

ARISTÓTELES O EL DESTAPARSE DE LA VERDAD PARA HEIDEGGER

JAIME ASPIUNZA ELGUEZABAL
Universidad del País Vasco

RESUMEN

En el centro de *Ser y tiempo* se dice que el *Dasein* «está en la verdad»; sólo se puede entender debidamente dicha formulación si se atiende al descubrimiento que Heidegger hace en Aristóteles de lo que sea la verdad. Se sigue aquí dicho camino.

Palabras clave: Dasein, verdad, Aristóteles, Heidegger.

ABSTRACT

We can read in the middle of *Being and Time* that *Dasein* «is in the truth»; that can only be duly understood paying attention to the discovering of truth by Heidegger in Aristotle. This path it is the one followed here.

Key Words: Dasein, truth, Aristotle, Heidegger.

1. *In medias res*

En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* formula Heidegger la chocante tesis de que el «*Dasein ist "in der Wahrheit"*»; a primera vista, que el existir está en la verdad. La primera lectura, ingenua, muy acorde con nuestros tiempos, sería pensar que cada uno de nosotros vive en la verdad y, al menos para sí mismo, nunca se confunde: para mí es verdad todo lo que pienso, siento, quiero, etc. Deliciosa perversión de Descartes. –Pero no:

Heidegger no está defendiendo —él mismo se encarga de aclararlo— una interpretación subjetivista de la verdad. Todo lo contrario: lo que pretende señalar es que la verdad es el presupuesto fundamental del ser de lo humano, la presuposición por antonomasia, sin la cual nada *es*. *Dasein* y verdad van juntos: sólo «hay» verdad en tanto que hay *Dasein*. Y es que hay que entender que «verdad» aquí no significa la simple adecuación de la proposición a la realidad, la correspondencia entre ambas, como habitualmente se entiende, sino que mienta el carácter descubridor propio del ser de lo humano.

De hecho, este párrafo 44 tiene tres partes: en la primera muestra Heidegger cómo esa concepción corriente de la verdad, a poco que se indague en qué sea esa correspondencia o adecuación nos hace ver que no es sino una noción derivada del fenómeno primero del descubrimiento, por parte del *Dasein*, de dicha realidad. —Una proposición se refiere a lo ente, y hace que veamos lo ente de una determinada manera. Cuando eso coincide con el modo como lo ente se muestra, entonces hablamos de «verdad». Dicho de otro modo: cuando lo ente que se descubre en una proposición se muestra él mismo también de esa manera, entonces decimos que la proposición es verdad.¹

Así, la correspondencia supuesta entre el significado de la proposición y la realidad se disuelve en el descubrir que el lenguaje opera. El lenguaje verdadero nos lleva directamente a la realidad: nos la muestra, nos la da a ver. Por eso, el que la proposición sea verdadera significa que nos *ha descubierto* la realidad. Ser-verdad es —en la proposición— *descubrir*.

En la segunda parte de este párrafo 44 observa Heidegger cómo ese poder descubridor de la proposición, del lenguaje lo es, en el fondo, del *Dasein*. Es este, y no sólo la proposición, el que descubre, y no por casualidad, sino porque es un rasgo esencial de su ser el descubrir, el andar descubriendo. Su estar-siendo-en-el-mundo es estar en él, abierto a él, descubriéndolo. Y cuando digo *mundo* son las cosas, los demás y uno mismo, así como sus relaciones todas. Dicho estar-abierto descubriendo se da, por supuesto, siempre en unas circunstancias determinadas que limitan la apertura y el descubrimiento, y que introducen un ingrediente, también, de no-verdad. Por eso es un rasgo también constituyente del ser de lo humano su tendencia al encubrimiento y al enmascaramiento, en definitiva, su tendencia a abandonarse a la apariencia renunciando a la búsqueda de la verdad, por conformarse con lo que se dice y lo que se da por supuesto. Pensemos en que el lenguaje puede también sustituir a la realidad, hacerse pasar por realidad, falseándola; pensemos también en el ocultamiento que el mero desconocimiento implica.

1. Heidegger lo dice de manera aún más sintética: «Que el enunciado *sea verdadero* significa que descubre lo que es como es», *Sein und Zeit*, 218.

«Estar en la verdad» supone, por tanto, estar al mismo tiempo en la no-verdad. Se trata de rasgos ontológicos, esto es, relativos al ser del existir humano, no de enunciados de hechos contradictorios. Se trata de que el estar-abiertos puede proporcionarnos verdad y no-verdad. Ahora bien, «sólo en tanto que está abierto, puede el *Dasein* estar cerrado»,² y sólo porque está abierto al mundo puede el mundo mostrarse encubierto o falseado.

Hemos pasado, pues, de la verdad considerada característica de la proposición en términos formales de una correspondencia o adecuación relativamente vacías a la constatación 1) de que la productividad de la proposición es descubrirnos estados de cosas que se dan en el mundo, 2) de que el fenómeno que sustenta esa adecuación es la *verificación*, la confirmación de que lo mentado y lo que se muestra en lo que es se corresponden, y 3) de que dicha verificación es una operación continua del existir.

En la tercera parte se explica lo que significa que el *Dasein* y la verdad, entendida en cuanto «ser-descubridor» del *Dasein*, sean cooriginarios. Y hasta tal punto cooriginarios que el ser y la verdad resultan congruentes. De hecho, el párrafo comienza así: «La filosofía ha asociado desde antaño la verdad con el ser».³ Advierto aquí que ser de lo humano, o existir, *Dasein*, y ser en general no se contraponen: que lo ente se muestre como se muestra y que el *Dasein* lo perciba como se muestre, descubriéndolo o encubriéndolo así, son una y la misma cosa. Por eso «verdad» tiene ese doble sentido: son verdaderas las cosas en tanto que el *Dasein* es descubridor. Y esto es una indicación ontológica; qué cosas sean verdaderas, y cuáles solo lo parezcan, por muy importante que sea el asunto en la vida, es una cuestión, como diría Hume, de hecho, es decir, indecible de antemano.⁴

2. De fondo, Aristóteles

A lo largo del párrafo, tanto en la primera como en la segunda parte, hay múltiples referencias a los griegos, en particular a Aristóteles. Se desmonta la tradicional atribución a éste de la concepción de la verdad en cuanto adecuación de la cosa y el intelecto, haciendo ver cómo para Aristóteles la

2. *Sein und Zeit*, 222.

3. *Sein und Zeit*, 212.

4. Desde que Tugendhat la planteara, es esta, no obstante, una de las clásicas pegas que se le ponen a la concepción ontológica de la verdad de Heidegger, como si pretendiera sustituir a la verdad más estrecha de la proposición... Se insiste en que la verdad como descubrimiento nos deja desarmados para decidir qué sea y qué no verdad. —Se están confundiendo dos registros absolutamente diferentes. En realidad es el hecho de retrotraer la cuestión de la verdad al descubrimiento lo que posibilitará distinguir diferentes campos de la verdad y precisar qué es lo que en cada uno de ellos pueda ser o no verdadero. Algo de esto es lo que me gustaría hacer ver de la mano de Aristóteles.

verdad podían ser también las cosas⁵ y los fenómenos⁶. Se cita a Parménides y Heráclito para respaldar el vínculo entre ser y verdad —y, con eso y todo, no se llega a ver, no se trasluce la larguísima dedicación a Aristóteles que hay tras todo este planteamiento.

