

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER: LA DESTRUCCIÓN DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA Y LA RENOVACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Tesis para optar al Título Profesional de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller

CARLOS MANUEL RAMIREZ CEPEDA

Presidenta: Rosa Elvira Vargas Della Casa

Asesor: Roberto Gustavo Rubio

Lector: Víctor Francisco Casallo Mesías

Lima – Perú

Marzo de 2026



UARM

Universidad
Antonio Ruiz
de Montoya

Anexo N.º 3 - Reglamento General de Grados y Títulos de Pregrado y Posgrado
Aprobado por Resolución Rectoral N° 150-2023-UARM-R

INFORME DE ORIGINALIDAD

Sres.

CONSEJEROS

Pte.

De nuestra consideración:

Por la presente nos dirigimos a Ustedes para saludarlos e informar al Consejo Universitario sobre el producto académico elaborado por RAMIREZ CEPEDA, Carlos Manuel*, quien solicita la obtención de su título profesional a través de la sustentación de una tesis.

El producto académico elaborado tiene como título "La fenomenología de Heidegger: la destrucción de la lógica aristotélica y la renovación de la fenomenología husserliana".

Por tanto, en nuestra condición de Asesor de producto académico y de integrante de la Comisión de Grados y Títulos de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas, respectivamente, declaramos que el producto académico de Carlos Manuel RAMIREZ CEPEDA ha sido examinado con el programa antiplagio *Turnitin* para identificar su nivel de coincidencias.

El resultado que arroja el programa es de 3% de similitud, el cual proviene de fuentes de información que han sido debidamente citadas o reconocidas utilizando las normas del sistema APA.

Sin otro particular, quedo de ustedes.

Firmado en Lima, el 6 del mes de marzo de 2026

Atentamente,

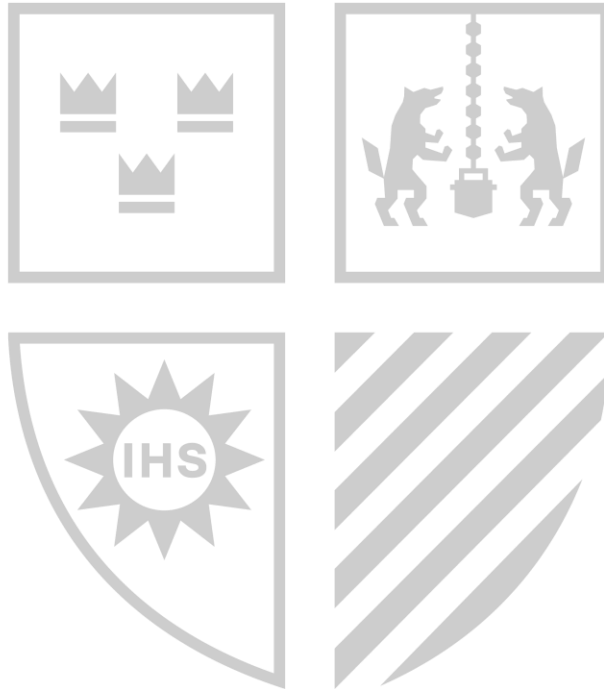
Roberto Gustavo Rubio
Asesor

Evelyn Flor Modesto Taipe
Secretaria técnica de la Comisión

*Conforme a lo establecido en el documento de identidad

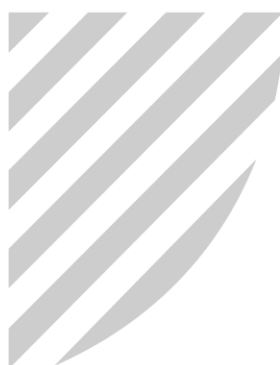
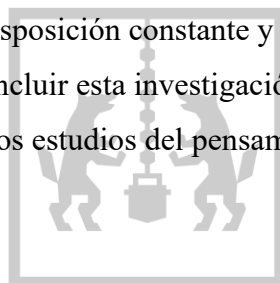
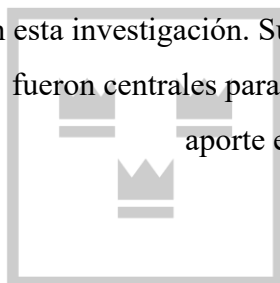
DEDICATORIA

A mi hijo Günter y a mi hermano Rudy.



AGRADECIMIENTOS

Expreso mi profundo agradecimiento al Dr. Roberto Rubio por su acompañamiento y orientación que motivaron un enfoque novedoso en esta investigación. Su disposición constante y experticia académica fueron centrales para concluir esta investigación que aspira a ser un aporte en los estudios del pensamiento heideggeriano.



RESUMEN

La presente investigación aborda el problema de determinar cuál es la estrategia filosófica fundamental del joven Heidegger al presentar la noción de fenomenología y si dicha presentación constituye una mera explicación etimológica o una operación filosófica de mayor alcance. El objetivo general es esclarecer en qué sentido la explicitación heideggeriana del término “fenomenología” implica una destrucción de la lógica aristotélica y una apropiación crítica de la fenomenología husserliana. La metodología empleada es de carácter teórico-hermenéutico y consiste en el análisis exegético y reconstructivo de textos fundamentales de Heidegger —especialmente *Ser y tiempo*, §§7, 31-33 y 44, así como cursos de la década de 1920— en diálogo crítico con textos de Aristóteles y Husserl, junto con bibliografía especializada; el procedimiento metodológico sigue el propio enfoque de la *Destruktion* heideggeriana, orientado a desarticular los presupuestos conceptuales de la tradición ontológica y lógica. Los hallazgos principales muestran que Heidegger no se limita a una aclaración terminológica, sino que, al centrar su análisis en el *λόγος ἀποφαντικός* aristotélico, ejecuta una destrucción de la concepción tradicional de la verdad como adecuación y fundamenta una comprensión originaria de la fenomenología como método ontológico orientado al desocultamiento del ser. Se concluye que la fenomenología heideggeriana surge como una renovación crítica de la fenomenología husserliana mediante su reinscripción en el horizonte de una ontología de la comprensión, en la cual el fenómeno en sentido eminente es el ser mismo en su estructura de desocultamiento.

Palabras clave: destrucción, *λόγος ἀποφαντικός*, Heidegger, fenomenología, juicio, verdad.

ABSTRACT

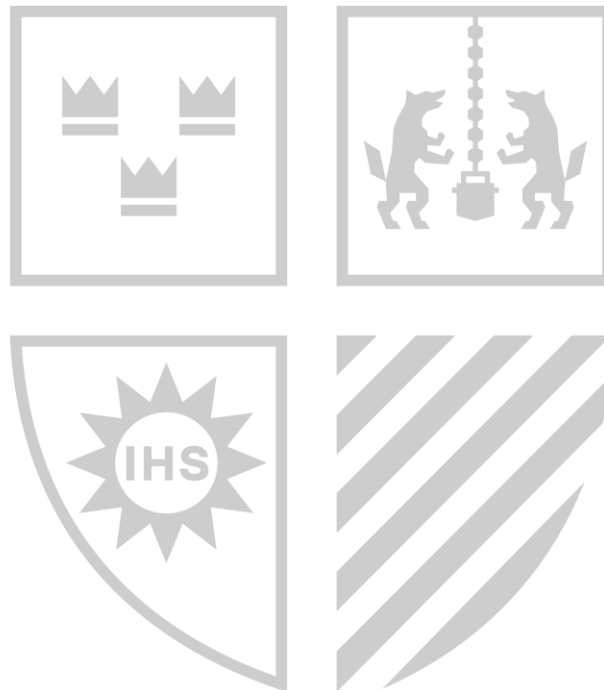
This research addresses the problem of determining the fundamental philosophical strategy of the young Heidegger in presenting the notion of phenomenology and whether this presentation constitutes a mere etymological explanation or a more far-reaching philosophical operation. The general objective is to clarify in what sense Heidegger's explication of the term "phenomenology" implies a destruction of Aristotelian logic and a critical appropriation of Husserlian phenomenology. The methodology employed is theoretical-hermeneutical in nature and consists of the exegetical and reconstructive analysis of fundamental texts by Heidegger—especially *Being and Time*, §§7, 31-33 and 44, as well as courses from the 1920s—in critical dialogue with texts by Aristotle and Husserl, along with specialized bibliography. The methodological procedure follows the very approach of Heidegger's *Destruktion*, oriented toward dismantling the conceptual presuppositions of the ontological and logical tradition. The main findings show that Heidegger does not limit himself to a terminological clarification, but rather, by focusing his analysis on the Aristotelian *λόγος ἀποφαντικός*, he dismantles the traditional conception of truth as correspondence and establishes an original understanding of phenomenology as an ontological method oriented toward the unconcealment of Being. It is concluded that Heideggerian phenomenology emerges as a critical renewal of Husserlian phenomenology through its reinscription within the horizon of an ontology of understanding, in which the phenomenon in the eminent sense is Being itself in its structure of unconcealment.

