya dentro del ámbito de la hermenéutica. Las clases de aquellos años sobre la fenomenología, acerca de la intuición y de la expresión, de la vida religiosa en el cristianismo primitivo se mueven en este contexto de ideas. El hecho de que la filosofía hubiese dejado de lado este mundo de la vida y tendiese a dar visiones del mundo, llevó a Heidegger a investigar la historia de la filosofía, sobre todo la etapa anterior al encuentro de la filosofía con el cristianismo en los primeros siglos de nuestra era. Y el centro de referencia fue aquí Aristóteles, el filósofo antiguo del que se conservan más escritos, en el que puede verse mejor una

---

<sup>3</sup> Cf. M. Berciano, *Sinn, Wahrheit, Ort* (τόπος). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger.

síntesis de la filosofía precedente y aquel que ha determinado más el curso de la historia de la filosofía occidental.

El semestre 1921-1922 Heidegger impartió el curso: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*; curso desarrollado en este contexto de ideas y que en realidad no trató de Aristóteles. Pero el mismo año 1922, escribió Heidegger un corto trabajo con el mismo título y un subtítulo: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Este trabajo tenía por objeto optar a una plaza como docente en Marburg e iba dirigido a Paul Natorp, por lo que es conocido como *Informe Natorp*. En él sí habla sobre Aristóteles. Heidegger considera a Aristóteles desde una postura fenomenológico-hermenéutica, e intenta interpretarlo centrándose en la facticidad.<sup>4</sup> Este escrito es de gran interés, sea por el diálogo con Aristóteles –y por medio de él con la filosofía griega–, sea porque hace ver que muy pronto están presentes en Heidegger importantes ideas sobre la verdad, el *νοῦς*, el *λόγος*, que nos interesan también aquí.

Heidegger se centra en algunos lugares de los escritos aristotélicos de la *Física*, de la *Metafísica* y sobre todo de la *Ética a Nicómaco*, que refleja mejor el mundo de la vida fáctica. No nos vamos a detener en exponer estas ideas, que serán desarrolladas con más amplitud en escritos posteriores. Pero sí queremos al menos mencionarlas, para hacer ver que estuvieron presentes muy pronto en Heidegger.

Para Heidegger el objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en su existencia fáctica en la situación histórica presente en el mundo de la vida. Esta vida se caracteriza por un ocuparse o un cuidar (*Besorgen, Sorge*) del mundo; y se mueve siempre en una determinada interpretación heredada, que puede ser luego revisada o reelaborada. Ya en este escrito, el Dasein de la vida fáctica vive en un mundo que se caracteriza por la caída, es Dasein para la muerte y es temporal e histórico.

La investigación filosófica debe interpretar esta vida fáctica en cada situación. La situación hermenéutica actual se encuentra con una visión del Dasein heredada de la filosofía griega y del cristianismo; de la *Física*, de la *Psicología* y de la *Ética* de Aristóteles, el cual representa la coronación de una tradición anterior y es punto de partida de los importantes conceptos filosóficos y de la problemática principal de la filosofía posterior. Por eso habría que hacer una interpretación de la filosofía de Aristóteles que esté orientada hacia el problema de la facticidad.<sup>5</sup>

La pregunta directriz de la interpretación fenomenológico-hermenéutica de Aristóteles es ésta: “¿Como qué tipo de objetividad y como

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. En adelante, para no confundirlo con el curso, citamos: *Informe Natorp*.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Informe Natorp*, pp. 367-372

qué carácter del ser es experimentado e interpretado el ser-hombre, el ser de la vida?”. El sentido ontológico de la vida humana ¿se saca de la una pura experiencia fundamental de esta misma vida? ¿O se considera esta vida como un ente dentro de un ámbito de entes más amplio y como sometido a un sentido del ser? ¿Qué significa ser en general, para Aristóteles? Según Heidegger, el ámbito de objetos que proporciona el sentido originario del ser es el de los objetos producidos o de los objetos de uso diario, no el ámbito ontológico de las cosas aprehendidas de modo teórico. Hay en Aristóteles una aprehensión contemplativa, que ve el ente en su aspecto (*εἶδος*) y que se hace explícita en el *λόγος*. Este *λόγος* conserva el ente en su entidad (*οὐσία*). Pero *οὐσία* en Aristóteles conserva aún el sentido de bienes disponibles y prácticos. Éste es el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas aristotélicas, dentro del cual se considera también la vida humana.<sup>6</sup>

Estas estructuras ontológicas surgen en una investigación que examina un ámbito del ser a partir de una experiencia fundamental. Esta experiencia en Aristóteles es el ente móvil o el ser-movido (*Bewegtsein*) de la *Física*. Esta investigación es una modalidad de la contemplación (*ἐπιστήμη*); y en su origen está determinada por el trato orientado al ocuparse con las cosas. Pero la contemplación es sólo un modo de ocuparse con el ente, con el ente que necesariamente y en la mayoría de los casos es lo que es. Pero hay otros ámbitos del ser y hay entes que son ser de otra manera, como los que han de ser realizados (*τέχνη*), etc. Aristóteles habla en la *Ética a Nicómaco* de cinco modos de conocimiento o de poseer la verdad, que corresponderían a diferentes entes y a modos diferentes de ocuparse de ellos por parte del alma, que es la que alcanza y dice verdad (*ἀληθεύει ἡ ψυχὴ*).<sup>7</sup>

Heidegger estudia aquí el libro VI de la *Ética a Nicómaco* centrándose en las virtudes dianoéticas y dejando de lado la problemática propiamente ética. Habla de los cinco modos como el alma alcanza la verdad: *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*, *νοῦς*, que traduce por: proceder productivo, saber o contemplación demostrativa, circunspección que se preocupa por uno mismo, comprensión propiamente dicha e inteligir puro. Añade que se suele entender que la verdad, según Aristóteles, reside en el juicio y consiste en la adecuación. Y Heidegger comenta que es un gran error creer que Aristóteles es el autor de estas tesis sobre la verdad.<sup>8</sup>

El sentido de verdadero (*ἀληθές*) como estar aquí desocultado (*unverborgenes da-sein*) no se explica a partir del juicio, a diferencia de la falsedad, que sólo se puede dar donde hay un juicio o síntesis (*σύνθεσις*).

---

<sup>6</sup> Ibid., pp. 372-374

<sup>7</sup> Ibid., pp. 374-375

<sup>8</sup> Ibid., pp. 376-377

El *λόγος* mismo es *ἀπόφανσις*, esto es, un modo de nombrar el objeto partiendo de (*ἀπό*) éste. El ser-verdadero del *λόγος* se constituiría mediante un rodeo a través del ser-falso (*ψεῦδος*). El *λόγος* y el *λέγειν* son el modo de realización del *νοεῖν*, del inteligir. Pero no se trata aquí de un puro *νοεῖν*, sino de un *διανοεῖσθαι*, de un percibir que descompone o divide (*διαίρεσις*). Lo más propio del *νοεῖν* o del *νοῦς* es lo que entiende sin *λόγος* (*ἄνευ λόγου*), lo que no se deja descomponer (*ἀδιαίρετα*).<sup>9</sup>

Heidegger habla luego de los otros modos de verdad, que son todos ellos *μετὰ λόγου*, que se realizan mediante el discurso. De esa manera, los cinco modos de la verdad tienen que ver con el *λόγος*, ya que el mismo *νοεῖν* es un discurrir (*διανοεῖσθαι*). Como hemos dicho antes, estos modos de la verdad que tiene el Dasein fáctico serán objeto de una reflexión posterior más amplia. Pero están ya presentes en este temprano escrito de 1922; un escrito que quedó luego olvidado y que no fue publicado hasta 1989 en la revista *Dilthey-Jahrbuch*.<sup>10</sup>

Después de este informe, Heidegger siguió con el tema de la facticidad en el curso: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* (1923). Heidegger no se centró aquí de manera explícita en el tema de la verdad ni en el término *ἀλήθεια*, sino en el concepto de hermenéutica del Dasein como poder-ser, como ser temporal e histórico, en un proceso y en diálogo con su mundo. Este Dasein es el fundamento de la hermenéutica. Tampoco se habla de la verdad en otro curso sobre Aristóteles: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924)

## 2. Verdad, logos y dialéctica

Fue en el curso de 1924-1925 sobre el *Sofista* de Platón cuando Heidegger se planteó de modo más explícito y amplio el tema de la verdad. El término griego para designar la verdad, *ἀλήθεια*, es traducido por *Unverborgenheit*, desocultación o estado de desoculto; y el término *ψεῦδος*, que se suele traducir por falsedad, es traducido por ocultación.