La lectura que Heidegger hace de Aristóteles, ya lo sabemos, es verdaderamente revolucionaria, porque rompe con siglos y siglos de escolástica aristotélica. Al respecto dice Gadamer que en Heidegger nos encontramos con *algo nuevo*, con la frescura de una cercanía y un interrogatorio crítico, que, luego de orientar sus primeros pasos, no le abandonó nunca. Y lo explica: sólo quien le escuchó en Marburgo aquellos años puede saber hasta qué punto Aristóteles estaba presente en Heidegger entonces: hasta tal punto se hacía presente, se le acosaba que se perdía la distancia y se olvidaba que Heidegger no se identificaba con Aristóteles, sino que pretendía deshacerse de la envoltura escolástica para llevar a cabo un esbozo distinto de metafísica.⁷

La lectura heideggeriana es una lectura que no pretende establecer el «verdadero» sentido de lo que Aristóteles dijera, sino que entra dentro de esa apropiación de la historia del pensamiento que Hegel había realizado a su manera y que Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* explícitamente proponía, señalando que la importancia del estudio de la historia estaba en su contribución no tanto a la verdad de lo histórico como a la vida y a la acción actuales. Heidegger, mucho más nietzscheano de lo que a primera vista pudiera parecer, pretende recuperar para el pensamiento actual la verdadera fuerza de la palabra griega y aristotélica, en quien ve cierto culmen de la experiencia griega. Pero no establecer el «verdadero» Aristóteles porque eso, dicho de manera sucinta, es imposible. Lo que sí hará es prescindir en la medida de lo posible de lo que se ha dicho de Aristóteles y leerlo directamente.

Entre 1921 y 1926 son muchos los seminarios y lecciones que dedica a leer detenidamente a Aristóteles. Conocidos especialmente son el llamado «Informe “Natorp”» de octubre de 1922 y las cuatro lecciones de entre 1923 y 1926, publicadas en los vols. 17, 18, 19 y 21 de las obras completas. Lo que nos encontramos, por lo tanto, en *Ser y tiempo* o en el vol. 20, el de los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, no son meras referencias cultas a una autoridad histórica del mundo de la filosofía, sino extractos parciales de una actividad, si no exhaustiva, sí muy amplia. En los textos mencionados aparecen la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética nicomáquea*, la *Retórica*,

5. *Metafísica A*, 984 a 18 s. (Sigo en general la edición de V. García Yebra, Gredos, 1982.)

6. *Metafísica A*, 986 b 31.

7. Gadamer, H.-G., *Heideggers Wege*, J.C.B. Mohr, 1983, p. 118: «eine neue Nähe und eine neue kritische Befragung des griechischen Anfangs».

De anima, *De interpretatione*, las *Categorías*, los *Tópicos* y los *Analíticos* —y cito sólo de memoria.

Como él mismo apuntaba en una famosa carta al jesuita Richardson, ya la lectura del *Aristóteles* de Brentano, encabezado con el *tò òn légetai pollachôs*, «lo que es se dice en muchos sentidos» comenzó a marcar su camino: en esa frase —escribe Heidegger a Richardson— se esconde la cuestión que determinaría su pensar: ¿qué sentido de ser da unidad a las diversas significaciones del ser?

Yo diría que una primera respuesta es: la verdad. La verdad, entendida, eso sí, en cuanto *desocultamiento* va a ser el nombre primero del tiempo, tiempo o temporalidad que en *Ser y tiempo* será la verdadera verdad del ser, el sentido de «ser»: aquello a partir de lo cual se entiende ser. El hecho de que la primera parte acabe justamente con la verdad, y que la segunda no sea sino el despliegue de lo que ya está implícita en la primera me parece revelador. El tiempo entendido en cuanto operación de desencubrimiento. Años después, el *ser*, reformulado en cuanto lo que se oculta de la desocultación, vuelve a incidir en el fenómeno de la verdad. Pero, además, entre medio, en esa época en que Heidegger está revisando *Ser y tiempo*, entre los años 1930 y 1934, la cuestión de la verdad vuelve a aparecer y a ser el centro de la reflexión heideggeriana, en algún modo el pivote de la llamada *Kehre* o torna del pensar.

Pues bien, habrá sido Aristóteles quien le lleve a ver: 1) el carácter activo de la «verdad» en cuanto actividad originaria de desencubrimiento, 2) el vínculo entre ser y verdad. Textos clave para cada una de esas cuestiones serán el libro VI de la *Ética nicomáquea*, donde Aristóteles expone las diversas maneras de «estar en la verdad» o de «producir la verdad» —*aletheúein*— que caracterizan al ser humano, y el discutido capítulo 10º de *Metafísica Theta*, donde se habla del ser en cuanto verdadero y falso y se dice que este es el más propio de los sentidos de ser.⁸

3. Aristóteles: la verdad

A lo largo del párrafo 44, —lo recuerdo—, hay unas cuantas referencias a Aristóteles. De hecho, la concepción tradicional de la verdad, la que entiende que el «lugar» de la verdad es la proposición o el juicio, y que su esencia consiste en la adecuación o concordancia del juicio con su objeto, se ha atribuido tradicionalmente a Aristóteles. Y hay textos de Aristóteles que le ofrecerían cierto fundamento.⁹

8. *Metafísica Theta*, 10; 1051 b 1: *tò dè kuriótata òn alethés è pseûdos*.

9. Por ej., el comienzo de *De interpretatione* 1, 16 a 6: *pathémata tês psuchês tôn pragmatôn homoiómata*, que puede leerse: «las afecciones del alma son equivalentes a las cosas».

Para Heidegger, sin embargo, Aristóteles no es ni mucho menos el padre de dicha concepción; todo lo contrario. Entre otras cosas, porque también las cosas¹⁰ y los fenómenos¹¹ eran para él la verdad. Pero sobre todo, y esto es lo que no se nota en las citas escuetas de *Ser y tiempo*, porque, habiéndolo estudiado a fondo durante años, ha encontrado en Aristóteles un fenomenólogo *avant la lettre*. Heidegger, pues, lee a Aristóteles desde su preocupación e interés actual y presente. –Sé que algo así–Aristóteles fenomenólogo– es algo que escandaliza: no sé por qué, pero parece mejor un Aristóteles escolástico que fenomenólogo... Heidegger lee a Aristóteles –como, por otra parte, es inevitable– desde su preocupación e interés actual y presente. Mas lo lee efectivamente y muy de cerca. –Y a los ojos de Heidegger –dice Volpi– lo determinante para Aristóteles fue la profundidad ontológica del fenómeno de la verdad.¹²

Aristóteles aparece como objeto de estudio en el llamado «Informe “Natorp”», conocido también como «Aristoteles-Einleitung» o «Introducción a Aristóteles», texto redactado en octubre de 1922 como memoria o proyecto de investigación con que optar a una plaza vacante que había en la Univesidad de Marburgo. Las lecciones del semestre de invierno anterior, el de 1921-1922, a pesar de titularse *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*¹³ dicen bien poco o casi nada de él.