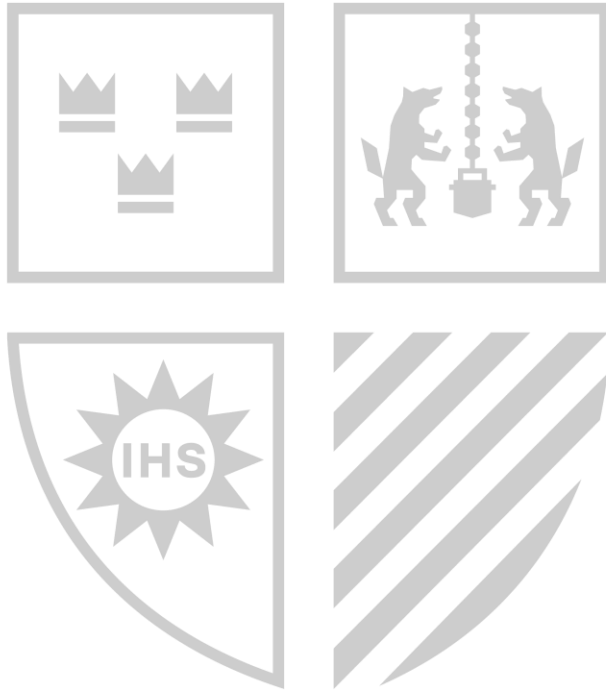
Keywords: Destruction, *λόγος αποφαντικός*, Heidegger, phenomenology, judgment, truth.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: EL NUEVO SIGNIFICADO DE FENOMENOLOGÍA A PARTIR DEL MÉTODO HEIDEGGERIANO DE LA DESTRUCCIÓN	13
1.1. El método heideggeriano de la destrucción	13
1.2. Tras la aparentemente inocua explicación etimológica de “fenomenología”, el proyecto de destrucción de la lógica.....	18
1.2.1. Formalización y desformalización del término fenómeno.....	21
1.2.2. La pregunta por el sentido de ser y su desencubrimiento a través de la fenomenología	24
1.2.3. La estrategia de Heidegger de regresar a los conceptos ontológicos de Aristóteles (<i>λόγος ἀποφαντικός</i>) y el surgimiento de su fenomenología	30
1.3. Fenómeno, logos verdad: claves para la concepción heideggeriana de la fenomenología	33
1.3.1. Diálogo y crítica con la lógica de la validez neokantiana y el concepto de verdad heideggeriano.....	38
1.4. Conclusión: el concepto de verdad originario y el surgimiento de la fenomenología heideggeriana	44
CAPÍTULO II: HEIDEGGER Y LA DESTRUCCIÓN DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA Y SU APROPIACIÓN CRÍTICA DE HUSSERL.....	46
2.1. La destrucción de la lógica aristotélica.....	46
2.1.1. La recepción heideggeriana de la doctrina del <i>logos apophantikos</i>	47
2.2. La determinación de un discurso racional (<i>logos</i>) susceptible de verdad o falsedad y la estructura sintético-diairética del enunciado.....	49
2.3. La recepción heideggeriana de la concepción aristotélica sobre <i>aletheuein</i>	53
2.4. La fenomenología de Heidegger: con y contra Husserl.....	56

2.5. La interpretación de Heidegger de la doctrina de la intuición categorial	57
Conclusiones.....	64
Referencias bibliográficas.....	67





INTRODUCCIÓN

La fenomenología es una de las corrientes filosóficas más potentes e influyentes en la filosofía. Si bien hoy se entiende por fenomenología el proyecto filosófico iniciado por Edmund Husserl, el término “fenomenología” es bastante anterior a Husserl. Fue acuñado por Lambert, quien lo introduce en su obra de 1764 *Neues Organon* con la finalidad de distinguir entre el ámbito de la apariencia (*Schein*) y el ámbito de la verdad metafísica. También en el siglo XVIII, Kant pensaba elaborar su pensamiento con el concepto de *fenomenología*, pero luego se retracta y elige la palabra *crítica*. Posteriormente, en el siglo XIX, Hegel desarrolla una fenomenología del espíritu, concepción que tiene, entre otras influencias, su toma de distancia respecto a Kant.¹

Los mencionados desarrollos del término “fenomenología” durante los siglos XVIII y XIX no coinciden con el enfoque de Husserl, quien inicia un camino propio. El camino de la fenomenología husserliana recibe profundizaciones y derivaciones destacadas en el siglo XX, entre las cuales se cuenta, sin duda, la llevada a cabo por Martin Heidegger.

Heidegger se propone elaborar su propia fenomenología a través de la interpretación (una hermenéutica radical) de dos líneas de pensamiento esenciales en su primera etapa de formación filosófica: la fenomenología de Husserl y la filosofía de Aristóteles. Heidegger efectúa su método de la destrucción (*Destuktion*) en la lectura interpretativa tanto para Aristóteles como para Husserl, método que fue por primera vez empleado en las lecciones de 1919 *Problemas fundamentales de la fenomenología*. La intención esencial de aplicar este método es desensamblar los presupuestos conceptuales configurados por la metafísica, la teoría del conocimiento y la ontología tradicional,

¹ Para un mayor detalle del término fenomenología ver *Fundamento y abismo* de Angel Xolocotzi, capítulo segundo.

destacando lo que no se tuvo en cuenta en dichas doctrinas filosóficas. Para Heidegger, lo que se debe es comprender al fenómeno en sentido eminente (el ser, en cuanto dado a la comprensión) y a su vez, indicando los límites y encubrimientos impuestos por la tradición filosófica.

Es importante tener en cuenta el contexto en el cual Heidegger construye su idea de ontología fundamental. El clima filosófico y preponderante a principios del siglo XX en las aulas universitarias y el mundo intelectual filosófico de Alemania es el Neokantismo. Esta corriente filosófica alemana influyó considerablemente en la formación filosófica inicial de Heidegger. El asesor de su tesis doctoral fue el neokantiano Heinrich Rickert. Otra influencia central en los inicios de la trayectoria de Heidegger fue Emil Lask.

Ahora bien, a pesar de las influencias de sus primeros maestros neokantianos, el joven Heidegger aplicará el método de la destrucción contra la filosofía de los valores neokantiana, y en especial contra la noción de verdad entendida como adecuación.

La presente investigación se centra en el desarrollo heideggeriano de la fenomenología de Husserl. Nuestro objetivo fundamental es esclarecer la presentación del concepto de fenomenología realizada por Heidegger. Se mostrará que no se trata meramente de una explicación etimológica como aparentemente se creería al revisar el § 7 de *Ser y tiempo*, sino que Heidegger pone en juego, con y contra Husserl, una peculiar interpretación de Aristóteles.

Mostraremos cómo Heidegger retorna al repertorio categorial de la filosofía de Aristóteles y realiza una rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles² en la cual encuentra “las determinaciones ontológicas fundamentales de la vida humana” (Volpi, 2012, p. 70). Es decir, mostraremos la influencia de Aristóteles en el proyecto heideggeriano que combina ontología y fenomenología. Para sustentar nuestra propuesta, consideraremos, entre otros textos fundamentales, los siguientes textos de Heidegger: *Ser y Tiempo*, §§ 7- 32 - 33 – 44, *Lógica: la pregunta por la verdad*, y *El sofista de Platón*, entre otras obras de Heidegger.

La tesis se articula en dos capítulos. El primero elucidará el método de la destrucción de Heidegger y mostrará cómo Heidegger lo emplea al presentar el término “fenomenología”. Mostraremos cómo, si bien en apariencia Heidegger se enfoca en un

² Para profundizar en esta temática, ver especialmente el libro pionero de Franco Volpi *Heidegger y Aristóteles*.

sentido meramente etimológico, en el fondo desarrolla una estrategia más profunda. Señalaremos que, al presentar los conceptos de *φαινόμενον* y *λόγος* junto a su concepto de verdad, Heidegger ofrece una renovada noción de fenomenología en cuanto procedimiento filosófico para develar el modo de aparecer llamado “fenómeno”.