El tema que Heidegger quiere estudiar en esta obra de Platón es el tema del ser. Pero afirma que antes del ser hay que ver el concepto de verdad (*ἀλήθεια*) como base para la investigación platónica del ser. Y entiende además que al concepto platónico de *ἀλήθεια* hay que acceder desde Aristóteles, en el cual este concepto estaría expuesto de manera más explícita que en su maestro. Y para ello toma Heidegger dos lugares de los escritos

<sup>9</sup> Ibid., pp. 377-380

<sup>10</sup> Vol. 6(1989) 237-269

aristotélicos: Los capítulos 6-8 del libro VI de la *Ética a Nicómaco* y los capítulos 1-2 del libro I de la *Metafísica*.<sup>11</sup>

El punto de partida de la *Ética* aristotélica es aquí el paso ya visto, en el que se indican los cinco modos por los cuales el alma dice verdad (*ἀληθεύει ἢ ψυχῇ*). Éstos modos son: *ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς* (ciencia, arte o técnica, prudencia, sabiduría/inteligencia).<sup>12</sup>

Heidegger hace notar que la verdad para Aristóteles es un carácter del ente; pero que en sentido propio, es un carácter del Dasein humano mismo. El propiamente verdadero es el Dasein, ya que es él el lugar de la verdad, según se ha dicho: Es el alma la que dice verdad. La verdad como connotación o carácter del ser del Dasein significa que el Dasein tiene a disposición como desoculto el ente del que se ocupa.

Esto, que aparece de forma más explícita en Aristóteles, estaría, según Heidegger, ya presente en Platón cuando afirma que los jóvenes (según la traducción heideggeriana, que la mayoría: *οἱ πολλοί*) están lejos de la verdad (de la desocultación, según Heidegger) de las cosas (*τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφειστώτας*).<sup>13</sup>

Este concepto de verdad -comenta Heidegger- no pone su acento ni en la objetividad, ni en la validez general, ni en el carácter vinculante para todos, ni en el carácter científico. Ser verdadero, según la etimología de *ἀληθής*, significa estar desoculto; y no se refiere a la cosa en tanto que es, sino en tanto que es encontrada y es objeto de un trato con ella. Ser desoculto es ante todo cosa del Dasein, cuyo ser es el alma. Es ésta la que dice verdad. Ahora bien, el modo inmediato y más próximo del descubrir o desocultar es el hablar acerca de las cosas, esto es, el carácter de la vida que se llama *λόγος*; y éste precisamente como decir (*λέγειν*). Y como todo *λόγος* es un expresarse (*sich Ausprechen*) del Dasein y un comunicar, el *λόγος* adquiere el sentido de *λεγόμενος*, de *λογος* dicho. Así pues, *λόγος* viene a significar las dos cosas: el decir y lo dicho. Y en tanto que es el *λογος* el que dice verdad, el *λόγος* como lo dicho (*λεγόμενον*) es también verdadero. Pero entiéndase bien: En sentido estricto, el *λόγος λεγόμενος* no es eso; sólo se puede llamar verdadero en tanto que el hablar es expresarse y lo dicho adquiere una existencia propia en la proposición. Y precisamente este *λόγος* en cuanto *λεγόμενον* es el modo más próximo e inmediato de encontrarse la verdad. En el hablar unos con otros, uno se atiene a lo hablado. Cuando se oye una proposición, no se suelen repetir y

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, p. 21

<sup>12</sup> Aristóteles, *Étic. Nic.* VI,3,1139 b 16

<sup>13</sup> Platón, *Sofista* 234 c 4; cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 23. Platón habla aquí de los jóvenes, que aún están lejos de la verdad de los hechos, según la traducción corriente.

confirmar los pasos precedentes, para verificar lo que se dice. El decir adquiere así una autonomía frente a las cosas.<sup>14</sup>

De ahí se ha llegado al concepto de verdad como adecuación. Como la proposición carece de por sí de un saber si es verdadera o no, surgió la pregunta: ¿En qué consiste la verdad de esta proposición? ¿Cómo puede una proposición o un juicio, que es una determinación de lo anímico, coincidir o corresponder con las cosas? Y si se piensa que el alma es el sujeto y que el decir o lo dicho son vivencias del sujeto mismo, se plantea aún esta dificultad: ¿Cómo se da una correspondencia entre vivencias subjetivas y un objeto? Por esta vía se ha llegado a entender la verdad como adecuación entre juicio y objeto. Pero esto es un contrasentido, ya que para poder conocer la adecuación entre la proposición y el objeto, tengo que haber conocido ya el objeto. Y así, la verdad del haber-conocido se presupone ya en la verdad del conocer.<sup>15</sup>

Y en la teoría del conocimiento más reciente se ha dado un paso más: Conocer es juzgar, es afirmar, es negar. Se afirma un valor; y el valor es un deber-ser. Por lo tanto, el objeto del conocer es un deber-ser y la verdad es un valor.<sup>16</sup>

Según Heidegger, esta historia del concepto de verdad no sería casual, sino que tendría su fundamento en el mismo Dasein. Y el motivo es que el Dasein se mueve en medio del *λόγος* cotidiano corriente y se halla en un mundo decaído y en medio de lo dicho. Y Heidegger concluye precisando: Verdadera es la cosa; el decir verdad es un carácter del ser de la vida y se atribuye sobre todo al *λόγος*.

Aristóteles en la *Ética* distingue los mencionados cinco modos de verdad con relación al decir (*λέγειν*). Estos modos son *μετὰ λόγου*. Este *μετὰ* significa que el decir es inherente a estos modos, que está dentro de ellos. El conocer es siempre un hablar, sea de forma sonorizada y externa o pública o no lo sea. El primero que tiene la función de la verdad es el decir; y este decir es un carácter fundamental del hombre, que Aristóteles define como *ζῶον λόγον ἔχων*.<sup>17</sup>

Heidegger hace un largo estudio sobre estos cinco modos de la verdad. Primero los considera en relación con el principio o *ἀρχή*. Sólo el *νοῦς* descubre el principio como tal. La sabiduría (*σοφία*) descubre el principio, pero no lo ve como tal; y los demás modos no llegan al principio. La ciencia (*ἐπιστήμη*) tiene el carácter de la validez permanente y es demostrativa. La técnica o el arte se refieren no al ente hecho, sino al ente en su hacerse. Y la

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *ibid.*, pp. 24-25

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 25-26

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 27

prudencia, como la técnica, se refiere a algo que puede ser de otra manera y al fin (*τέλος*), que es el Dasein mismo.<sup>18</sup> Pero Heidegger dice también que estos cinco modos de la verdad no se encuentran en el Dasein como delimitados y contrapuestos entre sí, sino que el Dasein se orienta en su mudo de manera global, sin que estos cinco modos del orientarse aparezcan de manera explícita.<sup>19</sup>