Se puede considerar dicha «Introducción a Aristóteles» como punto de arranque de lo que acabaría siendo *Ser y tiempo*; en él tenemos ya las dos líneas rectoras del tratado de 1927: a) la idea de una «ontología fundamental», y b) la *Destruktion* o desconstrucción de la historia de la ontología. Se encuentra ya aquí ese esquema de comprensión de la existencia humana como tendencia al abandono y a identificarse con la normalidad del uno, a la que se opone la posibilidad de una existencia verdadera o propia que pasa por asumir la temporalidad de fondo, vislumbrada en el fenómeno de la muerte.

Lo que se propone Heidegger en dicha introducción es investigar la vida, la existencia humana por lo que hace a su ser, a sus estructuras básicas, entendiendo la vida fáctica en cuanto movilidad fundamental que consiste en ocuparse de ser. Es el programa que encontraremos desarrollado en las lecciones

10. *Metafísica A*, 984 a 18: *tò prâgma*.

11. *Metafísica A*, 986 b 31: *tois phainoménois*.

12. F. Volpi: «“Sein und Zeit”: Homologien zur “Nikomachischen Ethik”», *Philosophisches Journal*, 94, 1989, pp. 225-240. Aquí, p. 228.

13. M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomeno-logische Forschung*, t. 61 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, 1985. En las lecciones del semestre de verano de 1922 sí se ocupará Heidegger de Aristóteles, en particular de algunos textos de la *Metafísica* y de la *Física*. Se hallan publicadas en el t. 62 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, 2005.

del verano de 1923: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Hasta el propio título figura ya en el texto de octubre de 1922.

Este planteamiento lo encuentra Heidegger refrendado en Aristóteles. Así, la *Física*, al ocuparse del ser móvil, le permitirá indagar en el sentido de ser. Pero antes de entrar en la *Física* considera Heidegger necesario ver qué significa para Aristóteles «investigar», esto es, pensar, filosofar. Será esta pregunta –qué significa filosofar, qué supone la *sophía*– la que le lleve al libro VI de la *Ética nicomáquea* y a los dos primeros capítulos del libro Épsilon de la *Metafísica*. Y en el libro VI de la *Ética*, que se ocupa de las llamadas virtudes dianoéticas o intelectuales, la cuestión fundamental es la verdad o, para ser más precisos, el *aletheúein*.

Si bien es cierto que ya desde 1919 la cuestión que guía su pensamiento es, con distintos lenguajes, la misma –cómo se constituye el individuo, el particular a partir de lo social–, en las lecciones anteriores el asunto de la verdad había estado por completo ausente. A partir de 1922, sin embargo, la cuestión de la verdad será determinante: la verdad entendida en cuanto desencubrimiento, en cuanto *hacer presente*, será lo que le lleve a ver con claridad que el ser se entiende desde la presencia y el presente temporales, esto es, partiendo del tiempo.

¿Qué es lo que encuentra Heidegger en ese libro VI de la *Ética nicomáquea*? –Dicho rápido y pronto, las diversas maneras de «estar en la verdad» o de «producir la verdad» –*aletheúein*– que caracterizan al ser humano. –Pero vayamos paso a paso.

4. La *Ética nicomáquea*

La cuestión que Aristóteles se plantea en la *Ética* es qué es lo que en última instancia le concierne al hombre en todo lo que hace.

Aristóteles parte de que toda acción humana responde a un fin, se hace por algo. Eso «por lo que se hace» es lo que se llama bien, *agathón*. Según el bien sea algo que la acción produce o esté en la propia acción tendremos los ámbitos de la *poíesis* y de la *práxis*. Fines hay muchos, no obstante. Ahora bien, si nuestro deseo no ha de ser vacío y vano, ha de haber algún fin que sea el último, que sea lo bueno y lo más excelente. De ahí surge la pregunta: qué es lo que en última instancia le concierne al hombre en todo lo que hace. –La respuesta, bien que meramente formal, es: la *felicidad*: vivir bien y obrar bien.¹⁴ Qué sea en particular la felicidad es lo que guiará la investigación de Aristóteles.

14. *Ética nicomáquea*, I, 4, 1095 a 19: *tò eû zên kai tò eû prátein*.

¿Cuál es la verdadera obra del ser humano, la que le es propia? Tal será el fin último de la actividad que el ser humano es. —Una primera respuesta es bien sencilla: lo propio del ser humano es *vivir*, vivir como ser humano. Mas ¿qué quiere decir eso?

«El ser humano es el ser vivo que posee la palabra» —de ahí parte Aristóteles.¹⁵ Posee la palabra en el doble sentido de que su hacer se ve atravesado por la palabra y por el entender, y de que se vale de la palabra, habla y entiende. Así pues, lo que el ser humano en cuanto tal ha de hacer es: «realizar su vida por medio de la palabra»,¹⁶ o, como dice más adelante, «por medio de la excelencia», «con virtuosismo».¹⁷ Y en el caso de que haya diversas virtudes o excelencias, según aquella que sea la mejor y más completa. (He de señalar aquí que lo que traduzco, siguiendo a Heidegger, por poseer la palabra —*logón échon*— es lo que en las traducciones habituales —me refiero a las de Araujo y Marías y a la de Pallín— se vierte por «ser racional» o «razonable», por «tener razón». —No digo más.)

Dada esa equiparación entre la palabra y la virtud, no parece excesivo entender que para Aristóteles la fuente de la virtud haya de estar en la palabra. De hecho es la palabra lo que caracteriza al ser humano; y la posesión de la palabra significa que el ser humano ve su cometido en cuanto cometido, a diferencia del animal, y por eso la palabra le determina. De hecho, eso es lo que significa el *lógos* para los griegos.

Si la felicidad consiste en la excelencia de la vitalidad habrá que buscar dicha excelencia. ¿Dónde? Aristóteles entiende que en el alma hay tres partes, potencias o facultades: una primera vegetativa, ajena a la palabra; una segunda, que posee la palabra en tanto que la habla; una tercera, que en algún modo la posee y en otro no: que no la posee, porque no la habla, que la posee, porque la escucha y la atiende, haciendo caso de ella o no. Estas dos últimas partes pueden desarrollar sus virtudes o excelencias, que serán respectivamente las dianoéticas y las éticas. Ahora bien, las virtudes éticas remiten en última instancia a la palabra recta; de ahí la especial importancia de las dianoéticas. Dianoéticas se traduce a veces por «intelectuales»: demasiado estricto *dianoeîn* es ‘entender, reflexionar’, aunque así buscarle un adjetivo sea más difícil... Y con esto entramos en el libro VI.

15. *ánthropos zôon logón échon*.

16. *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098 a 8-9: *érgon anthôpou psuchês enérgeia katà lógon*.

17. *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098 a 16-17: *psuchês enérgeia kat'aretén*.