En el segundo capítulo, profundizaremos en el modo cómo Heidegger lleva a cabo la destrucción de la lógica aristotélica y, a su vez, una reinterpretación del término fenomenología de Husserl. Veremos que el vínculo entre *φαινόμενον* y *λόγος* remonta a la lógica de Aristóteles y particularmente a la doctrina del *λόγος ἀποφαντικός* en Heidegger. En lugar de entender a dicha doctrina como la teoría del juicio y de aceptar como su trasfondo la teoría de la verdad como adecuación entre el juicio y el asunto al que refiere, Heidegger -según nuestra interpretación- impugna la teoría tradicional de la verdad como adecuación y propone una concepción basada en su ontología de la comprensión. Conforme a esto, el filósofo de Messkirch sostiene que el como-apofántico propio del *λόγος ἀποφαντικός* es derivado respecto a el como-hermenéutico de la comprensión.

Mostraremos, en resumen, que el propósito fundamental de Heidegger al retornar a la filosofía del estagirita y, específicamente, a la interpretación del *λόγος ἀποφαντικός* es renovar la fenomenología de Husserl al vincularla con la filosofía aristotélica. Profundizando en esta línea interpretativa, mostraremos que Heidegger pone en marcha su método de la destrucción contra la teoría de la intuición categorial de Husserl obteniendo como resultado una intuición hermenéutica o comprensión que refiere a la experiencia originaria pre-predicativa de aperturidad del Dasein.

CAPÍTULO I: EL NUEVO SIGNIFICADO DE FENOMENOLOGÍA A PARTIR DEL MÉTODO HEIDEGGERIANO DE LA DESTRUCCIÓN

Heidegger elabora su propio proyecto de una fenomenología mediante un doble movimiento, esto es, no solamente recogiendo la fenomenología fundada por Husserl, sino también descubriendo una fenomenología *avant la lettre* en los filósofos griegos, especialmente en Aristóteles. Por cierto, hay otras influencias en juego, como Dilthey o la tradición antropológica cristiana, desde Pablo a Lutero, o la filosofía neokantiana, especialmente Emil Lask, entre otros. Sin embargo, las dos principales líneas de pensamiento que orientaron la definición de fenomenología que elabora Heidegger en los años veinte son la fenomenología, fundada por Husserl, y la filosofía de Aristóteles. Ahora bien, antes de abordar la estrategia de Heidegger respecto a esta doble influencia, es preciso aclarar su manera de proceder, es decir, el método de la “destrucción”.

1.1. El método heideggeriano de la destrucción

Los textos fundamentales donde Heidegger presenta su noción metodológica de “destrucción” son las siguientes: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, *Introducción a la fenomenología*, *Ser y Tiempo* y *Problemas fundamentales de la fenomenología*. A continuación, recorreremos este itinerario textual para ir aclarando el concepto heideggeriano de “destrucción”.

La fenomenología ontológica heideggeriana considera la palabra destrucción como un concepto sustancial. Tal como se ha analizado por el autor en una publicación anterior. Esta se vincula con la palabra desmontaje. “Además la palabra *Destruktion* proviene del término *destructio* utilizado por Lutero. Heidegger lo usó por primera vez

en sus lecciones de invierno de 1919-1920, que tuvieron por nombre *Problemas fundamentales de la fenomenología*” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 116).

La destrucción no tiene una connotación estrictamente negativa. No se trata de la aniquilación de la historia de la ontología o de la metafísica, ni de disolver sus presupuestos, sino de pensar lo que no se tuvo en cuenta, lo que se dejó de lado, optando a la vez por otras maneras de pensar, determinándolas en su forma positiva, lo que requiere que se detecten los límites en las que se encuentran.

La destrucción cumple la función de reelaborar los conceptos de la tradición filosófica con el propósito de configurar un concepto nuevo el cual no ha sido pensado, lo que se dejó de pensar. Heidegger aplica su procedimiento destructivo al trayecto; que va desde la filosofía griega, pasando por las cartas paulinas, por Agustín de Hipona y, Lutero hasta Husserl, entre otros. Al hacerlo, se apropia de esa tradición, intentando poner en evidencia sus prejuicios y dogmas.

Heidegger propone que el contenido temático de la interpretación únicamente se muestra cuando la situación hermenéutica a la que está sujeta toda interpretación se hace accesible. De acuerdo con esto, el despliegue de la interpretación se realiza en el marco de tres coordenadas. Según Xolocotzi (2013, como se citó en Ramírez Cépeda, 2022, p.117) “la primera es un *punto de mira*. La segunda es una *dirección de la mirada*, la cual determina el “como – algo” que permite tener una precomprensión del objeto de la interpretación. La tercera coordenada es un *horizonte de la mirada* la cual es determinada por el punto de la mira. Es al interior de esta donde hay una elaboración de pretensión de toda objetividad de toda interpretación.

En la lección del 1927, titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger presenta al método fenomenológico como la conjunción de tres momentos, a saber: reducción, construcción y destrucción (Heidegger, 2000, p. 48). Asimismo, distingue al método fenomenológico de los métodos de las ciencias positivas, pues estas solo estudian lo que es, pero no abordan la dimensión del ser en su diferencia con lo ente. El recorrido para saber sobre el sentido del ser sin más se hace a través de la analítica existencial, la cual es la disciplina fundamental del *Dasein*. Dirá entonces que “*la primera tarea* dentro de la dilucidación del carácter científico de la ontología es *mostrar su fundamento óntico* y el carácter de este fundar.” (Heidegger, 2000, p.45)

La tarea fenomenológica consiste en dirigir la mirada inquisitiva al ente con la intención de que el ser sea desocultado, ya que la investigación ontológica se acerca al ente, pero se distancia volviéndose al ser de ese ente. La mirada fenomenológica, el punto

de mira o posición de la mirada y dirección a la que se dirige la mirada, son lo que Heidegger llamará la “reconstrucción reductiva” (Xolocotzi, 2013, p. 171). Este es el primer paso para el método fenomenológico. La reducción heideggeriana consiste en dirigir la mirada fenomenológica desde la comprensión, del ente hacia la comprensión del ser de ese mismo ente. Sin embargo, es insuficiente la reducción fenomenológica porque no es el único método, además contiene un comportamiento metodológico negativo. Necesita el método fenomenológico una conducción, más precisamente una proyección, a la cual referirá Heidegger con el nombre de “construcción fenomenológica” (Heidegger, 2000, p. 47). Esto constituye el segundo paso del método fenomenológico.

El tercer paso es propiamente la destrucción. Heidegger enfatiza la pertenencia mutua entre los tres pasos. Afirma que la construcción proyectiva es necesariamente destrucción.

Existen muchas posibilidades de interpretar a los entes dado que el *Dasein* es de carácter histórico y está situado en un determinado momento. Toda filosofía está influenciada en su conjunto por los conceptos, horizontes y perspectivas tradicionales. Heidegger asevera que:

Por ello pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una *destrucción*, esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los destruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Solo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos (Heidegger, 2000, p. 48).

El método de la destrucción de Heidegger cumple la tarea de desmontar los conceptos de la tradición filosófica. Tal como se ha analizado en una publicación anterior (Ramírez Cépeda, 2022) respecto de este término se produjeron interpretaciones erróneas debido a que se entendió a la destrucción como la disolución de los conceptos que la tradición filosófica nos ha heredado. En lugar de ello, el propósito de Heidegger es presentar su noción de destrucción cumpliendo la función de apertura de un horizonte de posibilidades de pensar lo que no ha sido pensado.

Por lo dicho anteriormente, hacer hermenéutica es hacer uso del método destructivo, lo cual implica ampliar las múltiples posibilidades de la cosa a comprender. La interpretación abre horizontes que permiten comprender la estructura del ser, es una construcción reductiva del ser, una deconstrucción de toda la valoración del almacén conceptual de la tradición, un dirigirse a las bases de forma crítica, y es a partir de aquí,

tal como lo propuso Heidegger, que la ontología puede ser fenomenología. Destruir los caminos que fueron decididos y, por consecuencia, mostrar los que no se tomó en cuenta.

