



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

ARISTÓTELES Y EL JOVEN HEIDEGGER: UNA ACLARACIÓN SOBRE LA INFLUENCIA DE BRENTANO

María Pia Chirinos Montalbetti

2004



Esta obra está bajo una [licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

En *Anuario Filosófico* 37/2, 2004, pp. 309-328.

**ARISTÓTELES Y EL JOVEN HEIDEGGER:
UNA ACLARACIÓN SOBRE LA INFLUENCIA
DE BRENTANO**

MARÍA PÍA CHIRINOS

Abstract: Aristotle's influence in the young Heidegger has been confirmed by the publication of his unedited works. This article questions Heidegger's late allegation of having received that influence through reading Brentano's "On the manifold sense of Being in Aristotle". This study analyses the different steps of Heidegger's thesis on truth until *Sein und Zeit* and compares them to those of Brentano, such as judgment being the proper place of truth and the difference between judgment and representation.

En 1976, año de la muerte de Martin Heidegger, Franco Volpi publicaba un libro titulado *Heidegger e Brentano*¹, en cuya conclusión anunciaba la importancia decisiva de la aparición de las obras completas de Heidegger, en orden a revelar las influencias de sus años de juventud. Sin lugar a dudas, tales previsiones se han cumplido prácticamente a la letra y van sacando a la luz aspectos inéditos de lo que se ha denominado el "joven Heidegger", entre los cuales constituye ya un clásico el estudio de 1984 del propio

1. Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, CEDAM, Padova, 1976, 141 pp.

Volpi titulado *Heidegger e Aristotele*², que supuso una revolución para la interpretación de la presencia del Estagirita en *Ser y Tiempo*.

En el primer escrito, Volpi admitía que hasta el año 1963, la relación entre Franz Brentano y Martin Heidegger había suscitado escaso interés. ¿Por qué señalaba precisamente esa fecha? En realidad, el motivo resultaba claro: recién entonces, con ocasión del discurso inaugural ante la Academia de las Ciencias de Heidelberg, de evidente carácter autobiográfico —de hecho, fue publicado con el título *Mein Weg in die Phänomenologie*—, Heidegger hizo una mención explícita del autor de *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden* y reveló que esa obra llegó a sus manos en los tempranos años de su bachillerato³.

Ahora bien, desde 1963 hasta 1976, fecha de la publicación del estudio de Volpi y no obstante la proliferación de investigaciones sobre la etapa previa a *Ser y Tiempo*, Volpi vuelve a admitir “que hasta ahora, (...) ningún estudio se ocupa de la relación —por otro lado, inequívoca— entre el joven Heidegger y Brentano”⁴. Lo cual ciertamente nos permite establecer una tesis aún más de fondo, a saber, que ni en 1963 ni tampoco en los años intermedios hasta 1976, encontramos en los escritos publicados de Heidegger referencias sobre Brentano suficientemente relevantes para suscitar un interés. Sí hay, en cambio, abundantes menciones —Volpi afirma

2. Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Dafne, Padova, 1984 y, más recientemente, “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, en *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Dieter Thomä (ed.), J. B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2003, pp. 26-37.

3. “Brentanos Dissertation ‘Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles’ (1862) war jedoch seit 1907 Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche, in die Philosophie einzudringen”, M. HEIDEGGER, “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 81. A este escrito se ha de añadir una carta dirigida a W. J. RICHARDSON, donde también se menciona esta influencia brentaniana, y que fue publicada como prefacio de la voluminosa monografía que escribió este autor titulada: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, pp. VIII-XXII.

4. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, p. 62. Si no se dice otra cosa, las traducciones son mías.

que son las mayores— a la filosofía aristotélica, las cuales condujeron a la hipótesis de que la influencia del Estagirita en el joven Heidegger debería haber llegado a través de Franz Brentano, y más concretamente, que la pregunta por el sentido del ser, que hiciera célebre *Ser y Tiempo*, tuviese ahí su origen.

La incuestionable presencia de Aristóteles en el joven Heidegger ha sido uno de los principales temas confirmados por la aparición de sus obras inéditas⁵. Como apunta Ramón Rodríguez, “quizá el elemento más significativo aportado por estos veinte años de publicación de la *Gesamtausgabe* de Heidegger es el conocimiento casi completo de los cursos y escritos que precedieron a su obra fundamental (...). No es de extrañar, por tanto, que la génesis de *Ser y Tiempo* constituya hoy uno de los campos más activos y fecundos de la investigación sobre la obra de Heidegger”⁶.

En efecto, el número de las monografías que abarcan esa época refleja, por lo demás, que a los estudiosos se les ha proporcionado la mejor de las tareas, a saber, aplicar la hermenéutica no sólo a una de las obras filosóficas más influyentes del s. XX, sino a la que presentó la primera propuesta hermenéutica⁷, que acabaría en la así

5. De todas formas, el estado actual de las publicaciones no permite dar por concluida la investigación de la interpretación heideggeriana sobre Aristóteles. Por ejemplo, quedan aún sin publicar las lecciones sobre la *Retórica*, de especial importancia para la etapa previa a *Ser y Tiempo*. Cfr. C. SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, pp. 30-31. En esta monografía se puede consultar el Anexo I sobre la situación actual de las publicaciones de inéditos de Heidegger relativos a Aristóteles.