5. El libro VI de la *Ética nicomáquea*

En el libro VI se va a ocupar Aristóteles de los diversos modos del *aletheúein*. *Aletheúein* es el verbo correspondiente a *alétheia*. *Alétheia* es lo que se suele traducir por «verdad». Heidegger hará notar, como es sabido, que el término, sin embargo, es una expresión privativa, que posee un significado negativo: ‘dejar de estar oculto, estar destapado’.¹⁸ –Los griegos entendían que el desocultamiento del mundo era algo que había lograr, que conquistar, luchando contra el ocultamiento, su ley fundamental. Pensemos en el famoso frag. 123 de Heráclito: *phúsis krúptesthai phileî*, «el ser, la naturaleza, la realidad –como queramos traducir *phúsis*– gusta de esconderse». Primero, lo que hay, es, pues, el ocultamiento; sólo luego, por medio del esfuerzo, logra el ser humano destapar la realidad, liberarla de su ocultamiento primero.

El desocultamiento, el estar-desocultado es un rasgo de lo ente que comparece ante nosotros; no hay ente si no se nos muestra –en ese sentido la *alétheia* es inherente al ser de lo ente, tal que sin ella no veríamos lo ente. Ahora bien, es el *Dasein* el que opera la apertura: el alumbrar y el conocer, que tienen por meta esa *alétheia*, es el *aletheúein*, que en una primera aproximación va a entender Heidegger como *aufdeckendsein*, ‘ser el que destapa, el que descubre’, el que saca el mundo de su encerramiento y encubrimiento.¹⁹

Dicho *aletheúein* se muestra en principio en el *légein*, en el hablar, que es constitutivo del existir humano. Lo descubierto en el *aletheúein* puede reflejarse en la palabra, convertirse en proposición; la palabra, sin embargo, puede también hacerse autónoma respecto del descubrimiento y convertirse en palabrería, es decir, en palabra sin fundamento, sin arraigo en la realidad. De ese modo, la palabra puede acabar encubriendo dicha realidad. Y se habla así de «verdades» que ya nada tienen que ver con el desencubrimiento de lo ente. Acaba por entenderse que verdadera o falsa sólo es la proposición.²⁰

Pues bien, el libro VI de la *Ética nicomáquea* analiza a fondo los diversos modos de desencubrir el mundo. Hay que insistir en el carácter activo, operativo del *aletheúein*: si se traduce *aletheúein* por «poseer la verdad»²¹ –incluso cuando se traduce por «realizar la verdad»²²– resulta especialmente difícil llegar a ver que se esté hablando de un proceso, de una actividad, de un esfuerzo y una lucha.

18. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, t. 19 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, 1992, p. 16: «nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein.» La cursiva es del original. Mientras no se indique otra cosa, las citas siguientes serán de este volumen.

19. *Ibid.*, p. 17.

20. *Ibid.*, p. 25.

21. Pallí Bonet, J. en la edición de Gredos.

22. Araujo, M. y Marías, J. en la del Instituto de Estudios Políticos.

Heidegger lo señal expresamente: *aletheúein* no quiere decir «apropiarse de la verdad», sino «tomar en depósito, guardar para luego lo ente que se tiene en la cabeza, pensado, en cuanto ente develado».²³ *In Verwahrung nehmen*, en principio ‘tomar en depósito’, mejor: ‘guardar para luego’, como guardábamos de niños la oncita de chocolate del día para disfrutarla en otro momento –pero me parece, conociéndolo, que Heidegger lo está entendiendo también como *Ver-wahrung*, que significaría algo así como ‘producción de la verdad’. De hecho, Bröcker, en su *Aristóteles*, inspirado en Heidegger, dice expresamente que la verdad es la *obra* del *aletheúein*.²⁴ Así pues, *aletheúein* no es apropiarse de la verdad sino producir y cuidar la verdad, producir y cuidar que el pensamiento responda a lo ente descubierto.

El lograr la verdad es un esfuerzo, una labor de lucha contra la ocultación, que es lo propio del mundo. Por eso lo ente puesto a descubierto es algo que hay que proteger frente a la pérdida. Tal es el sentido de los modos de ser, de los hábitos del *aletheúein*, entre los cuales la *sophía* y la *phrónesis* serán los más adecuados.

6. Virtudes dianoéticas: modos de producir la verdad

Aristóteles va a señalar cinco modos del *aletheúein* y los va estudiar en su relación con la palabra, según el modo de estar en el *légein*, en medio del cual se hallan todos ellos, salvo el *noûs*: son *metà lógou*, van ‘acompañadas de *lógos*’. No olvidemos que las llamadas virtudes dianoéticas son las que corresponden a la «parte» del alma que posee esencialmente la palabra, puesto que es la que habla.

Aristóteles comienza por distinguir, dentro de esa parte del alma «que posee la palabra» dos modos diferentes de *logón échon*, el *epistemonikón* y el *logistikón* [1139 a 11-12], la «científica» y la «razonadora», dice una traducción tradicional;²⁵ Heidegger dice: «la palabra 1) que hace ciencia; 2) la que contribuye a la deliberación, a la reflexión, al dar cuenta de lo que hay».²⁶ Dicha partición no es caprichosa; está basada en lo ente de que se hace cargo cada «parte» del alma: si nos ocupamos de indagar aquellas cosas «cuyos

23. Heidegger, M., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)», en *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 237-274: «sich der Wahrheit bemächtigen», «das je vermeinte und als solches vermeinte *Seiende* als unverhülltes in Verwahrung nehmen». Aquí, p. 256.

24. Bröcker, W., *Aristoteles*, Klostermann, 1935, 51987, p. 32.

25. Pallí Bonet, J. en la edición de Gredos.

26. Versión libre de «1. das, was Wissen mit ausbilden kann; [...] 2. das, was, das umsichtige Betrachten, das Überlegen, mit ausbilden kann»; Heidegger, M., *Platon...*, *op. cit.*, p. 28.

principios no pueden ser de otra manera» [1139 a 7-8], porque se conservan siempre iguales, hablamos de palabra «científica»; si, en cambio, nos ocupamos de descubrir «las cosas que pueden ser de otra manera» [1140 a 1], como son las cosas que hay que hacer, o producir, esto es, las cosas de la *poiesis*; o la situación que hay que conocer para actuar en consonancia, lo propio de la *praxis*, entonces hablamos de una palabra «que razona, que delibera».

El propio Aristóteles lo dice expresamente: debe haber cierta correspondencia entre cada parte del alma y los entes que investiga.²⁷ La distinción, por lo tanto, se hace con vistas al ente que se trata de alumbrar. Es el propio ente el que en algún modo determina la palabra, el tipo de palabra que le corresponde, que vaya a dar cuenta de su alumbramiento.

Sabemos ya que en el primer apartado entran la *epistème* y la *sophía*, en el segundo, la *téchne* y la *phrónesis*, y que las cuatro se dan en el *noeîn*, son modos particulares de él, al menos en lo que este tiene de discursivo, esto es, en cuanto *dianoeîn*. Aristóteles se preguntará cuál sea en cada caso el mejor modo de *aletheúein*: *tís he beltíste héxis* [1139 a 15 s.]: cuál es la posibilidad más adecuada de destapar lo ente y conservarlo así, esto es, de estar en lo destapado.²⁸ En el primer caso resultará ser la *sophía*; en el segundo, la *phrónesis*.

No sólo hay diferentes maneras de descubrir lo ente según cómo sea este, sino que, además, hay diferencias y grados en el acceso que se logra destapando lo ente y en la conservación de dicho acceso. El mundo no se halla abierto de manera uniforme, ni el *Dasein* se halla en una apertura uniforme. Hay bien diferentes maneras e intensidades en el desencubrimiento del mundo. Conviene recordar esto en tiempos en que parece que sólo la ciencia accede a la verdad. O en que la verdad ha tomado un sentido tan restringido e ilusorio que, de rechazo, todo acaba siendo verdad, pues basta con que así se sienta.