Más importancia en nuestro contexto tienen las reflexiones acerca del *λόγος* que acompaña a estos modos de la verdad. Que los cuatro primeros modos sean *μετὰ λόγου*, parece obvio; que lo sea también el *νοῦς* no está tan claro. De por sí, el *νοῦς* no es una posibilidad del ser del hombre, pero también se encuentra en el Dasein. Ahora bien, el *νοῦς* en el alma humana no es un simple *νοεῖν*, o un simple ver, sino un *διανοεῖν*, que requiere el discurrir o el discurso y está caracterizado por el *λόγος*. O como dice Heidegger en otro lugar, el *νοῦς* es considerado como divino; la vida en el *νοῦς* es algo divino (*θεῖον*). El *νοῦς* que hay en el hombre no es el auténtico, sino un “así llamado” *νοῦς*. Pero a pesar de estas limitaciones, el *νοῦς* es el carácter más alto del hombre. A causa de los límites que el *νοῦς* tiene en el hombre, el comportamiento de éste no es un *νοεῖν*, sino un *διανοεῖν*.<sup>20</sup>

En suma, los cinco modos de acaecer la verdad son, en definitiva, *μετὰ λόγου*. Hay un *νοεῖν* sin *λόγος*, pero éste no es propiedad del hombre. Para el hombre también el *νοεῖν* es *μετὰ λόγου*. Y con respecto al *λόγος*, éste de por sí no estaría ordenado desocultar el ente y a mostrarlo como verdadero. Esto se da en el *λόγος* apofántico; pero no es ésta la función más originaria del hablar. El sentido primario del hablar y del logos consiste en ser un expresarse del Dasein, un tomar forma expresa del Dasein que conoce, sea esto de forma sonorizada o no.<sup>21</sup>

En este contexto habría que entender también la dialéctica platónica, según Heidegger. El *λόγος* no sería el lugar más inmediato de la verdad. Sí sería el modo más inmediato del *ἀληθεύειν*; pero sería también el lugar de las habladurías, que ocultan la verdad. Aún más, el *λόγος* sería antes que nada las habladurías de la facticidad, que no dejan ver las cosas, sino que inducen a hacer permanecer en lo que se dice.

El sentido fundamental de la dialéctica sería precisamente éste: Destruir las habladurías y tender hacia el ver: “El *διαλέγεσθαι* tiene, pues, en sí mismo la tendencia a un *νοεῖν*, a un ver. Y esto en tanto que la reflexión permanece en un *λέγειν*, que como *διαλέγεσθαι* se mantiene en

<sup>18</sup> Ibid., pp. 28-58

<sup>19</sup> Ibid., p. 129. Cf. también la larga discusión acerca de si es la prudencia o la sabiduría la que tiene la primacía, ibid., pp. 129-133

<sup>20</sup> Cf. ibid., pp. 59. 179-180

<sup>21</sup> Cf. ibid., pp. 180-183



el discutir, y este discutir es capaz de abandonar las palabrerías. Pero únicamente será capaz de avanzar hacia las cosas mismas. El *διαλέγεσθαι* se queda en un disertar, sin llegar al ver puro (*zum reinen νοεῖν*). El *διαλέγεσθαι* no tiene los medios apropiados para aquello, en lo cual propiamente llegaría hasta el final, hasta el *θεωρεῖν* mismo. Pero aunque no alcanza su fin y de ninguna manera descubre el ente, puesto que aún permanece en el *λέγειν*, no por eso ha de ser un juego, sino que tiene una auténtica función, ya que destruye las habladurías, las controla.; y así proporciona por primera vez las cosas objeto de disertación, dando una primera indicación y un primer aspecto de las mismas. Éste es el *sentido fundamental de la dialéctica platónica*.<sup>22</sup>

Y Heidegger continúa distinguiendo la dialéctica platónica de lo que según él no lo es. “No se puede, por tanto, comprender la dialéctica haciendo una distinción entre intuición y pensar y poniendo la dialéctica del lado del pensar. La dialéctica no es algo así como un grado más alto del llamado pensar, frente a la llamada simple intuición, sino más bien al contrario: Su único sentido y su única tendencia consiste en preparar y formar la auténtica intuición originaria a través de la sola discusión”.<sup>23</sup>

Según Heidegger, Platón no avanzaría hasta ver el ente mismo mediante la dialéctica. La insuficiencia del proceso dialéctico caracterizaría ciertos momentos de la dialéctica; por ejemplo, la tanta veces comentada *κοινωνία τῶν γενῶν*, la comunidad, el trato recíproco de los géneros o de las razas. Estos caracteres no son notas o determinaciones de un excelente método filosófico, sino más bien indicadores de una confusión fundamental y de una falta de claridad, que se fundaría en la dificultad de la cosa misma.<sup>24</sup>

En la historia de la filosofía se ha visto la dialéctica como un excelente modo de filosofar, como una técnica y un método del pensar, que funciona de la mejor manera cuanto más libre está del conocimiento de las cosas. Para Platón, en cambio, la dialéctica tenía que llegar a las cosas, al ente verdadero. Y en relación con esto se ha dicho que Aristóteles destituyó a la dialéctica de su alta dignidad platónica. Heidegger afirma que Aristóteles destituyó a la dialéctica de su honor; pero no porque no la entendiera, sino porque la entendió de manera más radical; porque vio a Platón como a quien con su dialéctica está en camino hacia el *θεωρεῖν*, hacia el ver o hacia la teoría. “Aristóteles vio los límites inmanentes de la dialéctica, porque filosofó de modo más radical. Mediante esta limitación de la dialéctica platónica, estuvo él, al mismo tiempo, en situación de devolverle su relativo derecho. Pudo hacerlo sólo porque entendió cuál es la función que tienen el

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 197

<sup>23</sup> Ibid., p. 198

<sup>24</sup> Ibid., p. 198

*λόγος* y el *διαλέγεσθαι* en la reflexión científica y en la existencia humana en general. Sólo desde una comprensión positiva del fenómeno del *λέγειν* dentro de la vida, como lo encontramos en su *Retórica*, logró Aristóteles la base para interpretar el *λέγεσθαι* de modo del todo concreto y para ver mediante ello de modo más preciso el *διαλέγεσθαι*. Así pues, Aristóteles no pudo en absoluto rebajar la dialéctica, porque ésta para él, según su propio sentido, ya estaba abajo; es decir, es *un paso previo del θεωρεῖν*; y como paso previo no es ningún agudo obrar y pensar, sino que, según su sentido, es siempre un querer ver, ya que el *λόγος* tiene precisamente el sentido del *ἀποφαίνεσθαι*, del hacer ver”.<sup>25</sup>

Por este motivo se centra Heidegger en la dialéctica tal como aparece en Aristóteles, convencido de que el estudio de la misma en el estagirita sirve de preparación para interpretar el diálogo de Platón que se propone estudiar, del *Sofista*. El sentido de la dialéctica depende del *λόγος*. El sentido fundamental del *λόγος* sería: Dirigir la palabra a algo y disertar sobre algo. De este sentido fundamental del *λόγος* dependerían otros sentidos del mismo, que serían ya derivados del primero. Y Heidegger quiere ver esto en Aristóteles, porque en él aparece todo de manera más clara que en Platón. En los diálogos platónicos, los variados sentidos del *λόγος* se encontrarían muy mezclados y faltos de claridad.<sup>26</sup>