6. R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 12.

7. Cfr. por ejemplo lo que escribe Adrián Escudero, en el prólogo de la edición castellana del Informe Natorp: “La gradual publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a fraguarse en estos años de intensa actividad docente, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la historia previa a *Ser y Tiempo*”, en M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. Informe Natorp. Traducción y edición de Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, Madrid, 2002, Nota sobre la presente edición, pp. 11-12.

llamada hermenéutica universal. Es éste el cariz que ha tomado la mayor parte de las investigaciones sobre Heidegger, a lo cual se une el hallazgo de uno de los manuscritos más buscados en estos años: el *Natorp-Bericht* o informe dirigido a Paul Natorp⁸ en 1922, que Husserl tanto alabó para recomendar a su joven discípulo.

El interés por esta obra, que se daba por desaparecida y que se había denominado el “eslabón perdido del joven Heidegger”⁹, confirma plenamente las influencias aristotélicas. Así, por ejemplo, Otto Pöggeler ha recordado que en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, la fenomenología heideggeriana acabó transformándose en una hermenéutica de la vida fáctica, precisamente gracias a la decisiva interpretación que Heidegger hiciera del Estagirita. Hasta tal punto que en las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 (que coincide con los meses inmediatamente previos al Informe Natorp), Heidegger deja ver claramente que es Aristóteles quien le brinda la oportunidad de conferir a la hermenéutica de la vida fáctica un sentido lógico e incluso ontológico.

Ahora bien, si la influencia aristotélica es incuestionable, las preguntas que surgen son las siguientes: ¿cuál Aristóteles es el que está presente y en qué medida?, ¿en qué temas aparece más el paralelismo?, ¿es un Aristóteles en estado “puro” o es un Aristóteles interpretado?, ¿y esa interpretación quién la elabora?,

8. Apareció por primera vez con ocasión del centenario del nacimiento de Heidegger en *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), pp. 228-274: “Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung”. La versión en castellano es la siguiente: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica). Informe Natorp*, Epílogo, pp. 105-109. Vid. R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Traducción de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 142 ss.

9. Tomo la expresión de Th. KISIEL, “The Missing Link in the Early Heidegger”, en J. KOCHMANS (ed.), *Hermeneutic Phenomenology. Lectures and Essays*, University Press of America, Washington DC, 1988, pp. 1-40: como se ve, el artículo es anterior a su aparición. También en 1988, Hugo OTT escribía: “Este manuscrito sobre Aristóteles —que nunca ha sido encontrado— sigue siendo uno de los caballos de batalla de la historia de la filosofía”, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 135.

¿la recibe Heidegger de otros autores o es el propio Heidegger quien la realiza?

Entre los abundantes estudios que intentan dar una respuesta, destacan dos líneas de investigación. Por un lado, los trabajos de Franco Volpi que desvelan un paralelismo muy cercano entre la *Ética a Nicómaco* y *Ser y Tiempo*, especialmente presente en el curso que impartiera Heidegger sobre *El Sofista* de Platón, en el semestre de invierno de 1925/1926 en Marburgo. Por otro, aquéllos que hacen de la cuestión de la verdad su objeto, y se dedican a un recorrido cronológico a través de la obra del joven Heidegger hasta llegar a *Ser y Tiempo*. En estos trabajos se toma como hilo conductor la exposición heideggeriana del concepto de verdad tradicional y de su crítica. Tal sería el caso de las obras de Dahlstrom¹⁰ o Bertuzzi¹¹. En el fondo, ambas perspectivas son unificables si, como ha señalado —y afrontado— Sara Escobar, se descubre que el tema de fondo de los textos en los que Heidegger se ocupa de Aristóteles —al menos en el período anterior a *Ser y Tiempo*— es precisamente el de la verdad¹². Abordaremos algunas de estas cuestiones y, al desarrollarlas, intentaremos dar respuesta a las preguntas apenas formuladas sobre la relación Aristóteles-Heidegger.

1. BREVE EXPOSICIÓN DE LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL CONCEPTO TRADICIONAL DE VERDAD HASTA *SER Y TIEMPO*

Aunque se trata de una temática ciertamente conocida, parece pertinente un rápido repaso para luego llevar a cabo una compa-

10. Cfr. D. DAHLSTROM, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University Press, Boston, 2001.

11. Cfr. G. BERTUZZI, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.

12. Cfr. Sara ESCOBAR CARRÍO, *Heidegger y el concepto aristotélico de verdad. Desde los Escritos de Juventud hasta Ser y Tiempo*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2002, pp. 9-10. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 282 ss.

ración con la propuesta de Franz Brentano. Lo primero que se puede señalar es que Heidegger quiere mostrar cómo la lectura de la verdad en términos de adecuación del juicio con su objeto, es una interpretación no del todo legítima o, al menos, no la única posible de la concepción aristotélica¹³. En cualquier caso, deja claro que la verdad así entendida no corresponde en absoluto al fenómeno originario de la verdad y que presenta, respecto de éste, un carácter derivado¹⁴.

Es aquí donde se puede entrever una primera maduración de su pensamiento: el Heidegger previo a *Ser y Tiempo* ya no es el Heidegger, “discípulo aplicado e inteligente de Husserl”¹⁵, que refuta el psicologismo. En el primerísimo Heidegger —a saber, en el autor de la tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo*¹⁶ (a la que volveremos después)—, aparece un concepto de verdad con una fuerte carga lógica y con tal carácter objetivo, que lleva a identificar la verdad con el ser ideal¹⁷.