Para decidir cuáles son los modos mejores de apertura de lo ente, tiene Aristóteles en cuenta la relación de cada uno de dichos modos con los principios; es decir, considera hasta qué punto se llega en cada caso a los principios, las *archaí*. Será mejor aquel modo de desencubrimiento que más ahonde en ellos. Los principios son «lo primero a partir de lo cual algo es o se hace o se conoce»;²⁹ por eso, además de las causas, son principios la *ousía*, el *hoû héneka*, la *proaíresis* y la *diánoia*.³⁰

Comienza por lo más cercano y conocido, la *epistème*, ‘ciencia o saber’, en el capítulo 3, y la *téchne*, ‘oficio’ o ‘saber práctico’, lo que se dice ‘entender de algo’, en el capítulo 4, y ve que no son los modos más elevados.

27. Véase *Ética nicomáquea*, VI, 1, 1139 a 8-11.

28. Heidegger, M., *Platon...*, op. cit., p. 30.

29. *Metafísica Delta*, 1, 1013 a 18-19: *tò prôton eînai hóthen è éstin è gígnetai è gignósketai*.

30. *Metafísica Delta*, 1, 1013 a 20-21.

El objeto de la *epistémē*, entendida en cuanto saber riguroso, es lo que «no puede ser de otra manera» [1139 b 21-22]. Por eso, lo que se descubre en ese ámbito es lo que se llama conocimiento: una vez logrado, se conserva. En eso consiste conocer o saber: en que lo ente es así como lo hemos conocido; una vez desencubierto, se conserva desencubierto en el conocimiento. Dicho conocimiento sigue siendo *aletheúein*.

En el caso, por lo tanto, de la *epistémē* el conocimiento es seguro, no hace falta volver a ello para cerciorarse. Un conocimiento así no se puede tener de las cosas que cambian. Sobre tal conocimiento se sostiene lo que hoy se llama ciencia.

Ahora bien, la *epistémē* no alcanza a saber de los principios: se transmite por medio del silogismo, de la argumentación, mas esta ha de sustentarse en algo que se dé por supuesto, el axioma –tal es el principio. Pensemos en la enseñanza, característica del conocimiento: siempre se parte de algo. Así pues, la *epistémē* presupone el *arché*, ella no lo abre. El *aletheúein* que es la *epistémē* presupone que lo ente esté ya abierto.³¹

En su ámbito, el de las cosas que hay que producir, sucede algo parecido con la *téchne*. La *téchne* es una *diánoia poietiké*, un examinar a fondo lo ente y reflexionar con vistas a la producción, al cómo hacer algo. Presupone también el principio en la medida en que el *eîdos* orienta la reflexión, mas no constituye su asunto, no penetra en él. –Por eso ni la *epistémē* ni la *téchne* son los modos mejores de *aletheúein* en sus ámbitos respectivos: porque no alumbran los principios, sino que los dan ya por supuestos.

7. La *phrónesis*

En el capítulo 5 se ocupa Aristóteles con la *phrónesis*. La *phrónesis* ocupa en lugar fundamental en el pensamiento de Aristóteles pero, sin embargo, en cuanto manera de ser de lo humano se va a ver superada por la *sophía*, de tal modo que el tipo de vida que ésta aliente será el favorecido. Para Aristóteles el fin último del ser humano va a ser la *sophía*. Heidegger, por el contrario, considerando que en esencia somos *práxis*, verá en la *theoría* sólo un modo derivado de la *Sorge*, del ocuparse y el cuidarse de sí y el mundo. Y en la posible ontologización de la *phrónesis* encuentra un sólido fundamento para tal concepción. Así, el *Dasein* será el ser al que siempre le va su ser, en el sentido de que debe decidir acerca de las posibilidades y modo de realización, y que es propio –es él mismo– cuando toma sobre sí la carga de su ser. –Veamos cómo llega a esto.

31. Es la *epagagé* la que abre la *arché*; ella es, por lo tanto, lo originario, y no la *epistémē*.

El objeto de la *phrónesis* –dirá Heidegger– es el propio existir: «se llama *phrónimos* a quien es capaz de deliberar bien acerca de lo que es bueno para sí mismo» [1140 a 24-27]. Y deliberar, además, acerca del modo adecuado de ser de ese existir *en su totalidad*.³² Lo que delibera el *phrónimos* es que su vida, su existencia sea buena. El fin de la acción no es, como en el caso de la *téchne*, distinto de ella: su fin es la *eupraxía* [1140 b 7].

Lo que se delibera concierne a uno mismo y a la propia acción. La deliberación consiste en un cierto silogismo; ahora bien, cambia constantemente el punto de partida, el *hoû héneka*. Tiene algo de parecido con la *téchne*, pero la *phrónesis* es «una disposición práctica acompañada de regla verdadera concerniente a lo que es bueno [o malo] para el hombre». ³³ Heidegger, especialmente inspirado en este punto, dice: «un hábito tal del existir humano que le hace disponer de claridad, de lucidez respecto de sí mismo». ³⁴ Y es que si la obra de la *phrónesis* es uno mismo, no algo exterior, el *aletheúein* saca a la luz lo que uno sea. La traducción, por tanto, se aparta –la idea, quizá no tanto.

En cualquier caso, el *hoû héneka* de la *phrónesis* es el *Dasein* mismo, con lo que ya se tiene el principio, la arché de la *phrónesis*: el propio *Dasein*. Lo que la *phrónesis* delibera no es en qué acaba la acción sino el modo de hacerla, que este sea bueno; no qué hay que hacer sino *cómo actuar para vivir como humano*.

Esto es algo ya sabido de la *phrónesis*. Lo que puede resultar más extraño para nuestros oídos es que la *phrónesis* sea un modo de *aletheúein*. Y es en esto en lo que hay que insistir: la *phrónesis* nos saca a la luz, nos hace producir las verdades de la vida, las que a cada uno le competen. Ahora bien, para que necesite de *a-letheúein*, y así aclararse, debe de estar el ser humano encubierto, no verse a sí mismo. El estado de ánimo puede, por ej., oscurecerle; placer y dolor pueden en todo momento cegarle; una mala constitución, en definitiva, impide la lucidez. El fin adecuado no se muestra, queda encubierto y es el *lógos* el que ha de destaparlo, revelarlo. Por eso la *phrónesis* no es algo que se dé por supuesto sino una labor que hay que acometer por medio de la *proaíresis*, la elección, una continua lucha contra la tendencia del *Dasein* a enmascararse. En ella se ve de modo especial en qué consiste el *aletheúein*, cómo supone un destapar algo que está oculto.

La *phrónesis* indaga en lo que es bueno para el propio existir; se trata –resume Aristóteles– del hábito que permite aclarar, destapar lo que es bueno

32. *Ética nicomáquea*, VI, 5, 1140 a 27: *poía pròs tò eû zên hólos*.

33. Así traduce P. Aubenque: *héxis alethès metà lógou praktikè perì tà anthròpoi agathá* [1140 b 5]. *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, 1999, p. 44.