Lo que Heidegger se propone estudiar en el *Sofista* es el tema del ser. La pregunta por el ser en esta obra representa una importante novedad con respecto a la filosofía griega precedente, sobre todo con respecto a Parménides. En síntesis: El diálogo tiene por objeto establecer la base para la discusión del ser y del ente. Y esta base consistiría en el modo concreto de existencia del filósofo, del Dasein. En Parménides el ser está simplemente en correlación con el *νοεῖν*, con el percibir del filósofo. Pero en Parménides el *νοεῖν* es del todo indeterminado; se habla tanto de *νοεῖν* como de *εἶναι* sin aclarar si se trata de un determinado ámbito del ser o si se habla del ente en general. En el *Sofista* la pregunta por el sentido del ser se hace más concreta, ya que se ve que también el no-ente se conoce en su ser; y se pregunta por él. Y en ambos casos se hace ver que acerca del ser del ente sólo se puede preguntar en tanto que el ente está ahí y puede ser encontrado. Esta es la primera novedad de la pregunta platónica por el ser. Y la segunda cuestión es que el ente está ahí y es encontrado por un Dasein concreto y cotidiano, que habla acerca de él o del mundo; de modo que la pregunta por el ser tiene relación con el dirigir la palabra y con el discurso. Se pregunta: ¿Cómo se presenta el ente en cuanto objeto de la palabra y del discurso, en cuanto *λεγόμενον*, en cuanto dicho? Esta postura de Platón en el *Sofista* y en otros

<sup>25</sup> Ibid., pp. 199-200

<sup>26</sup> Ibid., pp. 200-202

diálogos platónicos relacionados con esta obra es un paso notable entre Parménides y Aristóteles.<sup>27</sup>

Aristóteles da un paso más. En él el *λόγος* es el hilo conductor en la pregunta por el ser, en la onto-logía. Y este *λόγος* es hablar y discutir acerca del mundo y del ente que está ahí como *λεγόμενον*. Para Aristóteles el *λόγος* es fundamental para captar el ser, incluso cuando la investigación sobre el ser va más allá de la dialéctica, esto es, más allá del estar ligado al ente dicho en el lenguaje, para llegar al *θεωρεῖν* o al captar puro de los principios (*ἀρχαί*). Aquí está el origen de lo que hoy se llama Ontología. La dialéctica es un modo de preguntar por el ente en relación con su ser. En este modo de preguntar, el *λόγος* es el hilo conductor. Pero bien entendido, que el *λόγος* o el *λέγειν* es siempre un decir algo como algo (*λέγειν τι κατὰ τινος*), algo constituido así o de otra manera. Y por ser así, el *λόγος* ya no es apto para lo que ha de ser captado en su ser, en sí mismo y no como algo otro. La estructura primera y principal del *λόγος* ya no vale para esto. Y si se usa el *λόγος* más allá del “algo como algo”, lo que se hace es introducir una nueva idea de *λόγος*: El *λόγος καθ' αὐτό*.<sup>28</sup>

Es en el contexto de la filosofía primera, que considera el ente en su ser, donde Aristóteles llega a una visión más aguda de la estructura del *λόγος* y donde, en consecuencia, ve la dialéctica de Platón como provisional. La ontología se pregunta por el ser del ente, por el ente en relación con su ser. “Esta idea de onto-logía, del *λέγειν*, del discurso sobre el ente con respecto a su ser, ha sido expuesta por primera vez con toda agudeza por Aristóteles”.<sup>29</sup>

En la *Metafísica* Aristóteles delimita la filosofía primera frente a otras ciencias, por una parte, y frente a la dialéctica y la sofística, por otra. Frente a la particularidad de las ciencias, afirma el carácter general de la filosofía primera, que trata del ente en cuanto ente o de todo ente en cuanto tal, de los primeros principios y causas supremas, que pertenecen al ente como tal y como por su propia esencia (*ὡς φύσεως τινος*). Las ciencias, en cambio, consideran partes del ente o accidentes del mismo.<sup>30</sup>

Más importante en nuestro contexto es la delimitación de la filosofía primera frente a la dialéctica y la sofística. “Los dialécticos y los sofistas se visten con la misma figura que el filósofo”, ya que tratan de todo ente. Pero no tratan debidamente de la sabiduría. La sofística es sólo sabiduría aparente (*φαινομένη σοφία*). La dialéctica trata ciertamente de todo el ente. Tratan ambas de todo ente, porque éste es el campo de la filosofía. Pero la filosofía

<sup>27</sup> Ibid., p. 205

<sup>28</sup> Ibid., p. 206

<sup>29</sup> Ibid., p. 207

<sup>30</sup> Ibid., pp. 208-213; cf. Aristóteles, *Met.*, IV,1,1003 a 21-32

auténtica se diferencia (*διαφέρει*) de ambas. “De una parte, por el modo de la fuerza (*τῆς δυνάμεως*); y de la otra, por la previa elección de vida”.<sup>31</sup>

De la dialéctica, se diferencia la filosofía por su fuerza, capacidad o por su alcance. La dialéctica no llega tan lejos como la filosofía; se queda en camino, sin llegar a realizar su objetivo; se queda en una tentativa de hacer ver el ente en cuanto ente, el ente en su ser. “La dialéctica es tentativa (*πειραστική*) de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva (*γνωριστική*)”.<sup>32</sup> Como ya hemos dicho, para Aristóteles la dialéctica tiene un valor y hay que reconocérselo. Pero no llega al final del camino y está subordinada a la filosofía primera, que es la que llega a mostrar el ente en cuanto ente o el ente en su ser.<sup>33</sup>

La diferencia entre filosofía y sofística es de otro tipo. Aristóteles ha dicho que la sofística se diferencia de la filosofía por la previa elección de vida. Heidegger comenta que el filósofo se ha decidido por la realidad pura; el sofista se ha decidido por educar para poder hablar bien (*εὖ λέγειν*) acerca de todo, prescindiendo de si este discurso sobre las cosas corresponde o no a la realidad de las mismas. La sofística tiene como ideal una existencia que se refiere al poder-hablar sólo en sentido formal y estético. Antes ha dicho Aristóteles que la sofística es sabiduría aparente (*φαινομένη σοφία*); ahora repite este adjetivo al contraponerla a la filosofía: “La filosofía es cognoscitiva (*γνωριστική*), la sofística es aparente (*φαινομένη*), no esencial”.<sup>34</sup>

Comenta Heidegger que mientras Platón contrapone dialéctica y sofística, Aristóteles hace una triple división, contraponiendo filosofía a dialéctica y a sofística. Filosofía y dialéctica coinciden en que su discurso se refiere a la realidad de las cosas; mientras que la sofística se queda en el hablar o en el discurso mismo. Ésta es la imagen que nos da Aristóteles de la sofística; y esta misma idea nos daría de ella Platón en el *Sofista*.<sup>35</sup> Heidegger hace notar a continuación que esta idea de los sofistas es la que nos han transmitido Platón y sobre todo Aristóteles. Y añade que no quiere entrar en una investigación sobre la historia y significado de los sofistas.<sup>36</sup> Tampoco a nosotros nos interesa aquí este tema, sino más bien la postura de Aristóteles sobre la dialéctica y sobre la verdad.

La investigación de Heidegger sobre el ser en el *Sofista* se hace, pues, sobre la base o fundamento de la verdad. El ser se muestra en el ente; éste se muestra como lo presente a un Dasein concreto e histórico. El ser del Dasein

<sup>31</sup> *Met.* IV,2,1004 b 17-25

<sup>32</sup> *Met.* IV,2,1004 b 25; Tópicos . I,11,171 b 3; (Refutaciones sofísticas)

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, pp. 213-214

<sup>34</sup> *Met.* IV,2,1004 b 26; M. Heidegger, *ibid.*, p. 215

<sup>35</sup> Cf. Platón, *Sof.* 233 c 6-10

<sup>36</sup> M. Heidegger, *ibid.*, pp. 216-218

es ser-hablante (*λόγον ἔχων*), que habla y que comprende hablando, de manera sonorizada o no. Y al Dasein concreto e histórico el ente le es dado las más de las veces en un *λόγος* en el que no se muestran los pasos previos y en el que se mezclan las habladurías. Ésta sería la forma más inmediata y corriente del *λόγος*. Por eso se hace necesaria la dialéctica (*διαλέγεσθαι*) para superar las habladurías. Pero incluso en la percepción y reflexión más rigurosas, el *λόγος* tendría limitaciones, ya que el Dasein no tendría una intuición pura, un ver puro (*νοεῖν, θεωρεῖν*). El ente es ente dicho o hablado (*λεγόμενον*) también en el sentido más originario; y el *νοεῖν* o el *θεωρεῖν* para el Dasein son también *μετὰ λόγον*; para el Dasein, *νοεῖν* es *διανοεῖν*. Por eso el *λόγος* es el camino indispensable para el *νοεῖν*, para el *θεωρεῖν*, para el ser. Pero el *λόγος* tiene limitaciones, no llega a un *νοεῖν* puro.