Las vivencias que se han ido constituyendo se van determinando a la vez conceptualmente, es decir, se van formando bajo los conceptos teóricos, llegando a ser conceptos objetivantes. Estas vivencias están encubiertas bajo las categorías de la tradición, lo que quiere decir que se ubican en una determinada posición a la hora de mostrar lo vivido. Es por eso que es menester la destrucción para encontrar el origen de la vida fáctica, mostrar su originalidad, lo que se nos da en un mundo circundante, un mundo de remisiones. Por esto, Xolocotzi afirma que:

Esto significa que los conceptos que encontramos en la vida des-vivida son conceptos pálidos, es decir, ya están caídos desde la vivencia originaria ateorética del entorno en los modos de contemplación teóricos. Ya no se ve el carácter originario de la experiencia fundamental de la vida, sino sólo las figuras teóricas heredadas con las cuales se vinculan teóricamente los conceptos. Que los conceptos heredados son palidecidos mediante el no ver originario de la tradición, remite a la posibilidad de que ver originariamente la experiencia fundamental puede abrir los conceptos en forma no pálida, no teórica. Y una posibilidad de esto se da mediante la formación conceptual indicadora formal en la fenomenología hermenéutica (Xoloxotzi, 2013, p. 173).

Los conceptos pálidos son pues la herencia de la tradición filosófica que obstruye el sendero que hace posible encontrar el carácter originario de la experiencia fundamental de la vida. Estos conceptos teóricos ponen el velo, encubren a otras formas de pensar una idea filosófica más originaria, la vida como el fenómeno originario *Urphänomen*, que las ya presupuestas. Al momento de hacernos la pregunta ¿hay algo? con miras a hallar su sentido en el preciso instante que la vivimos, esta se desvanece.³ El encubrimiento ocasionado por la actitud teórica se da en el proceso mismo de “deshistorización del yo histórico (Xoloxotzi, 2013), en no dar significación al entorno vivido, en suma, en ser formas derivadas de la experiencia fundamental. No veo datos de la sensación de la silla, sino veo la silla. Como afirma Ramón Rodríguez “Veo lo marrón, pero en conexión significativa con la cátedra” (Rodríguez, 1997, p. 24). El ocultamiento de los fenómenos se origina cuando tratamos de describir los datos que se dan de la cosa. Es aquí cómo la

³ Es muy conocido el ejemplo de la cátedra en su curso del semestre de invierno de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En ella la descripción teórica que expone Heidegger al hablar de la cátedra tiene la intención de poner en evidencia el encubrimiento de la vivencia originaria a partir de esta mera descripción teórica.

destrucción obra enfocándose en la herencia del carácter teórico, esto es su modo de ver y sus enunciados teóricos. La destrucción reconstruye el estado de interpretación de la vida fáctica, descubriendo el vivir mismo en su origen y asegurando así el carácter auténtico de los conceptos filosóficos. Este vivir originario es el trasfondo y condición de posibilidad de toda percepción objetivante. Steven Crowell asevera al respecto que:

Esta "destrucción de la historia de la ontología" -que estaba programada para aparecer como la parte 2 de "Ser y Tiempo" - tiene un objetivo positivo, es decir, recuperar el sentido de lo que realmente estaba en juego en la investigación ontológica tradicional y reinvertir su vocabulario (verdad, ser, logos, razón) con algo de la "fuerza" probatoria que tenía en su entorno existencial original (2001, p. 208).⁴

Otro momento central en la exposición de la noción metodológica de "destrucción" es el párrafo sexto de *Ser y Tiempo*. Heidegger propone allí la destrucción de la historia de la ontología. La idea de base es la siguiente dado que la ontología fundamental estudia el modo de ser llamado *Dasein*, y dado que este es capaz de hacer ontología, y dado también que el *Dasein* es histórico, la ontología fundamental tiene que recurrir a la historia de la ontología para acceder, en diálogo crítico con ella, a la situación originaria de la comprensión del ser y de comprensión de sí mismo por parte del *Dasein*. El acceso a la situación originaria es histórico, o mejor dicho, tiene el peculiar carácter de una destrucción (desmontaje) de la historia, en particular de la historia de la ontología misma.

En otras palabras, el *Dasein* tiene que preguntarse por su historia y así ejecutar su apropiación del pasado. De acuerdo con esto, la pregunta por el sentido del ser sin más no podrá ser planteada adecuadamente si antes no tomamos el método de destrucción.

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las

⁴ Hence, in a historico-hermeneutic move that has little parallel in the more positivistic phenomenology of Husserl, the phenomenological method in *Being and Time* requires reflection on the history of philosophy, not in order to find precursors, but to deconstruct the categories that, in the present, conspire to veil the phenomena to which an inquiry into the meaning of being must attend. This "destruction of the history of ontology"—which was scheduled to appear as part 2 of *Being and Time*—thus has a positive aim, namely, to recover a sense for what was really at stake in traditional ontological inquiry and to reinvest its vocabulary (truth, being, logos, reason) with something of the evidential "force" it had in its original existential setting.

experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas (Heidegger, 2012, p. 43)

Las múltiples concepciones filosóficas a lo largo de la historia son causa del encubrimiento de la pregunta por el sentido del ser. Heidegger observa que es en las etapas importantes de la filosofía occidental tales como: Parménides, Aristóteles, Tomas de Aquino, Suarez, Descartes, Kant, entre otros, dando un énfasis a la ontología y metafísica griega. Es claro que la destrucción tiene que comenzar desde la filosofía griega. Esto será importante comprender para poder entender cómo Heidegger aplica la destrucción de la lógica remontándose hasta los griegos y en especial a Aristóteles.

Es pues el pensamiento acrítico de la tradición el responsable de que la pregunta por el sentido del ser haya sido dejada en el olvido.

Poner en obra al método de la destrucción consiste en identificar la comprensión del ser dominante, y a partir de allí reconstruir la transmisión histórica, hasta llegar a la situación inicial en la cual se tomó una determinada opción. En la filosofía griega se optó por una forma de pensar, por una determinada categoría, dejando otras que no tuvieron en mente. Por ello, el método heideggeriano establece que hay que pensar esas otras opciones no pensadas, realizar las tareas de la inversión de los conceptos de la tradición y pensar alternativas no tomadas en cuenta, pero que son pertinentes para aclarar la situación actual y transformarla. Interpretar, que implica una reelaboración de lo que fue pensado. “Tan solo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción.” (Heidegger, 2012, p. 47).

1.2. Tras la aparentemente inocua explicación etimológica de “fenomenología”, el proyecto de destrucción de la lógica

Siguiendo el camino abierto por la pregunta sobre el sentido del ser, Heidegger se encuentra en búsqueda de un método. Tal método es para él la fenomenología, pero en una versión actualizada. De acuerdo con esto, la fenomenología y la ontología se encuentran co-implicadas. Existen muchos escritos acerca de qué entiende Heidegger por fenomenología y, como se vio en el apartado anterior, la destrucción (*Destruktion*) tiene incidencia en este proceso. Según Heidegger, Husserl erró el camino en su tratamiento acerca de la fenomenología, de sus puntos de estudio y del ser de la conciencia. Con respecto a ello, Heidegger propone una tarea destructiva, consistente en encontrar las

opciones relevantes que se dejaron de lado en el tratamiento husserliano. Para ello, recurre a Aristóteles y considera especialmente los términos *φαινόμενον* y *λόγος*.

En cuanto a su orden puede decirse que Heidegger confronta sobre todo con la fenomenología husserliana y que luego llega a su confrontación con Aristóteles a partir de los interrogantes que le quedan sin responder en su confrontación con Husserl. En el pensamiento de este último, de hecho, había llegado a ver, realizada y llevada a sus extremas consecuencias, la fundación de una filosofía del sujeto dirigida en primera instancia al conocimiento científico y a las categorías lógicas y teóricas. En Aristóteles, en cambio, cree poder reconocer un repertorio completo de las determinaciones ontológicas fundamentales de la vida humana, y además sin los presupuestos de las modernas filosofías del sujeto (Volpi, 2012, p. 70).

En muchos de sus textos tempranos, Heidegger propone un análisis etimológico del término “fenomenología”. Sin embargo, como veremos, el propósito de fondo de Heidegger no es meramente ofrecer una clarificación terminológica. Lo que propone Heidegger es presentar, una crítica a Husserl y con recurso a Aristóteles, adquirir su propia concepción de fenomenología.

A continuación, analizaremos algunos aspectos principales de aquel análisis etimológico. Consideraremos además algunos puntos del concepto de formalización y desformalización de la fenomenología. Por último, conectaremos la formulación de la pregunta por el sentido del ser con la estrategia de la “explicación etimológica” respecto de la fenomenología, ya que resultarán de relevancia en la siguiente sección, cuando analicemos el concepto de fenómeno.