34. Heidegger, M., *Platon...*, op. cit., p. 50: «ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt»

para el hombre en la acción [1140 b 20-21]. Es un *aletheúein* al servicio de la *prâxis*; es un *aletheúein* que aclara la acción en sí misma, y es, así, constitutiva de la realización adecuada de la acción. Podríamos decir también que la *phrónesis* hace que la acción esté de acuerdo con el deseo, revelando este.³⁵ «Esta clase de principio es el hombre». El hombre es *elección*. Ante todo, elección –leerá Heidegger y así la elección se convertirá en *Ser y tiempo* en la clave de la existencia propia. –Pero sigamos.

En el ámbito de las cosas que pueden ser de otra manera va a ser la *phrónesis* el mejor modo del *aletheúein*. Lo que no significa que sea la *areté* o excelencia de la *téchne*. Esta admite perfeccionamiento por medio de la experimentación y el error; la *phrónesis* –nos dice Aristóteles– no, porque en su caso errar es equivocarse, y equivocarse no es perfeccionamiento, sino deterioro. No se puede experimentar con la propia vida. No admite perfeccionamiento, ella es *areté*: el saber vivir una vida humana.

La compara también con la *epistémé*: se plantea si podría ser la *areté* de la *dóxa*, pero lo rechaza puesto que la *phrónesis* no es autónoma, no es *aletheúein* que se dé por sí mismo, por mor del propio descubrir, sino que es de carácter práctico. Por otro lado, lo de la *dóxa* y la *epistémé* es algo que se puede olvidar, está sometido a la *léthe*. El olvido es propio del *theoreîn*. –Eso no sucede con la *phrónesis* [1140 b 29]: y así acaba, misteriosamente, el capítulo 5.

La *phrónesis*, por lo tanto, es más que un hábito, que una disposición, que una *héxis*, ya que no puede olvidarse –esto es lo que le permite a Heidegger ver en ella un rasgo inherente al ser del *Dasein*, a la *psuché*; dicho de otra manera, ontologizar la *phrónesis*. Y así sorprendentemente anuncia: por el contexto está claro que no exageramos al decir que Aristóteles apunta aquí al *fenómeno de la conciencia*. La *phrónesis* no es sino la conciencia –la conciencia moral, *das Gewissen*– puesta en movimiento. La conciencia no se puede olvidar; se puede olvidar lo que se ha aprendido de ella, pero ella vuelve siempre. Por eso no es un saber teórico.

Entendámonos: el fenómeno de la conciencia, no cualquier conciencia, en la mayoría de los casos bien poco prudentes y lúcidas. El fenómeno de la conciencia en tanto que pone en marcha la deliberación y la elección, en tanto que nos recuerda la posible transparencia de la acción respecto de la vida buena. El fenómeno de la conciencia en cuanto supuesto lugar de encuentro del deseo y la intuición. ¡Quién sabe! El fenómeno de la conciencia en cuanto instancia que nos insta a ser, y a ser uno mismo. Heidegger, por si acaso, resulta igual de misterioso que Aristóteles, y no dice nada más.

35. *Ética nicomáquea*, VI, 5, 1139, b 4-6: «Por eso la elección es o *noûs orektikós* u *órexis dianoetiké*; esta clase de principio es el hombre»

8. La *sophía*

De la *sophía* Aristóteles no nos habla con tanto detalle, quizá porque bastante ha dicho ya en la *Metafísica*. Por un lado, entiende que se llama sabio a quien sobresale en un oficio, y así la *sophía* es la *areté* de la *téchne* [1141 a 12]. Por otro, en sentido más estricto, la *sophía* es *noûs* *kaì* *epistème*, «una especie de ciencia que posee la cabeza de lo que es más importante»,³⁶ porque la *sophía* debe descubrir los principios.³⁷ Ahora bien, no es que la *sophía* busque los principios por ellos mismos; por eso, concluye Aristóteles, si ni la *epistème* ni la *phrónesis* ni la *sophía* tienen los principios por tema, tendrá que ser el *noûs*. La *sophía* participa de *noûs* y de *epistème*: hace, como esta, demostraciones; pero es *noûs* en tanto que también indaga en los principios, aunque no sea por ellos mismos, sino por lo ente que trata de descubrir. La facultad que en sentido estricto capta los principios es el *noûs*. –Volveremos a él.

En los dos primeros capítulos del libro Épsilon de la *Metafísica* se nos da una imagen más clara y completa de la *sophía*. Allí vemos cómo se llama *sophía* al extremo superior de un progresivo descubrimiento de las causas y los principios. En todos los escalones de este *aletheúein* cada vez más profundo hay sabiduría, más o menos, pero la hay. Se comprende entonces que la *sophía* pueda ser, por un lado, *areté* de la *téchne*, por otro, *epistème* y hasta *noûs*. La *sophía* va a ser, al fin y al cabo, el alma, la esencia del descubrir, y, en su caso extremo y más puro, *theoreîn*, ‘contemplando: hacer salir, exponer’, explica Heidegger.³⁸ El término *theoría* proviene de *theorós*, ‘el que mira el espectáculo (de teatro)’. La visión, el ver aparece dos veces señalada en dicho término. –Tal es el modo de darse de la *sophía*, lo que presupone la liberación de las necesidades de la vida: no hacer nada.

En el progresivo acercamiento de los modos de poseer la palabra que Aristóteles analiza en el primer capítulo vemos cómo el *légein* va haciéndose autónomo respecto del hacer –eso es hacerse más sabio. El poseer la palabra hace que se entienda. De ahí que el saber enseñar –situar lo ente en su proveniencia, poseer entendimiento, profundidad en lo fundamental– sea prueba de mayor sabiduría.

En el paso de la experiencia a la *téchne* se va de lo singular a lo general. Hay ya cierta visión de conjunto, un cambio de la mirada. Se adivina ya el esquema de la *sophía*. La propia *téchne* –dice Aristóteles– tiende a separarse del trabajo y a convertirse en *epistème*. Y, así, se admira al «técnico» descu-

36. *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141 a 19-20: *kephalèn échousa epistème tôn timiotáton*.

37. *Ética nicomáquea*, VI, 7, 1141 a 18: *perì tàs archás aletheúein*.

38. Heidegger, M., *Platon...*, op. cit., p. 67.

brido, por penetrar en la captación de lo ente.³⁹ –Es decir, se valora el *descubrir* por sí mismo, e incluso más cuando no responde a la utilidad.⁴⁰ Cuanto menos se orienten *téchne* y *epistéme* a la necesidad y al entretenimiento, tanto más sabias se las considera.

