

Heidegger lector de Aristóteles

Mancinelli, Elena (UBA-CONICET-IGG)

Una característica excluyente fijada por Heidegger para el método fenomenológico o, lo que es igual, para lo que él denomina ontología fundamental, consiste en su diferencia con cualquier otra forma de conocimiento dirigido a objetos o, más precisamente, a cierta región de objetos, como son las ciencias particulares, por ejemplo, la antropología o la biología. En relación a este rasgo esencial de la fenomenología dice Heidegger:

La fenomenología es, según su esencia, esto y aquello, por consiguiente cae, dentro de su círculo de tareas, tales y cuales. Sin embargo, habríamos de obtener primero el concepto de fenomenología. Con lo cual este camino se torna impracticable. Pero, para la delimitación de los problemas concretos, no necesitamos, en modo alguno, un concepto de fenomenología...¹

El modo en el que Heidegger procede aquí es el de la negatividad. Es la diferencia la que determina el modo de preguntar por el que se procede respecto de aquel que parte de la postulación del concepto como fundamento o esencia para luego deducir sus atributos esenciales. Lo que aquí queda señalado por Heidegger es, entonces, el *cómo no* de la dilucidación de los problemas fundamentales de la fenomenología, es decir, su esencial diferencia respecto no sólo del proceder de las distintas ciencias ónticas en particular, sino también del proceder habitual de la filosofía.

El modo negativo de proceder hacia una respuesta acerca de la fenomenología y sus problemas fundamentales no encuentra su justificación en una mera elección subjetiva por parte del filósofo. Por el contrario, es el sentido mismo el que guía la indagación, es decir, la pregunta radical o la pregunta 0 que guía el pensar de Heidegger y que refiere al del ser del ser. Si la respuesta acerca de qué es la fenomenología y cuáles son sus problemas supone tomar a la predicación categorial como medio de expresión, entonces la pregunta radical o pregunta 0 queda relegada a lo que no es pensado, cayéndose, por tanto, en lo que justamente quería evitarse, es decir, en un conocimiento de tipo óntico y no ontológico.

De aquí que, tal como Heidegger lo señala en la cita precedente, no pueda darse una respuesta positiva en los términos de una postulación de la esencia o concepto de la fenomenología de la que, luego, se deduzcan sus temas o incumbencias.

La definición de la fenomenología resulta, así, en una imposibilidad de su definición. La aparente paradoja a la que se arriba no es en realidad, sino una indicación acerca de cuál es el camino que la investigación fenomenológica no debe seguir.

La definición predicativa puede proceder de acuerdo con una descomposición de los atributos contenidos en el nivel del sujeto o puede proceder por añadidura de un nuevo atributo no contenido en el mismo. Si en el primer caso se trata de un juicio analítico y en el segundo de uno sintético, es de notar que la condición de posibilidad de ambos, no obstante, es la misma: tener un determinado concepto de lo que el sujeto del juicio sea. Si como se ha visto, Heidegger nos previene de que la determinación de las tareas de la fenomenología no puede surgir de una definición, esto indica que de lo que carece es, justamente, del concepto de fenomenología, a partir del cual resultaría posible deducir sus tareas inherentes.

¹ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de fenomenología*, 2000, Madrid, TROTTA, p. 26

Aquí, sin embargo, la referencia al juicio analítico y al juicio sintético (no a posteriori) ha pasado por alto una característica común a ambos, que, por su parte, ha sido ya clarificada por Kant, o sea, la de su aprioridad. Esta aprioridad presenta una peculiaridad que es la que Heidegger parece entrever en el universo complejo y polémico de la filosofía. Es, tal vez, la indicación o el sentido que la investigación estrictamente fenomenológica debe seguir. La razón de que la fenomenología rehúse de la predicación judicativa como modo de desplegar su contenido refiere a que, en este tipo de enunciación, ella se torna en aquello que desde el comienzo Heidegger ha querido evitar, es decir, la objetualización a la que todo arriba, una vez que ha sido apresado en los límites del juicio apofántico. Veamos, pues, de qué modo Heidegger constituye y describe la tarea fenomenológica.