13. El texto más conocido es el §44 de *Ser y Tiempo*, donde expone las tres notas de la noción tradicional de verdad que pretende refutar: “1. El “lugar” de la verdad es la proposición (el juicio). 2 La esencia de la verdad reside en la “adecuación” del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, es quien ha referido la verdad al juicio como su lugar de origen y quien puso en marcha la definición de la verdad como “adecuación”. M- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. GA 2, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, p. 284. Se sigue la traducción del Prof. Rivera (*Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997). Para la evaluación de esta traducción, cfr. A. MICHEL, y A. VIGO, “Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufzeigt von Fallstudien aus Lateinamerika”, *Heidegger Studien*, 16, 2000, pp. 247-255.

14. Cfr., por ejemplo, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/1920), GA 58, Klostermann, Frankfurt, 1993, pp. 262 ss.

15. R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania*, p. 71.

16. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischer-positiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, 1914, incluido ahora en la GA 1, Klostermann, Frankfurt, 1982, pp. 99-187.

17. “Der Logiker kann aber nicht wie Brentano in psychischen Anerkennungsakt das Wesen des Urteils sehen. Die Logik bewegt sich nur in der Sphäre des Sinnes. Die Psychologie des Urteilens kann erst dann ihren selbstbewussten Gang gewinnen, wenn die Logik des Urteils gesichert ist”. M. HEIDEGGER, *Besprechungen* (1914), GA 1, pp. 47-48.

Pues bien, el Heidegger de *Ser y Tiempo* da un paso más y se aleja también de esta concepción, como de un prejuicio constante en la historia de la filosofía, por el cual la ciencia o el acceso teórico al mundo, bajo su expresión paradigmática —el enunciado—, es considerada unilateralmente la forma más elevada del conocimiento. Como se sabe, el camino de Heidegger re-partirá de la pregunta por el sentido del ser y pondrá todo su empeño en señalar cómo aparece la vida en su origen, antes de toda consideración teórica o reflexiva del mundo. Y este giro lo emprenderá a la luz de una audaz reinterpretación en clave ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles.

En efecto, en las lecciones, por ej., de 1920, señala ya claramente que la *adaequatio* del juicio no debe entenderse como el modo principal de la verdad¹⁸, aunque tampoco parece necesario negarle todo valor veritativo. La propuesta de Heidegger se dirige más bien a profundizar en las condiciones de posibilidad de la adecuación, hasta llegar al fenómeno originario de la verdad, que es el desvelamiento. A partir de aquí, Heidegger elabora una topología de los lugares de la verdad¹⁹: verdadero, en primera instancia, será el ser del *Dasein*, en tanto que desvelador, o lo que es lo mismo, en tanto que adopta frente al mundo distintas actitudes que manifiestan el ente; en segundo lugar, verdadero será el ente en tanto que es desvelado; y finalmente, el enunciado en tanto que expresión de uno de los modos en los que puede accederse al ente.

El *Dasein* presenta así una especial actitud desveladora, que se traduce por la posibilidad de su autocomprensión y cuenta para esto con unas modalidades propias de descubrir. Heidegger lo desarrolla siguiendo la exposición del libro VI de la *Ética a*

18. Cfr. por ejemplo, M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA 59, pp. 170-171.

19. La expresión es de F. VOLPI: cfr. por ejemplo “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, en *Heidegger-Handbuch*, p. 30.

Nicómaco, es decir, interpretando las virtudes intelectuales como vías de acceso al mundo y trasladándolas al plano de la ontología de la vida humana. Es esta interpretación del Aristóteles de la *Ética* la que ofrece una alternativa a la doctrina “tradicional” de la verdad como adecuación en el juicio²⁰. De ahí que Franco Volpi haya llegado a la conclusión —audaz y, como él mismo afirma, provocativa— de ver en *Ser y Tiempo* una trasposición de la *Ética a Nicómaco*²¹. Y es que, al llevar a cabo esta delimitación, Heidegger va arrojando luz sobre otro concepto aristotélico de extremo interés que es el de praxis y el de verdad práctica, que luego muchos de sus discípulos de esos años previos a *Ser y Tiempo* —Hans Georg Gadamer y Hannah Arendt, entre otros— supieron desarrollar, dando lugar al movimiento que se ha llamado precisamente “Rehabilitación de la razón práctica”.

2. LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE ARISTÓTELES

Como se ha querido apuntar, la crítica a lo que Heidegger denomina “noción tradicional de verdad”, cuyo origen sitúa en la doctrina aristotélica, utiliza precisamente el pensamiento del Estagirita —en concreto, la doctrina de la *Ética a Nicómaco*— como punto de referencia para llegar a un concepto de verdad originario y anterior al del juicio. Esto es lo que se ha denominado “vuelta a Aristóteles”, que es una de las tesis centrales del *Natorp Bericht*²².

20. Estas tesis centrales de *Ser y Tiempo* se encuentran ya presentes en el Informe Natorp, escrito en 1922, y desarrolladas extensamente, como se ha apuntado, en el curso dictado en el semestre de invierno de 1924/1925: cfr. M. HEIDEGGER, *Sophistes*, GA 19.