El que tiene tiempo se puede dedicar a observar, a contemplar. Eso posibilita un *salto*: dejar de lado las preocupaciones de la vida cotidiana y dedicarse a mirar, descubrir. Y en ese descubrir mirando aparece el por-qué, las *aitía*, y luego aquello-de-lo-cual, la *arché*. –Tal es el *sabio*. Resumo las características que el capítulo 2 nos ofrece:

1. «El sabio lo sabe todo».⁴¹ –No el todo-suma, sino el *kathó-lou*: la complejidad, la trama. La *sophía* es un ver, un mirar sinóptico. Y eso
2. es lo más difícil, porque es lo más general, y lo más alejado de los sentidos, de lo que se ve a primera vista.⁴² Por eso, en comparación con las ciencias y las técnicas
3. es el más concienzudo, el que va más a fondo, [las traducciones castellanas insisten en: «el más preciso, exacto»] al fundamento de lo ente: a los primeros principios, al origen. Y, sobre todo,
4. es una ciencia que se practica por mor de sí misma. La *sophía* es la *epistéme* a la que caracteriza la pura tendencia a ver, para ver y para, viendo, saber. –Por eso es la que rige, porque sabe lo que es lo mejor.

En la *sophía* se advierte, pues, una tendencia constitutiva, latente del *Dasein*: el descubrimiento de los principios, y el descubrir sin más como algo natural del ser humano.⁴³ Ya lo había dicho en el propio comienzo de la *Metafísica*: «Todos los hombres tienen en sí el deseo de ver, de saber», traduce Heidegger.⁴⁴

39. *Metafísica A*, 1, 981 b 13-17.

40. *Metafísica A*, 1, 981 b 19-20: *mè pròs chrêsin*.

41. *Metafísica A*, 2, 982 a 8-10: «El sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular».

42. Heidegger, M., *Platon..., op. cit.*, p. 97.

43. *Ibid.*, p. 96.

44. *Metafísica A*, 1, 980 a 1.

Prueba de que la *sophía* viene a ser el desarrollo de una posibilidad primordial del *Dasein*, la tenemos en el *thaumázein* ante el *aporeîn*, y en el subsiguiente *diaporeîn* con que sale el sabio de la aporía. Es decir, se admira aquello que no se corresponde con lo conocido, lo que choca. Y en ese admirarse, frente al obstáculo del camino, hay una tendencia a la contemplación; por medio de la cual se logra seguir adelante, entendiendo. La *sophía* es ese huir de la ignorancia y buscar el saber por el saber; no conformarse con lo que hay y tratar de entender las cosas a partir de sí mismas. Por eso es libre, y no remite a nada más.⁴⁵ En la *sophía* se encuentra una actividad del ser humano en la que este se ve libre; de ahí que se pregunte Aristóteles si realmente será algo humano. De ahí mismo que Heidegger entienda que es lo más hondamente humano, y, en ese sentido, divino.

9. El *noûs*

Del *noûs* nos habla Aristóteles en el capítulo 11. Allí nos dice cómo el *noûs* no sólo capta los principios de la *sophía*, sino que también participa de la *phrónesis*, percibiendo lo particular, la situación única de cada caso a partir de la cual se ha de deliberar: «El *noûs* –la intuición, se vierte a veces– tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no palabra [...] la intuición de las cosas prácticas [tiene por objeto] lo extremo, lo contingente [...] ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo general; de estas cosas hay que tener percepción sensible –*aísthesis*–, y esta es la intuición, el *noûs*».⁴⁶

El *noûs* es la percepción por antonomasia, *das Vernehmen schlechthin*, lo que nos procura de antemano aquel fondo que posibilita que se trate con cualquier cosa; por eso dice Aristóteles que el *noûs* «produce todo en tanto que dispone de ello, del mismo modo que la luz».⁴⁷ –El *noûs* –continúa Heidegger– procura la vista, la visión, un algo, un *Da*. Ilumina el trato con lo ente en el sentido de que cuida y conserva el ser. El objeto genuino del *noûs* es lo que percibe *áneu lógou*, esto es, sin abordarlo llevándolo a la palabra. El *noûs* es el fundamento de la posibilidad de la palabra,⁴⁸ y capta la verdad sin palabras.

45. Heidegger, M., *Platon...*, op. cit., pp. 125 ss.

46. *Ética nicomáquea*, VI, 11, 1143 a 35-b 5.

47. Heidegger, M., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...», op. cit. en *Dilthey-Jahrbuch*, p. 257: «Das Vernehmen stellt alles her als ein Verfügenkönnen darüber, und zwar so wie das Licht», que es su traducción de *De anima* III, 5, 430 a 15: *tôi pánta poiëîn, ós héxis tís, hoîon tò phôs*.

48. Bröcker, W., op. cit., p. 33.

10. *Metafísica Theta*, 10

El capítulo 10º del libro *Theta* ha sido uno de los más discutidos de la *Metafísica*, ya que no se acababa de ver qué sentido tenía, tras haber estado hablando de la potencia y el acto, pasar a hablar de la verdad. Ross, en su edición de la *Metafísica*, dice que tiene poco que ver con el resto del libro *Theta*. En los últimos tiempos, que yo sepa, al menos tanto Reale como Samaranch, ven que en él continúa una cuestión abierta en *Épsilon*, 4, a la que sólo después de haber tratado de la *ousía* se puede responder.

Para Heidegger este capítulo va a ser como quien dice la cima de las observaciones ontológicas de Aristóteles.⁴⁹ Si ha resultado siempre chocante —explica— es porque se daba por supuesto que la verdad era cosa del pensamiento y en definitiva del juicio y no del ser, de las cosas. Es más, el propio Aristóteles había dicho, precisamente al final de *Épsilon*, 4, que la verdad se hallaba *én dianoía*.

«Puesto que ente y no-ente se dicen [en otro sentido ... que es el más propio] verdadero y falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso?»⁵⁰

Se puede entender esto en el sentido de una teoría pictórica del lenguaje, con lo que el texto sólo estaría proyectando categorías lingüísticas sobre las cosas...; hay otros textos de Aristóteles que así parecen avalarlo. O se puede tomar de otra manera, que es la que va a seguir Heidegger. Va a entender que esa noción de *sínthesis*, que nos permitiría entender qué sea verdad, viene a ser una mezcla de lógico y ontológico o, mejor, corresponde a un estadio de indefinición entre lo uno y lo otro, característico —dirá— de la filosofía platónica y aristotélica.⁵¹

Heidegger entiende que aquí llega a caracterizarse por vez primera de modo pleno y auténtico el *ser* partiendo de su ser-verdadero, *alethés*, de su ser-descubierto.

La referencia a lo compuesto es la que nos remite a la composición y separación que indistintamente corresponden a lo óntico y a lo lógico. Sin embargo, la *ousía*, por ejemplo, es ajena a cualquier composición. Así pues, ni

49. Véase Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, t. 21 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, 1976, p. 171.

50. *Metafísica Theta*, 10, 1051 b 1-6.

51. Véase Heidegger, M., *Die Frage...*, *op. cit.*, p. 168.

su ser se entiende en dichos términos ni su verdad puede ser la de la proposición. Descubrir, desocultar tal ser simple sólo puede significar verlo como lo que es, sin que haya remisión alguna a otro ser. De ahí que hable Aristóteles de «tocar y mencionar», *thigēin kai phānai*. Tocar implica inmediatez e imposibilidad de error o confusión; *mencionar*, como el propio Aristóteles aclara a continuación, no es predicar, atribuir una cosa a otra. Como Heidegger destaca: «la expresión pretende decir el puro y absoluto hacerse con algo en lo que es. Lo que ahí aparece posee la cercanía más propia, en la que no cabe distancia alguna, sino sólo lo que aparece en sí mismo, y nada más, lo que se hace presente únicamente.»⁵² —El descubrirse de lo que se muestra.