Por ejemplo, el juicio “la fenomenología se ocupa del conocimiento de los fenómenos”, constituye un claro caso de juicio analítico o, lo que es igual, una tautología. La pregunta dirigida al conocimiento de qué es la fenomenología no puede aquí obtener respuesta alguna si se dirige al sujeto “fenomenología”, sino que debe hacerlo en dirección al objeto sobre el que ésta se ocupa, o sea, el “fenómeno”, Pero, ¿es el “fenómeno” un objeto? ¿Cómo se define, entonces, “fenómeno”? O, mejor dicho ¿cómo se diferencia al “fenómeno” de cualquier otro objeto u ente? Dice Heidegger: “*Fenómeno*, en un sentido “fenomenológico” se definió formalmente: lo que se muestra como ser y estructura del ser”²

La serie de términos a partir de los que Heidegger expresa al “fenómeno” como estructura, forma y ser, viene a señalar ya que la pregunta acerca de lo que el fenómeno sea no puede encontrar por respuesta al término objeto.

Barrer con toda posibilidad de objetualización equivale, al mismo tiempo, a anularlo en el pensamiento, tanto en su forma filosófica como científica y de uso común. De aquí la importancia que adquiere la clarificación del método así como la caracterización de su objeto, a fin de comprender por qué Heidegger se ocupa³ con fenómenos tales como el ser, la verdad, la estructura de la trascendencia, la de la producción y el tiempo. Uno a uno, estos fenómenos tienen por nota distintiva el no ser objetos. El tiempo siempre ha estado viciado de no ser, sólo la enunciación del ahora como igualdad ha permitido -desde los tiempos de Aristóteles- salvarlo de las garras del no ser. El ser, por su parte, -y tal como lo muestra Heidegger en el capítulo I de la Introducción a *Ser y Tiempo*- es, de acuerdo a la tradición occidental, indefinible o lo universal más allá de todo género óntico o lo incomprendible que se comprende de suyo en el uso común. La verdad, como la otra cara del ser, ¿puede ser predicada de los entes? ¿Es la verdad, pues, una propiedad de éstos? ¿O acaso la verdad, al igual que ser de los entes, es puesta por el sujeto de conocimiento en el juicio, tal como lo ha visto Kant?

El primer paso que se requiere para ensayar soluciones o respuestas consiste en dar con las preguntas o los problemas correctos. Heidegger pareciera notar que ciertas respuestas que se han dado, a lo largo de la historia de la tradición occidental, fueron tales porque se careció de una previa dilucidación de los problemas a los que había que dar solución. Esta apertura de la pregunta acerca de qué, y en qué sentido, es cada uno de los fenómenos mencionados constituye el punto de partida de una concepción filosófica cuyo sentido de la dilucidación fenomenológica.

² Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Buenos Aires, 2007, Buenos Aires, FCE, §14, p. 76.

³ Aquí nos referimos a la etapa de la producción heideggeriana anterior a la denominada *Kehre*.

Son varias las cuestiones que surgen de una filosofía constituida a partir de la prescindencia del objeto. La primera o, si se quiere, la más evidente, es que con la caída del objeto lo que cae es el sujeto. La segunda es que se da por tierra con el moderno modo en el que la filosofía ha comprendido, descripto o concebido eso que es llamado realidad.

Lo cierto es que esta previa clarificación en torno a la distinción entre objeto y fenómeno permite abordar, como se ha mencionado, al fenómeno de la verdad. Este es el sentido que se persigue a continuación. Es decir, señalar el cuestionamiento de Heidegger a la comprensión tradicional de la verdad y mostrar de qué forma Heidegger ha acudido a Aristóteles en búsqueda de una reformulación de tal cuestión.

1-El problema de la verdad

En el párrafo 44 de *Ser y Tiempo* Heidegger caracteriza a la verdad de acuerdo a como ha sido concebida por la tradición:

1- El lugar de la verdad es la proposición (el juicio) 2- La esencia de la verdad reside en la concordancia del juicio con su objeto 3- Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad del juicio como su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad en términos de concordancia.⁴

En la enumeración precedente, Heidegger enuncia los términos con los que concibió, a lo largo de los años 20, uno de los problemas centrales a partir de los cuales determinó la tarea de su filosofar, es decir, el problema de la verdad y de la tradición de acuerdo al criterio de lo originario y lo derivado. Tanto en el período de Friburgo (1919-1923) como en el de Marburgo (1924-1928) las cuestiones señaladas ocupan el centro de gravitación de la reflexión heideggeriana⁵. En este sentido, el informe Natorp de 1922: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* pone de manifiesto que desandar o deconstruir la tradición para Heidegger significa seguir la dirección de un retorno al origen, al momento 0 de esa tradición, es decir, consiste en un regreso al pensamiento de Aristóteles a fin de lograr una reapropiación originaria del mismo.