21. Es la tesis central de su obra ya citada: *Heidegger e Aristotele*. Cfr. cita 2.

22. Nos referimos sobre todo a la etapa previa a *Ser y Tiempo*, es decir a las lecciones comprendidas entre 1919 y 1927, con la sola excepción del curso “Los conceptos de la metafísica” del semestre de invierno de 1929/1930 que, en cierto sentido, pondría fin a toda esta etapa. Aunque en los años posteriores, Heidegger

Ahora bien, ¿en qué consiste esta vuelta? Numerosos autores —entre quienes se encuentra, por ejemplo, Gadamer²³— coinciden en señalar que presenta todas las características del pensar heideggeriano, es decir, se trata de una interpretación que parte del principio hermenéutico fundamental de ir desde lo claro a lo oscuro²⁴ y de estudiar la historia de la filosofía no de un modo distante y académico, sino desde nosotros mismos, como formando parte de ese pasado: “entender la historia —afirmará en el curso sobre *El Sofista*— no puede significar nada distinto de entendernos a nosotros mismos”²⁵. Y por eso —como señala Fernando Inciarte— para Heidegger, “al tratar con su propio pasado esencial, la filosofía no debe tanto traer de nuevo ahora (*wieder-holen*) realidades muertas, como sacar a la luz precisamente esas posibilidades vivas, escondidas en la misma metafísica que, por cualquier razón, nunca fueron realizadas en ella”²⁶. De ahí que la vuelta heideggeriana a Aristóteles deba entenderse no sólo como una transformación de su pensamiento sino también como un desarrollo de temas ausentes en la obra del Estagirita.

Esto sucede, por ejemplo, en el caso de la interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, antes mencionado. En efecto, Heidegger se aleja de la intención aristotélica al caracterizar las

continúa tratando el tema de la verdad y hay un constante rechazo del carácter originario de la adecuación, la crítica varía de modo semejante y paralelo a como varía su concepción del ser y de la verdad. Cfr. C. SEGURA PERAITA, “La crítica de Heidegger a la noción de verdad. Desde *Ser y Tiempo* hasta las Contribuciones a la filosofía”, en *Pensamiento*, 58, p. 221, 2002; S. ESCOBAR CARRÍO, *Heidegger y el concepto aristotélico de verdad*, pp. 248 ss.

23. Cfr. H. G. GADAMER, “Heidegger’s theologische Jugendschrift”, en *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), p. 230; en habla castellana, se puede hacer referencia al reciente estudio de C. SEGURA PERAITA, *Hermenéutica de la vida humana*, p. 30.

24. “Queremos tomar el camino inverso, de Aristóteles vuelta a Platón. Este camino no es inaudito. Sigue un antiguo principio de la hermenéutica, que uno debe ir en la interpretación de lo claro a lo oscuro”, M. HEIDEGGER, *Sophistes*, GA 19, p. 11.

25. M. HEIDEGGER, *Sophistes*, GA 19, p. 11.

26. F. INCIARTE, “Heidegger, Hegel y Aristóteles: ¿una línea directa?”, en *Ensayos de metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2003, p. 119. Agradezco a Lourdes Flamarique haberme facilitado las pruebas de imprenta de esta monografía.

virtudes intelectuales como cinco modos “en los que el *Dasein* humano se abre a los entes como afirmación y negación”²⁷, o incluso cuando ve en ese libro la enumeración programática de las formas en las que Aristóteles concibe este carácter de ser-descubridor del *Dasein*. Pero sin duda alguna acierta al distinguir que, entre esas cinco virtudes intelectuales, tres de ellas —no obstante su relación con la verdad— no están vinculadas con el juicio. Por este motivo, el abandono de la primacía de la verdad teórica —cuya paternidad es innegablemente aristotélica— lleva consigo la profundización —de la mano del mismo Estagirita— en el modo de desvelamiento peculiar del *nous*, de la prudencia y de la técnica. Con palabras de Alejandro Vigo, se confirma el “método heideggeriano” antes mencionado: “la nueva concepción de la verdad expuesta en *Ser y Tiempo* surge sobre la base de una apropiación productiva de determinados aspectos presentes en la concepción aristotélica, que la interpretación habitual de Aristóteles no había rescatado de esa forma o bien había pasado, sin más, por alto”²⁸.

Otro tanto sucede con una cuestión aristotélica a la que Heidegger también aplica su peculiar interpretación, a saber, el tema de la teoría y su expresión paradigmática —el enunciado— como uno de los modos en los que el *Dasein* se abre al mundo. Para ello, Heidegger profundiza en la doctrina aristotélica sobre el *lógos* apofántico, desarrollada principalmente en el *Peri Hermeneias*²⁹ y que aquí expondremos brevemente.

“*Apófansis*” significa “dejar ver”, “mostrar”. La función primaria del *lógos* consiste en mostrar el ente, en dejar ser el ente, lo cual es un modo más originario que la adecuación y también implica un uso más amplio: “*Lógos* no significa, y en todo caso no significa

27. M. HEIDEGGER, *Sophistes*, GA 19, p. 21.

28. A. VIGO, “Verdad, Lógos, Práxis”, en A. GARCÍA MARQUÉS y J. GARCÍA HUIDOBRO (Eds.), *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994, p. 138.

29. Cfr. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 129. Se basa en *Peri Hermeneias*, 4, 17 a 1-3, cuya traducción habitual en castellano dice así: “Todo enunciado es significativo, (...) ahora bien, no todo enunciado es asertivo sino aquél en el que se da lo verdadero y lo falso”.

primariamente juicio, si con esa palabra se entiende un “enlace” o una “toma de posición” (aprobación o rechazo)³⁰. Para Heidegger el *lógos* como apófansis no queda restringido a los enunciados asertóricos, sino que corresponde a la totalidad del lenguaje, e incluso a la totalidad de nuestras relaciones teóricas o prácticas con las cosas. Cualquiera de los usos del lenguaje, e incluso la totalidad de las relaciones que se pueden establecer con el ente, tendrían de algún modo un carácter apofántico.