Las consecuencias para el concepto de verdad son obvias. Heidegger ha dicho que el lugar de la verdad es el Dasein. Para el Dasein todos los modos de verdad son *μετὰ λόγου*. El *λόγος* y el *λέγειν* es *διαλέγεσθαι*. La dialéctica tiene así las limitaciones indicadas.

### 3. Concepto de verdad en Aristóteles

Una pregunta más explícita y amplia sobre la verdad, se la plantea Heidegger en el curso 1925/26, titulado *Lógica. La pregunta por la verdad*. Heidegger comienza sus clases con una reflexión sobre el psicologismo y la pregunta por la verdad., en la que pone de relieve que la pregunta por la verdad no es la originaria, sino que se funda en la verdad de la intuición (*Anschauungswahrheit*). Y en ésta se daría el conocer. “El conocer propiamente dicho es el *θεωρεῖν*, el puro e intuitivo comportamiento con el ente mismo. Y el conocimiento más alto para los griegos es aquel que se refiere al ente propiamente dicho”.<sup>37</sup> Y la verdad así entendida es identidad con el ente.

Después de esta introducción, Heidegger, en la primera parte, habla sobre la verdad, el logos y la lógica en Aristóteles. Aparecen aquí las tres tesis que Heidegger había indicado en el *Informe-Natorp* y que repetirá en *Ser y tiempo*: 1. El lugar de la verdad es la proposición. 2. La verdad es coincidencia del pensar con el ente. 3. Estas dos tesis tienen por autor a Aristóteles. Heidegger considera estas tres tesis como tres prejuicios.<sup>38</sup>

En primer lugar, Aristóteles no diría que el lugar de la verdad sea la proposición. Si relaciona el *λόγος* con la verdad, lo que dice es que la

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Wahrheit*, p. 123

<sup>38</sup> M. Heidegger, *ibid.*, p. 128

proposición puede ser verdadera. Todo *λόγος* es semántico; pero no es todo *λόγος* apofántico, sino sólo aquel que expresa verdad o falsedad. La verdad se refiere sólo a un tipo de *λόγος*. Hay otras clases, como el ruego, la pregunta, etc. Y Heidegger añade que en sentido estricto, decir verdad (*ἀληθεύειν*) significa des-cubrir (*ent-decken*), en el sentido de des-ocultar (*ent-hüllen*), de quitar la ocultación de algo que nunca ha estado desoculto o que, habiendo estado desoculto, ha vuelto a estar oculto. Sólo el *λόγος* o el habla que descubre contiene verdad. No sería, pues, la proposición el lugar de la verdad, sino más bien al contrario: La verdad es el lugar de la proposición.<sup>39</sup>

El *λόγος* como proposición puede ser verdadero o falso. Ambas posibilidades se fundan en la estructura del mismo, que es el poner juntos (*σύνθεσις*). Esta acción puede dar lugar a verdad o a falsedad. Pero además, al juntar correspondería por contraposición un separar o disociar (*διάκρισις*). Aristóteles afirma que la verdad y la falsedad (desocultación y ocultación, según Heidegger) tienen lugar en el poner juntos y en el separar (*σύνθεσις – διάκρισις*). En ambos casos puede haber verdad y falsedad, en relación con el ente al que se refiera la unión o separación, la afirmación o negación.<sup>40</sup>

Esta operación la realiza el Dasein en el mundo y abierto a éste en su mismo ser-en-el-mundo. Estar abierto al mundo implica tener ante sí algo como algo (*etwas als etwas*), las cosas o los entes *como* algo concreto. Y Heidegger habla aquí de la estructura fundamental: Estructura *como* (*Als-Struktur*). Esta estructura está en la base de la síntesis y de la separación y es el fundamento de ambas. Pero no sólo esto; esta estructura es fundamental y general en el ser y en el vivir en el mundo; no está ligada necesariamente a la predicación, sino que es antepredicativa. La estructura *como*, el comprender algo *como* algo es el primer comprender. Y la comprensión es *ἐρμενεΐα*. Por eso Heidegger llama a este *como* fundamental el *como hermenéutico* (*hermeneutisches Als*).<sup>41</sup>

El *como hermenéutico* o fundamental podrá luego tomar formas concretas, entre ellas la de la expresión y la de la proposición. También ésta tiende a mostrar algo como algo, a desvelarlo o descubrirlo; se funda en la estructura *como* y tiene ella misma esta estructura. Descubrir es en griego *ἀποφάνεσθαι*; y Heidegger habla de *cómo apofántico* (*apophantisches Als*) en la proposición.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ibid., pp. 129-135; cf. Aristóteles, *De interpret.* 4,17 a 1-4

<sup>40</sup> *De interpret.* 1,16 a 12; cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 136-142

<sup>41</sup> Cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 143-153

<sup>42</sup> *ibid.*, pp. 153-160

Como se ve, el *λόγος* apofántico, la proposición es un lugar de la verdad; pero no es el originario, sino que se da en una verdad más fundamental. Por eso decía antes Heidegger que más bien que decir que la proposición es el lugar de la verdad, habría que decir que la verdad es el lugar de la proposición. La síntesis y la separación se dan dentro de algo más fundamental. Cuando Aristóteles habla de síntesis y de separación no se refiere al *como* hermenéutico o fundamental, sino a un *como* ya derivado, al *como* apofántico.<sup>43</sup>

Hasta ahora Heidegger ha hecho ver que para Aristóteles el *λόγος* es más amplio que la proposición. Ésta es un tipo de *λόγος*, el apofántico, en el cual se expresa verdad o falsedad. Luego ha hecho ver que la síntesis o la separación, en las cuales puede haber verdad o falsedad, presuponen una estructura fundamental del *como* hermenéutico, en un Dasein que comprende los entes porque es ser-abierto en un mundo. La verdad de la proposición no sería, pues, la verdad originaria, sino una verdad ya derivada. La verdad originaria se ha desplazado hacia la apertura del ente o del mundo ante un Dasein.

La segunda tesis fundamental decía que la verdad consiste en la adecuación o coincidencia del intelecto y la cosa. Heidegger dice una vez más que para los griegos verdad o *ἀλήθεια* quiere decir desocultación y que falsedad o *ψεῦδος* es ocultación o encubrimiento, y que ni para Aristóteles ni para los griegos es la verdad teoría de la copia o de la adecuación del intelecto y la cosa. Heidegger se pregunta ahora por lo que subyace en la verdad y en la falsedad; y lo hace centrándose en escritos de Aristóteles, sobre todo en la *Metafísica*.