En el curso dictado en 1924 *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger se propone hacer una exégesis del concepto de fenomenología. Para ello, analiza obras de Husserl tales como *Investigaciones Lógicas*, *Ideas I* y *La filosofía como ciencia estricta*. *Φαινόμενον* y *λόγος*, conceptos de la filosofía griega, serán los términos con los que Heidegger demostrará cómo Husserl no ha podido elaborar una definición de la fenomenología en un sentido más originario. Cabe recordar que Heidegger coincide con Husserl en el sentido de ver en la filosofía una ciencia originaria. Para Husserl, la filosofía es *ρίζωματα πάντων*, las raíces de la totalidad, un absoluto comienzo de todo (cf. Rodríguez: 1997, p. 20). Pero, según Heidegger, Husserl equivoca el camino para pensar las raíces de la totalidad. Sabemos que en *Ser y Tiempo* busca determinar ese ámbito originario y los modos como accedemos a él por medio del ente más transparente, el *Dasein*.

Heidegger se pregunta ¿Por qué ha elegido Husserl esta expresión? ¿Cómo adquirió la palabra *φαινόμενον* el significado de apariencia ilusoria? Para esto deja de

lado la palabra apariencia *Schein*, ya que como traducción del término griego trae confusión⁵.

Para analizar la respuesta que Heidegger ofrece, veremos algunas partes del desarrollo del libro. Heidegger enfatiza que el término “fenomenología” se compone de dos nombres originarios, *φαινόμενον* y *λόγος*: *φαινόμενον* significa lo que se muestra, *φαίνομαι* es mostrarse, *φαίνο* es traer algo a la luz del día. Heidegger se pregunta ¿Qué es el ver y lo percibido en el ver en cuanto tal? Lo perceptible en el ver es lo visible, el color o matiz de un ente nos es siempre percibido en la luz, en su claridad. La claridad es aquello a través de lo cual algo puede verse, *διαφανές*. La claridad es lo que nos deja ver los colores auténticos. La claridad no es un cuerpo, sino el modo de la existencia del cielo, el que hace visible las cosas, es un modo de presencia. La *αἴσθησις* (sensación) es el modo de la existencia de un ser vivo en su mundo. Los modos de percibir son caracterizados mediante las clases de lo percibido por Aristóteles (Heidegger, 2006, p. 28).

El término “logía” remite a *logos*, y se puede traducir como “ciencia de”. En este sentido se habla de la sociología, ciencia de la sociedad; teología, ciencia de dios; biología, ciencia de la vida, entre otros. Según esto, la fenomenología es la ciencia de los fenómenos. Ahora bien, hay una diferencia importante respecto a las otras ciencias. Mientras en aquellas lo que caracteriza el estudio es el “*qué*” (*Was*) de los objetos de la investigación, en la fenomenología, debido a la estructura mismas de “fenómeno”, lo característico no es el “que”, sino el *cómo* (*Wie*), es decir, el modo del aparecer. Fenómeno, significa, en un sentido eminente, el modo de aparecer consistente en que lo que aparece se muestra tal como es.

⁵ Heidegger esclarece en el § 83 de *Ser y Tiempo*, que la exhibición que se ha hecho de la constitución del *Dasein* solo es un camino, y, más bien, la meta es el sentido del ser sin más. Ahora bien, este comentario está vinculado con el concepto de apariencia como lo demuestra Bernardo Aibinder en su artículo llamado *Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno*, en la que sostiene que la fenomenología solo se constituirá como método para la ontología si parte de “una sofisticación y enriquecimiento del concepto de fenómeno de modo tal que haga a este pasible de una pluridimensionalidad en la que convivan a un tiempo lo fenoménicamente dado y la fenomenalidad como espacio de apertura para su donación que, en tanto tal, debe sustraerse a la mostración para que cualquier fenómeno en sentido estricto pueda comparecer” (Aibinder: 2008, p. 3). Pues para Aibinder, lo fenoménicamente dado y el espacio de apertura para su donación (inferido esto como fenomenalidad) es el sentido de fenómeno, entendido este como *Schein* (apariencia) concepto que aportaría a responder la pregunta por el ser sin más. Se retomará este análisis de fenómeno en nuestra siguiente sección, donde abordaremos dicho término.

Entonces, *φαινόμενον* y *λόγος*, componentes del término fenomenología, serán descritos con mayor amplitud en los acápites siguientes. Por ahora podríamos decir que *φαινόμενον* es lo que se muestra, lo patente, y *λόγος ἀποφαντικός* es hacer aparecer (*ἀποφαίνεσθαι*) algo, dejar verlo. Por consiguiente, la fenomenología es el método para hacer aparecer el modo de aparecer llamado “fenómeno”, permitir o dejar verlo. Según Heidegger, es necesario un método para ello, pues en la experiencia cotidiana (y en la tradición filosófica también) ocurre que “ser” es lo más obvio y por ello mismo está encubierto, y hay que llevarlo al modo de claridad propio de la estructura “fenómeno” en sentido eminente. Así, Steven Crowell afirma al respecto:

Por el contrario, Heidegger, al igual que Husserl, ve la tarea de la fenomenología como aquella que requiere mostrar, hacer público y explícito aquello que no se muestra en sí mismo, no porque sea inaccesible la cosa en sí misma, sino porque está oculto por una mala interpretación y por la tradición que esto supone. Se tiene entonces que el proceso de la fenomenología es “hermenéutico”; interroga los entendimientos del día a día, a fin de revelar sus fuentes experienciales, los interpreta para exponer lo que ocultan, los lleva a la fluidez de los pensamientos vivos (2001, p. 208).

Como se puede advertir, al ofrecer su explicación de los términos “*φαινόμενον* y *λόγος*”, Heidegger va ofreciendo un renovado concepto de fenomenología, según el cual la tarea fenomenológica consiste en sacar del encubrimiento (*Verdeckung*) al ser.

La fenomenología de Husserl, confinada en opinión de Heidegger a la investigación de los actos constitutivos de la conciencia trascendental, se reorienta en *Ser y tiempo* hacia la cuestión del ser, por lo que se convierte en *ontología fenomenológica*. Para Heidegger, la «cosa» que la fenomenología debe permitir ver es el ser (Escudero, 2016, p. 98).

1.2.1. Formalización y desformalización del término fenómeno

A partir de esta definición y remitiéndose a los griegos, Heidegger dice en el tomo 20 de la *Gesamtausgabe* que la fenomenología es “*λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*” *hacer ver por (a partir de) sí mismo lo que en sí mismo se manifiesta.*” (Heidegger, 2007, p. 115). “Esta definición expresa un sentido formal de la fenomenología, desligándola de la teología, antropología, entre otras, ya que la fenomenología no nombra el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 122). Heidegger hace la distinción entre un concepto formal y un concepto desformalizado de fenomenología. El concepto formal de fenomenología indica la “manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser

tratado” (Heidegger, 2012, p. 55). Esto quiere decir que fenomenología en sentido formal es “toda mostración del ente tal como se muestra en sí mismo” (p. 55) lo que correspondería a la máxima husserliana *ir a las cosas mismas*, que Heidegger expresamente retoma. Más adelante, Heidegger se hace la pregunta ¿Qué hay que realizar para lograr la desformalización del concepto de fenómeno y así obtener un concepto fenomenológico de fenómeno? ¿En dónde reside su distinción con el concepto formal? La respuesta tendrá que ver con el sentido eminente de fenómeno:

(...) aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger, 2012, p. 55)

Esta cita da cuenta del mostrarse del fenómeno, el cual se retrae (no se muestra). Este encontrarse encubierto o aparecer caracteriza al ser del ente, el cual constituye, según Heidegger, el sentido y fundamento de todo lo que aparece. Este quedar oculto en su aparecer no pertenece a ningún ente, sino al ser que se transforma en fenómeno, el ser se *da*, y la fenomenología lo desoculta. Por ello, Heidegger asevera que la “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación de lo que debe constituir el tema de la ontología” (2012, p. 55).

Al proponer la diferencia entre una noción formal y una noción “desformalizada” de fenómeno, Heidegger avanza hacia el planteo según el cual la fenomenología trata del ser. Heidegger da a entender que la cuestión del aparecer eminente y la tarea de desocultamiento que dicho aparecer reclama corresponde a un develamiento del fenómeno en sentido desformalizado, esto es, a la fenomenología en cuanto ontología. No existe un detrás de los fenómenos, al modo de *la cosa en sí* kantiana. Se trata más bien de que el ser de los entes está de inicio encubierto y es el trabajo de la fenomenología desvelarlo, ya que “los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados” (Heidegger, 2012, p. 56).