Una primera consecuencia de esta posición conduce a entender el “ver” de la “apófansis” no como un ver teórico o contemplativo, sino más bien como un “ver” que se relaciona prácticamente —operativamente— con los entes. “El ser-verdadero en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del ser-en-el-mundo”³¹. La verdad del enunciado va más allá de la concordancia entre el intelecto y la cosa: penetra en la conexión ontológica que fundamenta la relación de adecuación. El conocimiento verdadero hace comparecer la cosa tal como ella es en sí misma. Esto es lo que Heidegger denomina autoacreditación: el ente mencionado en el enunciado aparece en el acto de acreditación *tal como* era señalado en el enunciado, es decir, se muestra en su identidad y mismidad y en esto consiste la verificación³².

Ahora bien, si esto sucede así, cae de su peso que la proposición tampoco es la forma originaria del conocimiento. Es más, su carácter enunciativo se muestra como derivado a partir del fenómeno originario de la apófansis. “El enunciar es *un comportamiento intencional del Dasein*. Por su esencia, es un enunciar *sobre* algo, y por tanto está referido intrínsecamente *al ente*”³³. En última instancia, se puede afirmar que la posibilidad de hacer ontología a partir de los análisis lingüísticos, tan peculiar del pensamiento heideggeriano, se funda en el carácter apofántico del fenómeno mismo del *lógos*.

30. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 43.

31. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 290.

32. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, § 44.

33. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 295.

En todo este desarrollo queda de nuevo clara la índole totalmente singular de la interpretación heideggeriana del Estagirita. El *lógos* apofántico aristotélico se convierte, en la interpretación ontologizante heideggeriana, en una función básica del lenguaje que manifiesta aquello de lo que habla y que le conduce a fundar la posibilidad de la verdad teórica en un ámbito antepredicativo: se trata de una verdad derivada, de una verdad secundaria, cuyo lugar propio ha dejado de ser el juicio.

Alejandro Vigo considera que en la recepción heideggeriana del enunciado aristotélico, además de la lectura intencionalista y antilogicista apenas mencionada, se da también una “estrategia argumentativa para retrotraer la estructura diairético-sintética avistada por Aristóteles hasta el ámbito de la experiencia antepredicativa”³⁴. Siguiendo un texto del Estagirita³⁵, Heidegger establece varias condiciones de posibilidad para que se dé la verdad o la falsedad. Una de éstas es la peculiar estructura unitaria del enunciado que, lejos de identificar la composición con el juicio afirmativo, por un lado, y la división con el negativo, por otro, propone una estructura sintético-diairética previa. Por otra parte, la composición y la división no parecen fenómenos secundarios respecto del mostrar, sino que están vinculados a la dimensión ontológica en la medida en que, como ya veíamos, el hablar es hablar siempre de algo³⁶. Es precisamente esta perspectiva la que, en opinión de Heidegger, ha olvidado la lógica de su época.

Lo que en definitiva pretende mostrar ahora es que la composición y división no son sólo fundamentales en la estructura del

34. A. VIGO, “*Síntesis y diáiresis*. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger”, en: H. Zagal Arreguín / A. Fonseca Ornelas (eds.), *Aristóteles y aristotélicos*, México D.F., 2002, pp. 283-323. Ahí añade una tercera característica: “la concepción pragmático-holística de la experiencia antepredicativa, en oposición a la tendencia elementarizante propia de las concepciones orientadas a partir del modelo del acceso teórico-contemplativo al ente”. Seguimos sus indicaciones.

35. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, VI, 430 b 1: “El error, en efecto tiene lugar siempre en la composición”.

36. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 302.

lógos, sino que son parte de la estructura misma del ente, sin que sea posible distinguir entre el ámbito lógico y ontológico. Heidegger lo explica así en un texto prototípico de su modo de exponer: “Síntesis, como condición de posibilidad del ser falso, y especialmente del correspondiente ser verdadero, es un concepto que cambia, y es en ocasiones lógico y en ocasiones ontológico; mejor: la mayoría de las veces es las dos cosas o con más precisión, no es ninguna de las dos cosas”³⁷.

Si la estructura sintético-diairética va más allá del ámbito de la predicación y del juicio, que es donde estrictamente Aristóteles la situaba, con ello Heidegger justifica su intención de buscar una dimensión aún más original de la verdad, más allá del enunciado. De este modo la atribuye no sólo a actos de conocimiento no judicativos —precisión que podría calificarse de aristotélica, atendiendo, por ejemplo, a la verdad práctica—, sino también a la realidad de la que se habla. Heidegger hace suyas algunas tesis husserlianas, entre las que destaca la intuición categorial: para un riguroso análisis fenomenológico de la verdad hay que pasar desde la verdad de la proposición a la verdad de la intuición, más radical y originaria que la verdad judicativa. Kisiel anota que, para Heidegger, la proposición es el lugar de la verdad sólo en la medida en que un enunciado es la expresión de una intuición ³⁸.

Esta toma de posición heideggeriana se dirige abierta e intencionadamente contra lo que Platón refiere en su diálogo *El Sofista*, obra que sirve a Aristóteles para montar precisamente su *Peri Hermeneias* y encontrar la vía para distinguir entre realidad y apariencia, que el sofista Protágoras niega. No es éste el caso de Heidegger, ya que su intención consiste más bien —apunta Inciarte— en “confundir en cualquier discurso, aquello sobre lo que se habla con lo que se dice sobre esto”, identificación que le permitirá más adelante “eliminar el ser a favor de la historia del

37. Cfr. M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 168.

38. Cfr. T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, 1995, p. 399.

ser, o a favor del acontecer (*Ereignis*)”³⁹. En el fondo nos encontramos ante “la solución post-moderna, es decir, (ante) la renuncia a toda solución y a todo conocimiento en aras de una comunicación o retórica, por decirlo así, autoreferencial”⁴⁰.