¿En qué consisten la verdad y la falsedad? Según Aristóteles: “Decir, en efecto, que el ente no es o que el no-ente es, es falso; decir que el ente es o que el no-ente no es, es verdadero”.<sup>44</sup> Heidegger comenta que, según este paso, la verdad y la falsedad están en relación con el “decir” (*λέγειν*), que él traduce por “el hacer ver hablando” (*das redende Sehanlassen*). Este decir no equivale al juicio, sino que es más general. El hacer ver (*ἀποφαίνεσθαι*) en el que consiste el decir no daría motivo para entender la verdad como copia o reproducción del ente en la conciencia o para verla como coincidencia o adecuación. El hacer ver se refiere al ente mismo y no a una representación de él. La verdad no es ninguna relación entre dos entes, uno físico y otro psíquico. En todo caso se podría hablar de una relación del Dasein con su mundo, el cual está abierto y es descubierto en ese ser del Dasein.

Heidegger reconoce que esto no se encuentra de manera explícita en Aristóteles: “Ciertamente Aristóteles no vio este fenómeno; en todo caso no

<sup>43</sup> Ibid., p. 160

<sup>44</sup> *Met.* IV,7,1011 b 26

lo vio en su propia formulación ontológica. Pero tampoco creó algo así como una teoría de la verdad como copia”.<sup>45</sup>

El análisis de otros pasos de la *Metafísica* muestra, según Heidegger, que el hacer ver algo como algo se refiere al ente que yace delante (*κείμενον*). A este ente se referirían también la síntesis o el juntar y la separación, como afirma Aristóteles en un nuevo paso: Se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado (*τὸ διηρημένον*) está separado y que lo junto (*συγκείμενον*) está junto. El juntar (*σύνθεσις*) y el separar (*διαίρεσις*) se refieren ante todo al ente mismo, antes que a la estructura del *λόγος*. No habría, pues, en estos pasos un fundamento para entender la verdad como copia.<sup>46</sup>

El paso aristotélico que parece que ha influido más directamente en el concepto de verdad como adecuación estaría en el tratado *De interpretatione* 1,16 a 3-8. Según este texto, las palabras como sonidos hablados (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) son signos de las afecciones del alma, de las percepciones, de los pensamientos, según Heidegger; y lo escrito es signo de lo hablado. Ni los signos escritos ni los hablados son iguales para todos los hombres. “Pero las afecciones del alma (*παθήματα τῆς ψυχῆς*), de las cuales éstos (lo hablado y lo escrito) son ante todo signos, son las mismas para todos los hombres. Y además son las mismas para todas las cosas, de las cuales son semejantes (*ὁμοιώματα παράγματα*) aquellas (afecciones del alma)”. Heidegger comenta que si se traduce *παθήματα* por representación y se entiende ésta como un estado psíquico en el que se dan imágenes de las cosas que no están en el alma, se llega a la teoría de la adecuación. Pero añade que el texto no dice *πάθη*, que indicaría un estado del alma, sino *παθήματα*, que significa lo que se encuentra y como encontrado, que sería afección en un sentido amplio. Y *ὁμοιώματα* significa lo asemejado, lo que, como encontrado, es como el ente mismo. No se trata de ninguna semejanza de un estado psíquico con una cosa física.<sup>47</sup>

En este contexto habría que ver la verdad y la falsedad. “Si se entiende el fenómeno de la verdad de modo más radical (como descubrimiento), a partir del Dasein mismo y de lo que se ha conocido como la estructura hermenéutica fundamental, se puede comprender mejor que la falsedad depende necesariamente del ente mismo, acerca del cual son posibles los enunciados”.<sup>48</sup> Verdad y falsedad se darían en el descubrir los entes por el Dasein en el mundo, con su estructura hermenéutica fundamental. Y habría que distinguir varios sentidos de verdad. “La verdad, enunciada como

<sup>45</sup> M. Heidegger, *ibid.*, pp. 163-164

<sup>46</sup> *Met.* VI,4,1027 b 20; IX,10,1051 b 2; M. Heidegger, *ibid.*, pp. 164-166

<sup>47</sup> M. Heidegger, *ibid.*, pp. 166-167

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 169



descubrimiento del ente, puede distinguirse respectivamente: Como carácter de descubierto (*Entdecktheit*), es un carácter del ente mismo (especialmente del mundo); pero como descubrir (*Entdecken*) es al mismo tiempo un carácter del comportarse del Dasein. Y este comportamiento mismo y el Dasein como tal son descubiertos para el mismo Dasein. El fenómeno del descubrimiento tiene varias caras esenciales. La comprensión debe tender a ver la totalidad originaria, a partir de la cual y para la cual estas caras, que sólo externamente han de ser llamadas así, son lo que son”.<sup>49</sup>

Para buscar esa totalidad originaria, Heidegger se pregunta cómo son comprensibles verdad y falsedad en la síntesis, según Aristóteles y según los griegos. Para responder a esta pregunta habría varias vías, según Heidegger. Él escoge la vía de la verdad del ser, tal como se presenta en el capítulo 10 del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles. Comienza Heidegger afirmando las dificultades de interpretación de este capítulo. Schwegler y Christ consideraron su tema sobre la verdad como ajeno al contexto del libro. Bonitz se opuso a ellos y siguió la opinión de Tomás de Aquino y Suárez. Jaeger consideró que el libro forma una unidad con los libros VII y VIII; pero acerca del capítulo 10 estuvo de acuerdo con Schwegler y Christ. Ross también sería de este parecer. Heidegger dice que ninguno de estos autores da argumentos satisfactorios para defender sus posturas. Y él cree que en la solución de este problema no se ha llegado más allá de Tomás de Aquino y Bonitz; y que ello sería debido a una falta de comprensión de la problemática del ser y de su elemental relación con el problema de la verdad. Él mismo presenta aquí su interpretación y traducción del capítulo.<sup>50</sup>

El discutido capítulo comienza hablando de los diferentes sentidos de ente y no-ente: 1) Según las figuras de las categorías o según sus contrarios. 2) En otro sentido, según la potencia y el acto de estas categorías, o según sus contrarios. 3) Y en otro, que es el más propio y el principal (*κυριώτατα ὄν*), verdadero o falso; y esto es en las cosas el estar juntas (*τὸ συγκεῖσθαι*) o separadas (*διηρησθαι*). A primera vista parece extraño que este sentido del ente sea designado con los adjetivos “más propio o principal”. Heidegger comenta que de lo que se trata es de ente y no-ente en su ser; y que el sentido más propio del ser del ente está en el ser-verdadero o ser-falso. Y Aristóteles explica: Esto es, en el estar junto o estar separado; de tal manera que el que toma lo que está junto como estar junto (*σύνθεσις*) y lo que está separado como estar separado (*διάρρησις*) dice verdad o descubre, según Heidegger; y el que hace lo contrario, dice falsedad o encubre.

Heidegger a continuación hace notar que Aristóteles distingue varios tipos de cosas: Unas que siempre están juntas; otras, que siempre están

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 170

<sup>50</sup> Ibid., pp. 170-171

separadas; y otras, que admiten ambas posibilidades. En estas últimas, cabe unas veces ajustarse a la verdad y otras veces no ajustarse. Y hay también cosas que no son compuestas, sino simples (*ασύνθετα*), en las que no es posible la síntesis (*σύνθεσις*) ni la separación (*διαίρεσις*). Cosas de este tipo serían, por ejemplo: Tiempo, movimiento, esencia, todo, uno, etc. ¿Qué significa aquí ser o no-ser, verdadero o falso? Aquí lo verdadero es simplemente “tocarlo y decirlo” (*θιγεῖν καὶ φάναι*). El verbo *θιγεῖν* significa “tocar, palpar”. Heidegger hace notar que no se trata aquí de un simple tocar, ya que se habla también de “decir”, que tiene sentido de hacer ver, mostrar (*δηλοῦν*). Este decir tampoco es una proposición o un juicio. Además, en el mismo paso se dice que no alcanzarlas es ignorarlas y se usa el verbo *ἀγ-νοεῖν*. Y más adelante, Aristóteles, hablando de esto, dice: “Y la verdad equivale a pensar (*νοεῖν*) estas cosas. Todo esto indicaría que el “tocar” no es una simple sensación. Heidegger dice aún que Aristóteles a veces entiende el pensar como percepción sensorial (*αἰσθησις*). En estas cosas simples no es posible engañarse; si no se tocan o alcanzan, se ignoran. En otras palabras: Se da aquí una verdad que no se contrapone a una falsedad. O como dice Heidegger, se da un carácter de desoculto o una ocultación (*Entdecktheit*) que no tiene como contraria una ocultación (*Verdeckung*) sino una falta de acceso, un no-alcanzar la cosa.<sup>51</sup>