Esa especie de eco que nunca deja de resonar que es la filosofía aristotélica, esa referencia positiva o negativa, pero ineludible en los más diversos modos del filosofar parece encontrar en Heidegger un caso paradigmático. Dicho de otro modo: Heidegger retorna a Aristóteles desde Aristóteles, Heidegger repite la tradición con la diferencia que este repetir implica si es entendido en términos hermenéuticos.

El procedimiento que lleva a cabo Heidegger en la lectura de ciertos párrafos de las obras aristotélicas (*De anima, III; Ética a Nicómaco VI, Física IV y Metafísica*) está orientado hacia la destrucción fenomenológica de la verdad entendida en tanto juicio o, de otro modo, dirigida hacia el desmontaje del juicio entendido como lugar en el que se da la verdad. La apuesta es, pues, mostrar el carácter derivado que tiene la verdad entendida como proposición expresiva-determinante-comunicante y mostrar que si el juicio apofántico es

⁴ Ibid, §44, p. 235

⁵ Sólo por nombrar algunas de las obras en las que Heidegger se centra en la dilucidación de la cuestión verdad-tradición-origen-filosofía aristotélica: *Lógica, la pregunta por la verdad*, 1925-1926; *Los problemas fundamentales de fenomenología*, 1927, etc.

posibilidad de verdad o falsedad es porque algo previo se ha dado, es decir, se ha develado la verdad originaria como *alétheia* o des-ocultamiento.

¿En qué sentido Aristóteles expresa, pues, un modo de pensar en sintonía con el sentido de la destrucción fenomenológica que lleva a cabo Heidegger?

Aristóteles distingue, por una parte, entre el *logos* en general, es decir, una oración que significa y que tiene una forma que puede ser una súplica, una petición, y, por otra, el *logos apofántico*, la oración que tiene la función específica de *mostrar* y que en alemán llamamos *Aussage* o *Satz* (proposición enunciativa) [...] no toda oración tiene la función de ostentar el ente tal como es...⁶

En el párrafo precedente, sólo han sido indicados por Heidegger dos de los tres modos que Aristóteles atribuye al *semainein*, es decir, *legein* y al *logos apofantikós* (Vease *Peri-Hermeneia* 17-18). El otro modo que distingue Aristóteles refiere al *semainein* común a hombres y animales, es decir, al *semainein* genérico, tal como Aristóteles lo caracteriza en la voz de los animales como signo de placer y de dolor⁷. El orden que Heidegger da a los tres modos del *semainein* aristotélico tiene el sentido inverso al que la tradición le ha dado. En vez de ir desde lo común (grado I) a lo específico (grado III) que tiene lugar en el juicio apofántico, Heidegger realiza el recorrido inverso: Parte del juicio apofántico para desandar el camino y arribar al nivel más originario.

El remitir la verdad, en términos del cómo apofántico de la proposición, al modo originario supone, para Heidegger, mostrar que la verdad proposicional tiene por condición de posibilidad un estado de descubierto previo. La enunciación de un juicio supone un tener previo, es decir, la apertura al mundo o ser en el mundo; un ver-previo, es decir, una pre-comprensión de eso que se muestra como algo y, por último, un concebir previo. Ahora bien, ¿qué es lo que ha sucedido con la verdad proposicional? ¿Acaso, se ha modificado la comprensión que se tiene de ésta a partir de que se la ha remitido a sus condiciones originarias de posibilidad? Si el *logos apofántico* es, según Heidegger -de acuerdo a su estructura entrevista, por cierto, por Aristóteles- *síntesis-diáresis*, y, por tanto, posibilidad de expresión en el juicio tanto de la verdad como de la falsedad, no hay cómo señalar cuáles son las condiciones de validación de la verdad del juicio. Tal como lo indica Jesús Escudero “De ahí que la adecuación entre la proposición y el objeto sólo sea factible o no desde el trasfondo de un mundo ya precomprendido (...) A su vez, la concepción de la verdad de Heidegger queda incompleta, ya que la cuestión de si una proposición puede ser falsa o verdadera queda sin responder”⁸

2) Acerca del doble carácter del juicio y su consecuencia en la concepción de la *práxis*

Uno de los hilos conductores para recorrer el pensamiento de Heidegger consiste en la dilucidación del modo en el que ha concebido la verdad; otro, en ver cómo han sido interpretadas por él las disposiciones aristotélicas de la *poíesis*, la *práxis* y la *theoría* de acuerdo a la cuestión de la verdad. En vistas a contar ya con ciertos resultados

⁶ Heidegger, *Problemas fundamentales de fenomenología*, op. cit., p. 224

⁷ Véase, Aristóteles, *Política* I- 1253

⁸ Escudero, Jesús Adrian: “El joven Heidegger: Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles” en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, 2001

preliminares, corresponde mencionar que ese y no otro será el criterio con el que se examinará el tratamiento que Heidegger hace de estos tres modos disposicionales correspondientes al *Dasein*. Aunque vale aclarar, que la atención se centrará particularmente en el tratamiento de la praxis.