3. LA RELACIÓN ARISTÓTELES-BRENTANO-HEIDEGGER

Si hemos traído a colación estos puntos del pensamiento heideggeriano y no otros, la razón hay que buscarla no tanto en la importancia que tienen, sino más bien en la relevancia para la comparación con algunas tesis de Franz Brentano. Baste recordar que la doctrina sobre la verdad en Brentano y, más concretamente, el examen del ser veritativo o del ser de la verdad, fueron considerados por Franziska Mayer Hillebrand —una de los principales editores de sus obras póstumas— el umbral de acceso a la filosofía de este autor⁴¹. Ahora bien, en contra de algunas opiniones autorizadas⁴² y, sobre todo, en contra de la misma memoria de Heidegger⁴³, intentaré demostrar que son precisamente estos temas los que más difieren de la interpretación heideggeriana de Aristóteles y del problema de la verdad, y, además, los que

39. F. INCIARTE, “Hermenéutica y sistemas filosóficos”, en *Ensayos de metafísica*, p. 201.

40. F. INCIARTE, “Intencionalidad. Sobre inmanencia y trascendencia en el conocimiento”, en *Ensayos de metafísica*, p. 146.

41. Cfr. Introducción a *Die Abkehr von Nichtrealen*, Francke Verlag, München, 1966. Nos separamos de la interpretación de Volpi sobre la primacía del sentido del ser según las categorías, que él encuentra en la obra de Brentano: cfr. F. VOLPI, “Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage”, en *Heidegger-Handbuch*, p. 30.

42. Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cap. V y *Conclusioni*. Es significativo que en la reciente obra *Heidegger-Handbuch* que recoge en una segunda parte artículos que comparan a Heidegger con diversos filósofos, no haya uno dedicado a esta relación.

43. Cfr. cita 3 de este trabajo.

permiten levantar alguna perplejidad sobre la relación o la influencia de Brentano (y a través suyo, del Estagirita) en lo que se ha denominado el joven Heidegger.

Como primera prueba, cabría aducir un dato muy simple: en los primeros escritos heideggerianos las citas de obras aristotélicas son tremendamente escasas y, además, falta una mención explícita de la tesis doctoral de Brentano⁴⁴. Franco Volpi —experto en Aristóteles y en Heidegger— afirma que todo este primer periodo de Heidegger se encuentra fuertemente teñido de los prejuicios de la época, que le acompañarán en adelante⁴⁵. En efecto, la elección del tema de su tesis doctoral revela no sólo claras influencias de un Husserl autor de las *Logische Untersuchungen*, es decir, de un Husserl eminentemente lógico con el rechazo de las tesis psicologistas que caracterizaron esta obra⁴⁶, sino también otras

44. Curiosamente, en ese texto sólo hay una cita de una obra aristotélica de Brentano —*Die Psychologie des Aristoteles, insbes. Seine Lehre vom nous poietikos*—, pero no la incluye en la bibliografía al final del capítulo. Cfr. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 122-123. Hay además otros datos interesantes. Por ejemplo, en las lecciones de Heidegger antes de *Ser y Tiempo*, que tratan de temas relacionados con Aristóteles en torno a la verdad, la cuestión del ser, etc., no hemos encontrado ninguna referencia a *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seidenden*. Tal es el caso del WS 1928/1929, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Klostermann, 1996, en el capítulo dedicado a “Wahrheit als Satz Wahrheit”, pp. 46 ss; o en el SS de 1926, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA 22, Klostermann, en el cap. sobre “Die fundamentalen Fragestellungen der Seinsproblematik”, pp. 156 ss. ni en el cap. 3 “Die Analogie on ws alethes”. Sólo hemos encontrado un par de menciones de otra obra brentaniana: *Psychologie von empirischen Standpunkt*, en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919/1920, GA 58, Klostermann, 1993, p. 52, cita n. 8, y p. 81. En estas lecciones, por ej., hay un capítulo (el §4, pp. 20 ss.) dedicado a “Die vier Thesen über das Sein und die Grundprobleme der Phänomenologie”, donde tampoco se menciona el estudio de Brentano.

45. Cfr. *Heidegger e Brentano*, pp. 134-135.

46. “Fueron las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl las que actuaron de manera decisiva en mi desarrollo científico”, escribió en 1915, en un *curriculum*: H. OTT, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, p. 96.

influencias de no menor relevancia: en primer lugar, la de Rickert⁴⁷ y la del teólogo Braig⁴⁸.

Los principales elementos de la teoría del juicio y de la verdad en Brentano se encuentran claramente contenidos en *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, pero de modo más sistemático los hallamos en *Die Lehre vom richtigen Urteil*⁴⁹ y en *Wahrheit und Evidenz*. En esta obra afirmará que el juicio consiste en “una cosa simple y su posición, no una reunión de dos determinaciones en la realidad y tampoco, por tanto, una composición que efectuamos al pensar (Met. Q, 10)”⁵⁰. De ahí que el juicio existencial sea el paradigma respecto de todas las demás formas, porque en su estructura específica —(A+) para el afirmativo y (A-) para el negativo— contiene “todo lo que pertenece a un juicio simple: un nombre, que nombra lo juzgado y un signo, que da a conocer si lo juzgado es reconocido o rechazado”⁵¹. Aparecen en los juicios los “correlatos de los conceptos de verdad (unívoca)”⁵², a saber, los conceptos de existencia y no existencia, que poseen un *status* propio y que han de “distinguirse bien del concepto de lo cósmico, de lo esencia, de lo real”⁵³. En esto consiste lo específico del juicio y su diferencia con la representación: ambos son actos irreductibles

47. Cfr. el Vorwort, p. 3, donde cita la obra de este autor titulada *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*.