Así pues, el ser de estos entes no compuestos, en el contexto de una verdad como desocultación, sólo se puede alcanzar en relación con el modo de mostrarse por sí mismo el ente en el descubrir o desocultar. No depende de otros, en relación con los cuales podría determinarse, sino del puro descubrir o desocultar. Y Aristóteles, hablando de este ser, en relación con los conceptos de *θιγεῖν* y *νοεῖν*, dice: “Y la verdad equivale a pensar estas cosas; y aquí no hay falsedad ni engaño”.<sup>52</sup> Heidegger comenta: “La respuesta a la pregunta por la verdad (desocultación) sustituye a la respuesta a la pregunta por el ser... Dicho sin rodeos: El ser es determinado mediante el pensar; ambos son vistos como idénticos”.<sup>53</sup> Con esto Heidegger llegaría al sentido más originario de la verdad del ser.

A partir de aquí, Heidegger se pregunta por la posibilidad de que un enunciado sea falso. Para que algo pueda ser falso es necesario ante todo que se dé un acceso al ente, ya que si no lo hay, no se daría falsedad, sino ignorancia. En segundo lugar, para que se pueda dar falsedad es necesario que el ente de que se trate tenga una constitución tal que sea posible ponerlo

<sup>51</sup> Cf. *Met.* IX,10,1051 b 17 – 1052 a 11; cf. M. Heidegger, *ibid.*, pp. 179-181

<sup>52</sup> *Met.* IX,10,1052 a 1

<sup>53</sup> M. Heidegger, *ibid.*, p. 182

junto a otros o en relación con ellos, ya que, como se ha visto, no puede haber falsedad en el descubrir lo simple.<sup>54</sup>

En un último párrafo de esta parte del curso, Heidegger se pregunta por el presupuesto aristotélico de la consideración de la verdad como carácter o modo del ser. Heidegger dice también en este lugar que Aristóteles no se preguntó por qué la desocultación o verdad es una determinación, la más propia, del ser. Simplemente lo habría presupuesto y habría actuado conforme a ello. Es preciso –añade Heidegger– retroceder hasta los presupuestos y llegar hasta la comprensión implícita del ser en Aristóteles y en los griegos. Hay que hacer ver que si autores como Aristóteles y Platón presuponen *que verdad equivale a ser* o es el modo más propio del ser, han tenido algo presente.

La pregunta es ésta: “¿Qué significa *ser*, para que *verdad* pueda ser entendida como *carácter del ser*?<sup>55</sup> Heidegger responde que aquí *ser* significa presencia (*Anwesenheit, Präsenz*). Y el comportamiento respectivo para con el ente como ente tiene también el carácter de presente; no en el sentido de estar presente allí, como un hecho psíquico, sino que ha de tener carácter de presente como comportamiento, esto es, en el sentido de presentar, de hacer presente algo (*Gegenwärtigen*). Este hacer presente “*en el cual yo vivo constantemente*” hace posible encontrar algo y que lo presente (*Anwesendes*) pueda ser descubierto. “Hacer presente no significa otra cosa que hacer encontrar lo presente en una presencia (*Gegenwart*)”.<sup>56</sup>

Esto se ve mejor en las cosas simples: “Puro carácter de descubierto (*Entdecktheit*) del ente, tal como es entendido por Aristóteles, con respecto a lo simple, este puro carácter de descubierto, no significa otra cosa que pura presencia de lo presente (*reine Gegenwart des Anwesenden*), que no es errónea ni puede serlo”.<sup>57</sup> Carácter de descubierto es aquí pura presencia; y como tal es el modo principal de estar presente; y este estar presente es la determinación fundamental del ser. “En tanto que el ser es entendido como estar presente (*Anwesenheit*) y que el carácter de descubierto (*Entdecktheit*) es entendido como presencia (*Gegenwart*).., puede el ser como presencia ser determinado por la verdad como presencia (*Gegenwart*)”.<sup>58</sup>

Heidegger añade que este concepto del ser se da también en Platón: “Ya Platón caracteriza el ser como presencia. Y el término *οὐσία*... no significa otra cosa que presencia, en un sentido que se ha de entender de modo preciso. Pero es necesario hacer notar aún que cuando los griegos Platón y Aristóteles determinan el ser como *οὐσία* estaban lejos de entender

---

<sup>54</sup> Ibid., pp. 183-190

<sup>55</sup> Ibid., p. 191

<sup>56</sup> Ibid., p. 192

<sup>57</sup> Ibid., p. 193

<sup>58</sup> Ibid., p. 193

lo que propiamente implica esto cuando determinan el ser como estar presente y como presencia. Presencia (*Gegenwart*) es *un carácter del tiempo*. Comprender el ser como estar presente desde la presencia significa comprenderlo desde el tiempo”.<sup>59</sup>

Los griegos no vislumbraron nada de esta profundísima problemática. El único que sí vislumbró algo acerca de la relación de la comprensión del ser y de los caracteres del ser con el tiempo, fue Kant. Pero su concepto de tiempo lo llevó a un camino equivocado para comprender el problema.<sup>60</sup>

Partiendo de la relación vista entre verdad, carácter de descubierto como presencia y ser como presencia, Heidegger se propone a continuación hacer ver cómo la falsedad sólo puede darse a partir de la temporalidad. El resto de las clases es una investigación crítica sobre el tiempo en la historia de la filosofía: Bergson, Hegel y sobre todo Kant; y una reflexión sobre el tiempo como existencial fundamental del Dasein y sobre la estructura del cuidado. En otras palabras: Sobre los temas que habían sido objeto de reflexión en los años anteriores, sobre todo en los cursos: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* (1923); y más aún en *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* (1925). Heidegger va a parar al ser-temporal del Dasein como ser en el mundo, en el cual se dan la comprensión del ser y la verdad. Aquí estaría el fundamento de la verdad como carácter de descubierto del ente y como descubrimiento o desocultación por parte del Dasein.

#### 4. El camino hacia la verdad como desocultación

Una mirada retrospectiva al camino de Heidegger hacia el concepto de verdad como desocultación hace ver que este proceso se da en diálogo con Aristóteles principalmente y a través de él con Platón. Pero ¿llega realmente Heidegger a su concepto de verdad mediante el diálogo con Aristóteles? ¿Hay que traducir así el término griego *ἀλήθεια* en los escritos aristotélicos y platónicos? ¿Llegó Heidegger a su concepto de verdad por el significado etimológico del término griego, compuesto de  $\alpha$  privativa y *λήθη* o *λήθος*, derivados de *λανθάνω* (ocultar u ocultarse)?