Heidegger manifiesta que su elucidación del concepto de fenomenología apunta destacar lo más esencial de ella, y que su pretensión no es constituir una corriente filosófica *real*, sino aprehender la fenomenología como posibilidad por desarrollar, es decir, ir más allá de lo que fue Husserl, explorar lo que no ha sido examinado. ¿Qué diferencia existe entre lo real y lo posible?

La distinción de formalización y desformalización de la fenomenología es abordada específicamente por Burt Hopkins⁶. Este afirma que Husserl se vale del término desformalización solo una vez en todas sus obras publicadas. La palabra es usada por Husserl en *Ideas I*.

La fenomenología de Husserl busca hacer una desformalización de una formalización de la cognición. Hopkins inicia su análisis de estos términos de una descripción fenomenológica en la que se entiende la desformalización como el proceso por el cual se alcanza una evidencia intuitiva.

Entre otras cosas esto significará que el común tema de la desformalización aquí identificada en los trabajos de Husserl se refiere no a un concepto universal, sino al proyecto de restaurar la integridad del conocimiento formal al rastrear su origen en su inmediato darse de un contenido verdadero que es pre y en última instancia no formal⁷ (Hopkins, 2011, p. 50).

Este interés del término se encuentra en su *Filosofía de la aritmética*, texto en la que trata de encontrar el origen de la lógica “de las matemáticas simbólicas en el contenido apropiado para la presentación auténtica del concepto de número cardinal no simbólico.” (Hopkins, 2011, p. 49)⁸. El concepto de desformalización empleado por Husserl resulta compatible con su posterior crítica y refutación del psicologismo, la cual conduce hacia la teoría de los actos de intuición en *Investigaciones lógicas*. Estos actos son significaciones formales propias de la simbólica, y por esto son actos vacíos sin significado lógico. Por otra parte, el vuelco que realiza Husserl en su fenomenología, pasando a una fenomenología trascendental, tiene como base el problema de la desformalización (Hopkins, 2011).

Heidegger otorga también gran importancia al concepto de desformalización, que en *Ser y tiempo* está desarrollado con vistas a la desformalización fenomenológica del concepto formal de fenómeno. En Husserl y Heidegger existe una similitud más bien general, ya que ambos tienen la necesidad de desformalizar en sus proyectos

⁶ Hopkins, B. (2011). Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger. En Schalow, F. (ed.), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking* (pp. 49-69). Dordrecht Heidelberg London New York: Springer.

⁷ Among other things, this means that the common thread of “deformalization” here identified in Husserl’s works refers not to a universal concept but to the project of restoring the integrity of formal knowledge by retracing its origin back to the immediate givenness of a true content that is pre- and ultimately nonformal.

⁸ of symbolic mathematics in the content proper to the authentic presentation of the nonsymbolic concept of cardinal number.

fenomenológicos. Sin embargo, el concepto de desformalización y el empleo que le dan es distinto. “La explicación de Husserl sobre lo formal es caracterizada como lógica y epistemológica, mientras que la explicación de Heidegger es ontológica.” (Hopkins, 2011, p. 51)⁹.

1.2.2. La pregunta por el sentido de ser y su descubrimiento a través de la fenomenología

La estrategia de Heidegger de intentar retorcir el término fenomenología tiene motivos cruciales para la formación de su propio método fenomenológico. Uno de los elementos cruciales para dicha labor es la pregunta por el sentido del ser, de que forma se accede a lo no ente si siempre tropezamos en el intento. Ludwig Landgrebe fue uno de los primeros pensadores interesados por el estudio del vínculo y afinidades existente entre Husserl y Heidegger, por ejemplo, el concepto sustancial de Heidegger de ser-en-el-mundo, recepción que obtuvo del concepto de mundo de Husserl. Por ello, Landgrebe afirma “(...) uno de los más importantes estímulos que Heidegger recibiera de Husserl. El-ser-en-el-mundo es para Heidegger una estructura fundamental de la existencia humana (*Dasein*) (Landgrebe, 1968, p. 47).

Prosigamos nuestro análisis del término de fenomenología, para ello enfoquémonos en el aparecer del ser en los entes retrayéndose del escenario entitativo, lo que significa hacer no solo fenomenología, sino fenomenología ontológica. Al respecto, Landgrebe aduce acerca del principio fenomenológico de Husserl y Heidegger que “toda clase de ente tiene su manera de darse a sí mismo, únicamente adecuada a él; solo sobre la base de dicha autodonación pueden hacerse comprobaciones filosóficas con sentido acerca de tal ente” (Landgrebe, 1968, p. 44).

Heidegger se pregunta: ¿Cuál es el acceso al ser mismo? ¿Cómo se muestra el ser en los entes sin que el ser sea precisamente un ente? Cabe destacar que Heidegger radicaliza el método fenomenológico¹⁰. Ahora bien, siguiendo a Landgrebe, quien meditó

⁹Husserl’s account of the formal is characterized as logical and epistemological, while Heidegger’s account is ontological.

¹⁰ Tal como se analizó en una publicación anterior “En *El camino a la fenomenología* Ludwig Landgrebe hace alusión a *Ser y Tiempo* para mostrar que Heidegger lleva a una radicalización el método husserliano, haciéndose de una nueva interpretación de la fenomenología que el propio Heidegger no tuvo en cuenta. A mi juicio esto no es totalmente cierto, ya que el mayor interés de Heidegger, el cual lo tenía muy en cuenta,

sobre las continuidades y rupturas entre los proyectos fenomenológicos de Husserl y Heidegger, se torna necesario atenerse al principio fundamental de la fenomenología: “toda clase de ente tiene su manera de darse a sí mismo, únicamente adecuada a él; solo sobre la base de dicha autodonación pueden hacerse comprobaciones filosóficas con sentido acerca de tal ente” (Landgrebe, 1968, p. 44).

El darse del objeto acontece en un abanico de posibilidades y en cada una de ellas se da de una forma específica y correspondiente a ella misma. Este principio metódico de la fenomenología permitió pensar a Heidegger en su doctrina de la *Seinsweise* cada ente se adecua a un modo de ser, distintos modos de ser del Dasein, entre los más conocidos están el estar a la mano (*Zuhandensein*) y el estar ahí delante (*Vorhandensein*) (Escudero, 2009, p. 150).

La fenomenología será un modo de acceso en el sentido de que, si bien no hay algo detrás de los fenómenos de la fenomenología, cabe la posibilidad de que permanezca oculto lo que debe ser fenómeno y entonces se necesita de la fenomenología, porque los fenómenos, como asevera Heidegger, inmediata y regularmente *no* están dados. Como lo señala en *Ser y Tiempo*, la fenomenología no trata únicamente de lo que aparece, sino lo que no se muestra: “lo oculto del ente, el ser, es lo oculto de lo que se muestra como ente, es decir, es en el fondo el estar-ocultado del ente en su ser. El Ser no es un ente” (Xolocotzi, 2009).

Como se puede advertir, Heidegger lleva a cabo una modificación en la concepción sobre la fenomenalidad del fenómeno respecto a Husserl. Heidegger considera muy especialmente el proceso de retraimiento como constitutivo del cómo (*Wie*) llamado “fenómeno” en sentido eminente. En correspondencia con ello, el sacar a la luz al ser de los entes y al ser en general, es lo que hace de la fenomenología un método para la ontología.

Husserl, mediante su fenomenología, da elementos necesarios para romper con el determinado apego al ente de la tradición occidental. Sin embargo, él se mantiene todavía en una perspectiva de la fenomenalidad determinada por la manifestación. Será la propuesta heideggeriana la que radicalizará la fenomenalidad del fenómeno a partir de una guía ontológica en el replanteamiento de la pregunta por el ser (Xolocotzi, 2009b).

es encontrar otra manera originaria de pensar la fenomenología, pero toma muchas nociones y maneras de aproximarse a la experiencia originaria de la fenomenología de Husserl. Daremos cuenta de ello al probar como llega a su propósito aplicando su método de la destrucción a la lógica, y con ello una nueva forma de entender la fenomenología.” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 122).

Entonces, al transformar Heidegger la concepción de ontología tradicional configurando minuciosamente su propia metodología al interior de esta esfera apoyándose y a su vez reformando a la fenomenología husserliana plantea “una fenomenología del *Dasein*, entendida como una fenomenología hermenéutica.” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 122).