No está Aristóteles diciendo que el descubrir, *aletheúein*, sea tocar, puesto que inmediatamente añade *phānai*, que Heidegger traduce por *Ansprechen* y nos dice que posee el sentido de ‘dar a ver’. Podríamos pensar que está confundiendo *phānai* con el infinitivo de *phaíno*, que ciertamente significa ‘hacer visible’, ‘iluminar’, pero no es eso. Por un lado, es verdad que comparten raíz *phaíno* y *phemí*, cuyo infinitivo dórico sería *phānai*, y en ese sentido «mentar» sería ‘hacer ver’. Por otro, Heidegger traduce el término por *Ansprechen*, un compuesto de *sprechen*, ‘hablar’, lo que no deja lugar a dudas de que ha tomado el término griego tal como es.

Ansprechen tiene un doble sentido: referido a personas es el ‘dirigirse a alguien para hablarle’, es decir, el ‘abordarle’; referido a un asunto, sin embargo, es ‘mencionarlo, señalarlo, advertirlo’ —y, curiosamente, referido a las piezas de caza, significa ‘determinar su especie, sexo, edad...’ Por otro lado, el término griego es ‘mentar’, pero también puede ser simplemente ‘pensarlo’.⁵³

En fin, tendríamos que: descubrir lo simple es, pues, como tomarlo en las manos, pensarlo e ir a ponerle nombre —el instante ese de la recreación de la palabra. Más adelante, en 1052 a 1 en vez de *thigēin kai phānai* Aristóteles dirá *noeîn*; Heidegger lo traduce por *Vernehmen*:⁵⁴ ‘oír’, ‘percibir’, ‘llegar a saber’; intuir, dicen otras traducciones.

Efectivamente, en *De anima* III, 4, se compara el *noûs* con la *aísthēsis*, aun cuando en el percibir del *noûs* no intervengan para nada los sentidos [429 a 14]: lo esencial es que lo que se descubre por medio de la *aísthēsis* es algo que se tiene en sí mismo y de manera simple. Y más adelante en el mismo capítulo lo compara con la mano, «ya que la mano es instrumento de instrumentos, y el *noûs* es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles [...] los objetos inteligibles [...] se encuentran en las

52. *Ibid.*, pp. 180-181.

53. Véase respectivamente el *Wahrig Deutsches Wörterbuch* y el *Altgriechisches Wörterbuch* de Pape, W.

54. De donde *Vernunft*, que nada tiene, así, que ver con nuestra «razón».

formas sensibles» [432 a 1 ss]. —Heidegger no lo dice pero me parece que en el *noûs* está viendo la intuición categorial de la fenomenología. Así, en 430 b 28: «cuando se percibe qué es algo respecto a su esencia, la percepción es verdadera y no predica nada de ningún sujeto».

En definitiva, al ser simple y no compararse con nada ni percibirse por relación a ninguna otra cosa, lo que se descubre de dicho ser simple es sólo lo que en él se muestra; el descubrir coincide con el percibir, con el intuir mismo.⁵⁵ Por eso la pregunta por el ser se responde de igual modo que la pregunta por el descubrir: la respuesta a esta pregunta ocupa el lugar de la respuesta a la primera pregunta. El ser resulta idéntico al *noeîn*, que es un *aletheúein*.

Tenemos, pues, un descubrir sin más, al que no corresponde encubrir alguno. El descubrimiento de lo simple no admite engaño. Lo simple nunca se presenta como no es. Por ejemplo, el rojo no se reconoce por sus relaciones con los demás colores —sólo percibiéndolo. A lo que quiere llegar aquí Heidegger es a que antes de nada ha de dárseos lo ente, ha de dárseos algo. Se nos dará, sí, en cuanto algo, y ahí es donde entra la posibilidad del error, pero antes —sin más— se nos ha dado. —Ahora bien, el *thigeîn* no sólo afecta a lo simple —el rojo, la esencia— sino a todo lo que se nos dé al modo de lo simple, es decir, *als Unabgehobenes*, de modo «indistinto», diría yo.⁵⁶ El algo en cuanto algo se da sobre el fondo de ese *thigeîn* que se sostiene, que se conserva.

El modo de ser de lo ente simple lo caracteriza Aristóteles también como «unidad», *hén*. Esta unidad viene a ser ese fondo que el *noûs* percibe, una presencia previa en la cual se dará la multiplicidad, el estar juntos o el estar separados. —Lo que Aristóteles viene a decir es que «el ser “es” el estar descubierto».⁵⁷

Intentaré con un ejemplo ordenar y articular los momentos que aquí han aparecido: voy por el bosque en sombras y entre los árboles percibo algo que viene hacia mí —un ciervo, me digo. Al acercarme se ve claramente que se trataba de un arbusto en el que el temblor de las luces sugerían el movimiento. Para que se dé esa ilusión, ese error de percepción han de darse tres condiciones, señala Heidegger.

1. *Que algo se me dé*, se me aparezca, se me acerque: el bosque en su conjunto, con sus árboles, arbustos, luces y sombras; el bosque vivo. —Tal es el uno del ser, lo simple sin más percibido.

55. Heidegger, M., *Die Frage...*, op. cit., p. 181.

56. *Ibid.*, p. 189. ‘Sin destacar, sin recortarse’ sobre el fondo, esto es, como fondo, como suelo: mundo en cuanto trama significante.

57. *Ibid.*, p. 190.

2. Que en eso que se me aparece tome *algo en cuanto* algo, lo que sucede de manera tácita e inconsciente: lo que aparece se me aparece en cuanto algo: lo que se me aparece aparece ya entendido, pre-interpretado en cuanto algo que forma parte de ese mundo, el del bosque: por ej., un ciervo, que es algo esperado o esperable ahí. –Ese destacar algo sobre el fondo y así tomarlo en cuanto algo se da, obviamente, sobre el estar-ya-descubierto del fondo.
3. Que se me dé y tome algo en cuanto *algo* que sea posible en ese apartado de la realidad: en el bosque no se me va a aparecer la raíz tercera de 69..., salvo que medien ayudas o estimulantes psicotrópicos. –Lo que se destaca es una posibilidad del conjunto primario e indistinto de fondo.

En fin: de todo esto bastaría quizá con destacar: 1) cómo efectivamente el *aletheúein* es una actividad de lo humano que tiene diferentes aspectos y grados diferentes; 2) cómo se da a través de la palabra, y su profundización supone un ir apropiándose de la palabra; 3) cómo, en última instancia, el *aletheúein* en cuanto *noûs* alcanza el ámbito donde aún no hay palabra o, dicho de otro modo: cómo el descubrir que produce la verdad comienza más allá de la palabra, aun cuando implique tendencia a ella; 4) cómo en el más elevado modo del *aletheúein*, que es para Aristóteles la *sophía*, sale a la luz esa traza fundamental del ser de lo humano que es el descubrir por descubrir. Ahora podemos entender ya mejor qué quiera decir «*Dasein ist in der Wahrheit*»: no tanto que el *Dasein* esté en la verdad cuanto que el *Dasein* es-de-la-verdad, o que ser *Dasein* es ocuparse de destapar la verdad, producirla y cuidarla.