Con respecto a la última cuestión, hay que decir que, aunque Heidegger recurra expresamente a la etimología y diga que los griegos entendían así la verdad,<sup>61</sup> parece obvio que no fue éste el motivo para llegar al concepto de verdad como desocultación. Heidegger lo dice expresamente

---

<sup>59</sup> Ibis., p. 193

<sup>60</sup> ibid., p. 194

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 223

en varias ocasiones. Así en *Ser y tiempo*: “La definición de la verdad como carácter de descubierto y ser descubridor tampoco es ninguna mera aclaración de una palabra, sino que surge del análisis de los comportamientos del Dasein que procuramos llamar en primera instancia verdaderos”.<sup>62</sup> En 1935/36 en *El origen de la obra de arte*, escribía algo parecido: “Si nosotros aquí y en general entendemos la verdad como desocultación, no nos refugiamos sólo en la traducción literal de una palabra griega”.<sup>63</sup> Y años más tarde, en 1964, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, repite una vez más: “Si yo de manera obstinada traduzco el nombre *ἀλήθεια* por desocultación, esto no sucede por afición a la filología, sino a causa de la cosa que ha de ser pensada cuando pensamos como corresponde a la cosa que es llamada ser y pensar”.<sup>64</sup>

Parece claro que el concepto de verdad como desocultación no se debe a la traducción de la palabra griega. En *Ser y tiempo* decía que se debía a los comportamientos del Dasein que llamamos verdaderos. Desde 1919, el Dasein es considerado por Heidegger en el mundo de la vida. Su comprender en este mundo se daba en un flujo de vivencias entendidas ya como un acaecer constante, vivencias que Heidegger quería dejar en el movimiento de la vida, sin objetivarlas mediante la reflexión; vivencias que ya entonces decía Heidegger que eran comprendidas en una intuición hermenéutica.<sup>65</sup> El comportamiento de la comprensión en Heidegger era ya entonces un proceso temporal en el que se encontraba el hombre, sujeto del comprender. Este mismo sujeto, ya llamado Dasein, era visto en un contexto explícitamente hermenéutico, en 1923, como Dasein que es poder-ser (*Möglichkeitsein*), ser en camino (*unterwegs*), en el “hoy”. Es obvio que para un Dasein así, temporal y en un proceso hermenéutico en el que ha de estar continuamente interpretando, la verdad no puede ser sino progresiva desocultación y comprensión de sentido que el Dasein tiene que ir arrancando a la realidad.

En el curso sobre el *Sofista* (1924/25) afirma Heidegger de modo explícito que es el alma la que dice verdad (*ἀληθεύει ἡ ψυχή*) y traduce el verbo *ἀληθεύειν* por desocultar.

Fue precisamente por estos años y en este contexto de ideas cuando Heidegger se dedicó más al estudio de Aristóteles. El curso de 1921/22 titulado: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* no habla de Aristóteles, sino de las ideas mencionadas, en el contexto del mundo de la vida. En este mismo contexto desarrolla Heidegger sus ideas en el *Informe Natorp*, donde sí habla de Aristóteles. En el curso: *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (1924) se trata de varios conceptos, pero no del de

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 291

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 38

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, p. 85

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 117

verdad. Y en el de 1925/26: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Heidegger entiende ya la verdad como desocultación y así la ve reflejada en Aristóteles, aunque no de manera expresa. No fue el diálogo con Aristóteles el que llevó a Heidegger a entender la verdad como desocultación, sino el contexto de ideas que hemos indicado, sobre el mundo de la vida, sobre el Dasein fáctico y sobre la comprensión hermenéutica. Así lo entiende también Gadamer cuando dice que el hilo conductor de Heidegger en su estudio de Aristóteles fue la problemática de la autoexplicación de la vida, la facticidad del Dasein. Y Heidegger se centró entonces en la vida fáctica, tal como se presenta en la *Retórica* y en la *Ética* de Aristóteles.<sup>66</sup>

En la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, dice Heidegger algo más: La verdad como desocultación correspondería a lo que llamamos ser y pensar. En otras palabras: El concepto de desocultación no se debe sólo al pensar, sino también al ser. Desde *Ser y tiempo*, el ser mismo es considerado desde el horizonte del tiempo y como temporal. Esta idea se acentúa en los años treinta, al ser considerado el ser como evento (*Ereignis*) o al hablar de evento del ser. El mismo ser acaece; y la verdad no puede ser otra cosa que verdad en un acaecer. En el evento acaecen ante todo mundo y tierra, o cielo y tierra. Mundo o cielo son lo abierto, la apertura de la verdad, que se da siempre junto al elemento tierra, que significa lo que se cierra y se resiste a la apertura. Aquí la verdad es desocultación-ocultación. Ambas se dan juntas; la apertura está rodeada de ocultación. Y el hombre, por su parte, tiene que esperar que acaezca la desocultación e ir reuniendo y ensamblando lo descubierto, para ir construyendo así el camino del pensar.

El hecho de que Heidegger en los estudios sobre Aristóteles que hemos mencionados estuviese condicionado por un contexto de ideas ¿significa que haga una interpretación de Aristóteles ajena al pensamiento de éste? No parece que se puedan sacar estas conclusiones. El pensamiento de un gran pensador como Aristóteles es muy complejo, como han puesto de relieve los continuos estudios que se han hecho y se siguen haciendo sobre él. En los escritos que tratan del vivir y de los actos humanos, como son la *Política* y la *Ética*, la verdad no es matemática ni se puede tener de manera definitiva. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles habla de las limitaciones y de la relatividad de la verdad en este ámbito. Y al final de la *Ética* la verdad de los actos queda encomendada a la prudencia y al momento oportuno. Pero también en la *Metafísica* se llega a aporías. En el mismo principio de no-contradicción Aristóteles se queda en una demostración dialéctica, que para él no es filosofía cognoscitiva (*γνωριστική*), sino un intento (*πειραστική*) con sus limitaciones.

---

<sup>66</sup> H. G. Gadamer, Heideggers "theologische" Jugendschrift, pp 230-232

Habría que preguntarse también, con respecto a Platón, si es aceptable interpretarlo desde Aristóteles, como hace Heidegger. Parece que Aristóteles debería conocer bien a su maestro en general y en este punto concreto de las limitaciones de la dialéctica. Por lo demás, el mismo Platón, en el *Sofista*, al hablar sobre el ser dice que llega a aporías. Éstas se dan también en las ideas. Natorp pensó que Platón dejaba las aporías para que las resolviese el lector. Otros creen que se trata de verdaderas aporías o antinomias insolubles.<sup>67</sup>

Finalmente, con respecto al concepto de verdad como desocultación, en sentido heideggeriano, creemos que sería difícil negarlo. Y esto por los dos motivos presentes en Heidegger, aunque se entiendan de otro modo. El primero es el carácter temporal del ser o de una realidad que evoluciona; y el segundo, por el carácter temporal e histórico del hombre, sujeto del conocer y lugar de la verdad. Que en esto se dé la verdad originaria, como quiere Heidegger, parece del todo admisible. Esto no implica la negación de una verdad como adecuación. Pero ésta se daría sobre la anterior y sería secundaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Berciano, M., Sinn, Wahrheit, Ort (τόπος). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger. En *Anuario filosófico* 24 (1991) 9-48
- Berciano, M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid 2000
- Gadamer, H. G., Heideggers “theologische” Jugendschrift. En *Diltheys Jahrbuch*, 6 (1989) 228-234
- Heidegger, M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. En *Zur Sache des Denkens*, pp. 67-90 (GA 14)
- Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*. En *Holzwege*, pp. 1-74 (GA 5)
- Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt 1977 (GA 5)
- Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976 (GA 21)
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles*. Frankfurt 1985 (GA, 61)

---

<sup>67</sup> Cf. G. Martin, *Allgemeine Metaphysik*, pp. 215-223; id., *Platons Ideenlehre*.

- . Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt 2005 (GA 62)
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation.* En M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, pp. 341-375 (GA 62)
- Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit.* En *Wegmarken*, pp. 203-238 (GA, 9)
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, Frankfurt 1992 (GA 19)
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt 1976 (GA 2)
- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt 1976 (GA, 9)
- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987 (GA 56/57)
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt 2007
- Martin, G., *Allgemeine Metaphysik*, Berlin 1965
- Martin, G., *Platons Ideenlehre*, Berlin 1973