Ahora bien, para entender realmente el proyecto heideggeriano, debemos considerar la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo*, a saber: ¿cuál es el sentido del ser sin más? Responder a esta pregunta es tarea de la ontología general y de la ontología fundamental y trabajo riguroso de la analítica existencial del *Dasein*. A continuación, daremos algunas indicaciones respecto a la respuesta que ofrece Heidegger.

Heidegger dice “¿Tenemos una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser.*” (Heidegger, 2012, p. 21). Insistir en la pregunta por el ser significa la elaboración del “*planteamiento* mismo de la pregunta.” (Heidegger, 2012, p. 25).

Según Heidegger, la pregunta por el sentido del ser desde Platón y Aristóteles quedó en el olvido¹¹, desde ellos se ha preguntado la tradición filosófica por *el ente como ente* y no por *el ser del ente*.¹² La interrogante acerca del ser ha sido respondida siempre a través del ente y respondida como ente. Heidegger inicia *Ser y tiempo* indicando que

¹¹ El olvido del ser por parte de la tradición es el olvido de la diferencia ontológica, que quiere decir que el ser no es ente, pero es un error comprender esta distinción como dos instancias distintas, el sentido correcto es que al ser no se lo puede interpretar como ente, el ser se niega a aparecer como ente, por ello se oculta siendo así la condición de posibilidad del ente.

¹² El tema de la diferencia ontológica entre ser y ente ha tenido dos perspectivas por el mismo Heidegger en distintas etapas de su filosofar: el primer período oscila entre el año de 1920 hasta 1928, en el que la lección de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* tuvo su mayor desarrollado. En dicho curso, el ser es lo diferente del ente. El *Dasein* que es el ente más transparente comprende al ser como la temporalidad, este horizonte de sentido es lo que hace posible ver la diferencia ontológica. Posteriormente se torna un cambio de la diferencia ontológica por el mismo Heidegger: El pensador alemán propone llevar su proyecto esencial (el sentido del ser sin más, tarea no elaborada en el prometido tercer capítulo de *Ser y tiempo*) a un análisis interpretativo y prestando menos atención al sentido del ser del *Dasein*, ya que la expresa comprensión del ser por el *Dasein* trae consigo el problema de la objetivación lo que significa entificar al ser, proponiendo para ello la *Temporalität* como el tiempo del ser en general, perdiendo el sector central el *Dasein*, lo que antes era el lugar privilegiado de manifestación del ser. Para un mayor detalle del tema, ver: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Heidegger, 2000) y *Guía Comares Heidegger* (Rosales, 2018, p. 99 – 117).

se ha entendido al ser desde tres prejuicios: primero, el “ser” es la noción “más universal”. Segundo, el concepto de “ser” es indefinible. Tercero, el “ser” es un concepto evidente por sí mismo, por ello sería un error tratar de definirlo (2012, p. 24). Heidegger añade lo siguiente: todos entienden lo que quiere decir ser. “nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos ¿qué es ser?, nos movemos en una comprensión del “es” sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”” (Heidegger, 2012, p. 26).

La comprensión tradicional de “ser” como un concepto conduce según Heidegger hacia el errado entendimiento del ser como un ente, un ente supremo ubicado en una esfera superior. Por eso, el filósofo alemán propone, articulando fenomenología y hermenéutica, entender al ser como el fenómeno eminente, y junto con ello como sentido.¹³ El ser, en tanto la dimensión que se retrae y al hacerlo permite el aparecer de los fenómenos en sentido vulgar, es el ámbito de sentido (*Sinn*). Al respecto Steven Crowell asevera que:

Habiendo rechazado la metafísica tradicional, Heidegger se aproximará al ser exclusivamente a través de la fenomenología - con referencia a como el ser se da - profundizando el trascendental giro hacia “la forma en que tal ser se entiende: el sentido del ser” (GA 61:58). Heidegger sostiene que el fenómeno completo de sentido /ser no tiene una estructura intencional. Es más bien, como lo revelaría la intensa preocupación de Heidegger con Aristóteles en los años de Marburgo, una apertura o marco de horizonte temporal que sitúa objeto constituyente y objeto constitutivo en el sentido de Husserl. (...). Cuestionar sobre el sentido del ser es preguntar primero sobre el ser de quién cuestiona, y eso significa, sobre las condiciones para las posibilidades de elevar preguntas en lo absoluto. El núcleo de “Ser y tiempo” recae en la idea de un entendimiento “preontológico” de ser (*Seinsverständnis*) como la primera condición que toda entidad capaz de elaborar una pregunta debe completar (2001, p. 207).¹⁴

¹³ Ernst Tugendhat dice al respecto que “(...) la pregunta por el ser – cuando se la entiende como pregunta por el sentido del ser del ente – se pregunta por el sentido de un sentido.” (Tugendhat: 1998, p. 99).

¹⁴ Having rejected traditional metaphysics, Heidegger will approach being exclusively through phenomenology—with reference to how being is evidentially given—thus by deepening the transcendental turn toward “the way such ‘being’ is understandable: the *meaning* of being” (GA 61:58). Heidegger holds that the full phenomenon of meaning/being does not have an intentional structure; it is rather, as Heidegger’s intensive preoccupation with Aristotle in his Marburg years will reveal, an “opening” or temporal-horizonal framework that “situates” constituting subject and constituted object in Husserl’s sense. (...) Instead of starting with a being who doubts, knows, and thus *posits* the world, Heidegger identifies the

En otras palabras, se trata del fondo o trasfondo último de sentido, el ámbito que hace posible a todo ente, el “espacio de sentido” como lo denomina Steven Crowell. Existen ya pequeños indicios acerca del tema del sentido del ser en Heidegger, en el momento que tematiza la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) tomado de Dilthey. Estas ideas llevan a Heidegger a formular su "hermenéutica de la facticidad", inspirado también en la noción del sentido y el ser de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Sin embargo, la fenomenología como ciencia rigurosa, tal como lo entendía Husserl, y las categorías filosóficas tradicionales, son insuficientes para acceder al “origen del sentido según Heidegger, el cual debe buscarse más bien en el movimiento "preteórico" de la "vida fáctica".” La interpretación de la vida se debe dar desde un “hay”, y no un “hay algo”.

Una de las características del ser sin más es la de contener modos de ser, correspondientes en cada caso al ente respectivo. Esto indicaría que la (*Seinsfrage*) “se presenta como la búsqueda del horizonte para toda comprensión del ser.” (Rubio, 2005, p. 6). Se trata de lo que Heidegger denomina “ontología general”. El ser “en general” o “ser sin más” (*Sein überhaupt*), asunto primario de la ontología general, posibilita las múltiples maneras de ser, en el sentido que la comprensibilidad del ser sin más es el lugar abierto “para cada comprensión de un determinado modo de ser.” (Rubio, 2005, p. 6).

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de surgimiento y apertura de la comprensión del ser sin más? Es el tiempo, afirma Heidegger. En su obra magna, ya en su título, hay dos términos sustanciales, a saber, “ser” y “tiempo”. Interpretando a Heidegger, hemos afirmado que ser es sentido, esto es, la pregunta por el ser es la pregunta por el sentido, y el sentido es el *hacia dónde* (*Woraufhin*), el horizonte, aquello con vistas a lo cual algo es comprensible como algo.¹⁵ El asunto al cual hay que enfocarse para alcanzar de manera

philosophically more primary sense in which the beginning philosopher is a *questioner*. To ask about the meaning of being is thus first to ask about the being of the one who raises the question, and that means, about the conditions for the possibility of questions at all.

¹⁵ Se pregunta Ernst Tugendhat acerca de *Woraufhin* “¿qué quiere decir con “hacia dónde del proyecto? La mayor ayuda la da el §18 que dice que el “hacia donde la comprensión es el mundo (86). Y el mundo lo entiende Heidegger como estrechamente relacionado con el fin del querer (*Worumwillen*) del *Dasein*. El fin del querer del *Dasein* es su propio ser que es proyectado de una u otra manera y es desde dónde luego también es comprendido en ente intramundano.” (Tugendhat, 1998, p. 100).

integrada y general el sentido del ser, es “la dinámica de la formación del sentido (*Sinnbildung*) (Rubio, 2005, p. 7), la cual resulta caracterizada como “tiempo”.