Si en el caso de la verdad los términos que resonaron a cada paso en el examen fueron los de originario y derivado, en el caso del examen de las disposiciones del *Dasein* serán los términos de propio e impropio.

Las disposiciones del *Dasein* examinadas por Heidegger son las postuladas por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Cada una de ellas es definida por Aristóteles como un modo de estar en la verdad. Si bien, las virtudes *dianoéticas* para Aristóteles son el arte, la ciencia, la sabiduría, la prudencia y el intelecto, lo cierto es que los modos o disposiciones en los que Heidegger los reagrupa son los de la *poiesis* la *praxis* y la *episteme*.

Si, como se ha visto, la verdad no es ni universal ni atemporal, si la posibilidad de entender la verdad como adecuación ha quedado clausurada, en definitiva, si la verdad debe ser entendida como desocultamiento, la atemporalidad, que Heidegger refiere el modo de ser ante los ojos propio de la *episteme*, se traduce en que dicho conocimiento suprime las condiciones de posibilidad de la verdad entendida como desocultamiento. La *poiesis*, por su parte, consiste en la producción y manipulación de los entes intramundanos como seres a la mano. En ese modo de estar del *Dasein*, la estructura básica de la intencionalidad se manifiesta en que el trato que el éste tiene con los entes intra-mundanos no refiere sino a la estructura del para qué.

Ahora bien, la atención la dirige Heidegger especialmente al tratamiento de la *praxis* y su diferencia con los otros modos de estar en la verdad mencionados por Aristóteles. La *praxis* es caracterizada por Heidegger del siguiente modo:

La conducta práctica y solícita es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa por el mundo. La *phronesis* permite que quien actúa comprenda la situación (...) El *praktón* entendido como el ente que se desvela y deviene disponible en el *alétheuein* de la *phronesis*, es algo que existe en la modalidad del todavía no es esto o aquello (...) El todavía no y el ya se han comprendido en su unidad...⁹

En la *praxis*, a diferencia de la teoría y la *poiesis* se está en el modo de la posibilidad, de lo aún no logrado que queda indicado en ese *todavía no* del que habla Heidegger. Más que variadas son las cuestiones que se suscitan a partir de la inscripción de la *praxis* y la *phronesis* aristotélica en el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad.

Ejemplo de tales cuestiones es la reflexión acerca del modo de la posibilidad, es decir, acerca del sí y el no, constitutivos de la auto-realización del *phronimos*. En este sentido, dicha aseveración constituye un primer indicio de la equivalencia de tipo estructural entre el juicio apofántico, entendido como posible expresión de la falsedad y la verdad, y el *praktón* definido como la posibilidad de la facticidad de estar en la propiedad o en la impropiedad. Según Heidegger, impropiedad y falsedad tienen prioridad ante la propiedad y la verdad. Ambas son en el modo de lo oculto, es decir, el punto de partida de toda posibilidad de develamiento. Sin embargo, esta equivalencia estructural no dice nada aún

⁹ Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid, Trotta, 2002, p. 69.

del modo en el que Heidegger las ha vinculado. Una clave para comenzar a rastrear esta cuestión refiere a la dilucidación de la relación que guardan entre sí la publicidad o el impersonal y la postulación por parte de la tradición de la verdad como concordancia entre juicio y objeto.

El juicio apofántico entendido como concordancia y lugar en el que se da la verdad supone una exclusión de todo resquicio de diversidad a nivel del sujeto de la enunciación. La implicancia que tiene dicha operación refiere a que al sujeto del juicio así comprendido equivale a lo impersonal y, a su vez, lo impersonal se constituye en condición de posibilidad de la objetividad del juicio. En este sentido la operación de deconstrucción fenomenológica llevada a cabo por Heidegger pareciera buscar socavar la cuestión de la verdad en términos de adecuación y, de ese modo, poner de manifiesto el modo de ser del impersonal. Es decir, poner en evidencia que la efectividad es menos potente que la posibilidad.