48. Para la influencia de este teólogo, cfr. T. RENTSCH, “«Sein und Zeit» Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit”, en *Heidegger-Handbuch*, pp. 6 y 52 y R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania*, pp. 41-43.

49. Fancke Verlag, Bern, 1956.

50. Meiner Verlag, Leipzig, 1930, p. 136. Como se ve, en el texto Brentano se aleja de la definición aristotélica de la Metafísica. Por lo demás, es interesante el uso de la palabra “posición” en términos de relación intencional o modo como se capta la representación, expresiones éstas que remiten a dos pensadores de especial relieve y que utilizan la misma palabra: Santo Tomás de Aquino e Inmanuel Kant. Para la comparación con estos autores, se puede leer lo que escribo en *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 140 ss.

51. *Die Lehre vom richtigen Urteil*, p. 98.

52. *Wahrheit und Evidenz*, p. 45: “Die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz sind die Korrelate der Begriffe der Wahrheit (einheitlicher) affirmativer und negativer Urteile”.

53. *Wahrheit und Evidenz*, p. 24.

con una intencionalidad también irreductible. La intencionalidad del juicio se traduce en la verdad unívoca y distinta de lo real: es a ésta dimensión —y no a la realidad— a la que Brentano atribuye el sentido primario y originario de la verdad, en clara divergencia de la posición heideggeriana⁵⁴. Y, por si quedaran dudas, Brentano advierte que no hay que extrañarse de que cuando “en las frases “Dios es”, “un hombre es”, “una ausencia es” (es decir “hay una verdad”), etc., se toma la palabrita “es” según el mismo sentido (*gleichbedeutend*)”⁵⁵; porque —aclara con cautela— no se trata de un error en la comprensión de los sentidos del ser, precisamente por parte del autor de una obra que lleva ese título. Es más, lo que quiere dejar asentado es que “quien no vea en esto la simple consecuencia de mi doctrina acerca del juicio, puede estar seguro de que no ha comprendido nada de esta enseñanza”⁵⁶.

Ante palabras tan rotundas, no queda más remedio que cuestionarse si la interpretación heideggeriana de la teoría del juicio en Brentano tocó o no tocó fondo cuando en su tesis doctoral entiende que el juicio en Brentano es una decisión (*Urteilsentscheidung*), propia por tanto de la voluntad sin relación alguna con la lógica⁵⁷. Una doctrina así reflejaría una filiación empirista. Sin embargo, en una obra que recoge las lecciones de Brentano sobre la existencia de Dios, se aparta explícitamente de la posición humeana del juicio como “creencia” (*belief*)⁵⁸, y admite “una creencia “justificada”, la cual es un pensamiento más complejo”⁵⁹ que la simple creencia de Hume y cuyo análisis Brentano en ese momento no ve necesario

54. Es interesante la confrontación entre Heidegger y Santo Tomás que, sobre este punto, lleva a cabo J. AERTSEN: cfr. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, E.J., Brill, Leiden, 1996, pp. 263-267.

55. *Wahrheit und Evidenz*, p. 41.

56. *Wahrheit und Evidenz*, p. 41.

57. Cfr. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 119.

58. *Sobre la existencia de Dios*, traducción y prólogo de A. Millán-Puelles, Rialp, Madrid, 1979, pp. 74 ss. Esta obra fue publicada por primera vez en 1929 y recoge las lecciones de Brentano, dictadas en las Universidades de Würzburg y Viena (1868-1891): cfr. Introducción, p. 53, nota.

59. *Sobre la existencia de Dios*, p. 75.

explicitar. Pues bien, este “pensamiento más complejo” es el que —en nuestra opinión— permitirá una caracterización del juicio como aserción o posición, que Brentano defiende como lugar propio de la verdad⁶⁰.

En efecto, Heidegger llega a la definición del juicio como decisión, después de estudiar un argumento de extremo interés que el propio Brentano desarrolla: el recurso a la pregunta. Se trataba de ver si el juicio como “pensamiento más complejo” podía ser asimilable a un concepto compuesto, según la antigua definición del juicio como simple unión de notas, de clara influencia nominalista⁶¹. Para los defensores de esta versión —objeta Brentano—, el contenido del juicio “un árbol es verde” estaría formado por la característica “verde” unida a “árbol”. Sin embargo, si preguntásemos a alguien que no conociese el cambio de estaciones, si existen los árboles rojos, la ausencia de respuesta no implicaría de suyo que este supuesto personaje no hubiese entendido lo que se le pregunta⁶². Incluso habiéndose representado un concepto compuesto —árbol rojo—, no tendría cómo justificar una respuesta afirmativa que sería lo correspondiente a un juicio verdadero. Con esto, Brentano sostiene que lo representativamente captado, aún siendo algo compuesto, no comporta necesariamente un juicio. Éste más bien consiste en la aceptación o el rechazo de un objeto simple o compuesto, pero sin que se deba entender como un acto de la voluntad. La intencionalidad del juicio es distinta:

60. He desarrollado más la argumentación sobre este punto en *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, cap. IX: “Juicio y verdad: principales notas de la primera etapa de Brentano”.

61. Aunque Brentano atribuye esta teoría a la escolástica medieval (cfr. *Psychologie* II, pp. 35 ss.), su auténtica paternidad se halla de modo explícito en el nominalismo, que entendía el juicio como simple unión de notas. Quien de modo muy claro ha indicado el perjuicio que esta teoría supuso en el desarrollo de la lógica ha sido Peter Geach, en el capítulo titulado “History of Corruptions of Logic”, de su obra *Logic Matters*, Basil, Blackwell, Oxford, 1972, pp. 51-52. Vid. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 129 ss.

62. Cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt II: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Duncker & Humboldt, Leipzig, 1911, 2ª ed., p. 41.

pertenece al ámbito del conocimiento⁶³. Es un modo diverso de relación, que da lugar al *ens ut verum*, gracias a la dimensión pragmática o aseverativa⁶⁴ presente en el juicio y ausente en la realidad, re-descubierta por Brentano y que constituyó —en palabras de Elizabeth Anscombe— un considerable avance en la consideración de la verdad⁶⁵.

Ahora bien, si a esto se añade que la multiplicidad de los sentidos del ser —tema central de la tesis doctoral de Brentano⁶⁶— y la consideración del juicio y del ser veritativo, como uno de estos sentidos, no ocupan un puesto secundario en la filosofía aristotélica (y tampoco en la de Brentano: al menos en su primera etapa), entonces comprobamos, con argumentos más de peso, que la interpretación que Heidegger lleva a cabo del Estagirita no puede haber partido de un estudio a fondo de la obra de Brentano. A esta conclusión se puede también llegar con la ayuda de los desarrollos de parte de la filosofía analítica, que no duda en calificar a Aristóteles como el “descubridor” del ser veritativo como ser en la proposiciones, es decir, distinto del ser físico, pero con una distinción que ha de entenderse correctamente, porque no se trata

63. Hay también otra referencia que puede dar luces sobre la preocupación de Brentano por el uso del término “intencionalidad” referido exclusivamente a los actos de la voluntad, que fue predominante a lo largo de la Edad Media y de la Moderna. Brentano, a pesar de las dificultades, opta por reintroducirlo en el lenguaje filosófico, en clara divergencia no sólo con una comprensión voluntarista, sino también en abierta ruptura con la concepción gnoseológica inmanentista que primaba. Cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, p. 6, nota 1. Por los datos que señala Heidegger, se trata de la misma edición que él manejó: cfr. *Die Lehre vom Urteil in Psychologismus*, cap. III, nota 1.

64. Sin embargo, en este intento de clarificar lo específico del juicio y de la representación, Brentano no parece detenerse en la dimensión semántica de la predicación, que consiste en “expresar la pertenencia del predicado al sujeto”: C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960, p. 157; cfr. A. LLANO, *Metafisica y lenguaje*, pp. 92 y 212.

65. Cfr. E. ANSCOMBE, “Will and Emotion”, en *Grazer philosophische Studien*, 1978, p. 139. Cfr. también B. SMITH, *Parts and Moments*, Philosophia Verlag, München, 1982, p. 293.

66. “So bildet die Erörterung der mehrfachen Bedeutung des Seienden die Schwelle der Aristotelischen Metaphysik”, F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, p. 5.

de la “derivación” que Heidegger pretenderá pocos años más tarde, antes de publicar *Ser y Tiempo*. No es esto: Heidegger, al igual que Hegel, simetriza esta relación de un modo harto discutible, hasta el punto de que no separa el *ens ut verum* del *ens ut ens*, ni tampoco del ser del hombre (el *Sein* del *Dasein*). Como afirma Inciarte, “a este respecto el pensamiento tanto de Hegel como de Heidegger es, de hecho, filosofía aristotélica despojada de la doctrina del *ens ut ens* como distinto del *ens ut verum*”⁶⁷.

Hasta aquí la aclaración sobre la dudosa influencia de Brentano en la inequívoca que se da entre Aristóteles y Heidegger: el puente habrá que buscarlo en un lugar distinto (y no pocos autores lo sitúan en la teología y filosofía franciscanas de fines de la Edad Media, presentes en la formación del joven Heidegger). De todas formas, no es éste el lugar de una toma de posición al respecto. Baste afirmar, para concluir con palabras de Fernando Inciarte, que la mente de Heidegger “no fue liquidar sino “liquidizar” (“*verflüssigen*”) o revitalizar el aristotelismo en un espíritu similar (...) a Hegel”, quien “llegó al extremo de decir que para cualquiera que tome la filosofía seriamente, lo mejor que podría hacer es enseñar a Aristóteles. Ahora bien, el aprecio heideggeriano por Aristóteles no está lejos del de Hegel, quien, en todo caso, tendió más a bien a minimizar distancias, mientras que Heidegger, por el contrario, tendió a aumentarlas”⁶⁸.

María Pía Chirinos
 Universidad de Navarra
 31080 Pamplona – España
 mpiachirinos@virgilio.it

67. Cfr. F. INCIARTE, “Heidegger, Hegel y Aristóteles: ¿una línea directa?”, en *Ensayos de Metafísica*, pp. 126-127.

68. F. INCIARTE, “Heidegger, Hegel y Aristóteles: ¿una línea directa?”, en *Ensayos de Metafísica*, pp. 120-121. La frase de Hegel que cita Inciarte es la siguiente: “Würde es ernst mit der Philosophie, so würde nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten”, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Bd 19, p. 148.