Entonces, ¿cuál es la conexión del ser, en cuanto sentido, y el tiempo? En términos sucintos, la respuesta se puede enunciar así: Todo lo que *es* aparece con sentido, y lo que hace posible que algo aparezca con sentido es el sentido mismo en cuanto horizonte general de comprensibilidad. El sentido es una dinámica de autoformación y automodalización. Esa dinámica no es sino el tiempo.

El tiempo es el "sentido" del ser, en cuanto es la dinámica unitaria e internamente variable de la formación del sentido. En otras palabras: la pregunta por el sentido del ser busca al ser mismo en su darse como sentido, Y encuentra que esto ocurre en tanto el ser es tiempo (Rubio, 2004, p. 6).

El tiempo no puede ser aprehendido como algo, en ese caso sería ente. Este tiempo no es el tiempo de las cosas (el tiempo vulgar), no pertenece al reino de lo óptico ni pre-ontológico, sino es el tiempo vivido, es lo no ente. El tiempo es la condición de posibilidad del darse del ser, es el horizonte o fondo.

(...) lo que comparece, esto es, el ente, lo hace siempre desde el sentido, sentido que se revelará como tiempo. En efecto, el tiempo es justamente ese horizonte o fondo desde el cual comparece lo que es. El ente no es comprensible fuera del horizonte temporal. Por ello la comprensión del ser, esto es, el sentido del ser descansa siempre en el tiempo, dice siempre en relación a él (Gilardi, párr. 15).

El tiempo hace posible la comprensibilidad del ser y del ente, posibilita la comprensión¹⁶ del *Dasein*, en el sentido que la constitución del ser como sentido es “constitución temporal de la comprensión del ser.” (Rubio, 2005, p. 7). El tiempo es el sentido del ser, es la dinámica en la que el ser se autoconfigura, es “dinámica de autoformación de sentido” (Rubio, 2005, p. 8). Es por esto que “el *Dasein* es comprendido como *el Ahí del ser*, es el lugar del sentido, esto es, es el horizonte o fondo desde el cual emerge, comparece lo que es.” (Gilardi, párr. 16) Esto quiere decir que el *Dasein* es *él mismo* tiempo.

¹⁶ Comprensión en la manera como lo plantea Heidegger, no solo debe entenderse como ejecución intelectual de un agente, sino como una de la misma existencia. Gilardi asevera que “(...) no es la comprensión en sí misma la que hace posible el sentido, sino el ser como “relación de ser”, relación que cabe entender (y nombrar) como “*Dasein*”, lo que hace posible el sentido.” (Gilardi, párr. 20).

Heidegger destaca en la fenomenología “la tendencia de dirigirse a las cosas mismas, a desescombrarlas de opiniones previas, de recubrimientos tradicionales y de preguntas apresuradas y cargadas de prejuicios. Esta es la auténtica tendencia de la fenomenología: a las cosas mismas.” (Heidegger, 2009, p. 36). A la luz de lo ya mencionado, es importante subrayar que Heidegger encuentra la manera de abordar la relación entre ser y ente al interior de la estructura misma del fenómeno. Con respecto a ello hay que ponderar la afirmación heideggeriana de que la fenomenología es el método de la ontología.

1.2.3. La estrategia de Heidegger de regresar a los conceptos ontológicos de Aristóteles (*λόγος ἀποφαντικός*) y el surgimiento de su fenomenología

Volvamos ahora a la cuestión conductora en esta sección. Heidegger explica la palabra “fenomenología” aparentemente por motivos didácticos. Pero ¿cuál es el alcance de esa estrategia? ¿Es meramente didáctica? ¿Se trata simplemente de explicar qué significa un estudio de los fenómenos?

En Aristóteles, Heidegger encuentra un repertorio de determinaciones ontológicas del agente de la praxis. Esta temática es considerada por Heidegger porque ve allí una propuesta ontológica apropiada, distante del modelo de sujeto-objeto. El pionero en ver la relación entre Aristóteles y Heidegger ha sido Franco Volpi (2012). Al respecto, Volpi ofrece esta certera cita de Heidegger:

Quando más reciente me resultaba la fecundidad de una creciente familiaridad con la perspectiva fenomenológica para los escritos de Aristóteles, tanto menos me podía apartar de Aristóteles y de otros pensadores griegos. Pero por cierto no podía evaluar el momento que traería como consecuencia decisiva ese nuevo modo de ocuparse de Aristóteles. Cuando yo mismo, a partir de 1919, (...) en un seminario puse a prueba una comprensión distinta de Aristóteles, mi interés se centró una vez más en las Investigaciones Lógicas, sobre todo en la segunda de la primera edición. La diferencia que se establece allí entre intuición sensible e intuición categorial se me reveló en toda su importancia para la determinación del múltiple significado del ente (p. 74).

Muchas de las tesis elaboradas en los cursos dictados en Friburgo y Marburgo, además de *Ser y Tiempo*, toman como fuente diversos textos de Aristóteles.

Hemos explicado la noción griega de *φαινόμενον*, procedente de la voz media *φαίνεσθαι*, cuyo sentido es mostrar, aparecer a la luz. Vimos también cómo Heidegger

destaca la relación estructural entre *φαινόμενον* y *λόγος*, aseverando que lo que trata es describir el significado de estos términos. Ahora bien, lo que pretende Heidegger no es solamente describir el concepto de fenomenología, tal como parece, sino que su pretensión fundamental es defender su propia tesis según la cual la estructura del *φαινόμενον* es una estructura correlativa al *λόγος*, y más precisamente, correlativa a un determinado modo de acceso (la interpretación).

Heidegger encuentra dificultades en el modelo platónico de la correlación entre la Idea (*εἶδος*) y el *νοῦς*. El *νοῦς* (intuición, espíritu) no tiene vínculo con lo finito de nuestra existencia, no se encuentra dado como corporalmente presente, como él mismo, sino que es divino y por ello sería problemático este modelo para la ontología fundamental heideggeriana.

En *Investigaciones lógicas*, Husserl propone la tesis en la que la intuición categorial está fundada en la intuición sensible. Heidegger encuentra en ese planteamiento una correspondencia con el pasaje *De anima* III, 431 a 16-17, en el cual se afirma que el alma no tendría capacidad de pensar si no se le mostrase algo. Heidegger encuentra una correspondencia fundamental entre Husserl y Aristóteles, a saber: que los dos parten de una perspectiva de lo finito, de una filosofía que tiene como punto de apoyo la sensibilidad. Heidegger encuentra esto también en Kant¹⁷ (Volpi, 2012, p. 78). “Y esta es la convicción finitista fundamental que Heidegger hará propia al plantearse el problema del acceso cognoscitivo al ser, fundándolo precisamente en la estructura ontológica misma del ser-ahí” (Volpi, 2012, p. 79). Siguiendo esta convicción finitista, Heidegger se dirige, más que a Platón, hacia Aristóteles.

¹⁷ Heidegger encuentra la distinción kantiana *intuitus originarius* (intuición intelectual corresponde a dios) e *intuitus derivativus* (intuición sensible correspondiente al hombre). Esta última es una intuición que tiene que ser afectada y, por lo tanto, no es productora de lo intuible. La intuición finita es receptiva, esto hace que sea necesario la explicitación de la imaginación trascendental con la intuición pura. La primacía de la intuición sobre el entendimiento, ya que la primera es la que dirige la representación. La estructura del pensamiento se encuentra fundado en la intuición. Así se comprende la finitud del conocimiento. Roberto Rubio (2005) señala dos características de la interpretación heideggeriana de Kant: la primera, la interpretación orientada al tema de la finitud que aborda la descripción de Kant sobre el conocimiento como síntesis de concepto e intuición, dándole énfasis a la intuición. La segunda, la interpretación de la intuición sensible desde el principio como intuición del ente, con lo que se constituye el objeto del conocimiento, en una segunda etapa. La afección en el conocimiento finito es realizada por el ente que se muestra, el aspecto le es ofrecido a la intuición que lo acoge.

Ahora bien, es importante señalar que Heidegger, al considerar la noción de *φαινόμενον* y *λόγος ἀποφαντικός* en Aristóteles, tiene como horizonte temático la cuestión de la verdad (*Wahrheit*).¹⁸ En especial, enfoca su mirada crítica en la lógica tradicional, la cual entiende la verdad como adecuación (*Adäquation*), adecuación entre intelecto y cosa, una verdad circunscrita a la teoría del conocimiento: “(...) según la opinión de la tradición, la proposición o el juicio es el auténtico lugar de la verdad” (Heidegger, 2009, p. 107). En distancia crítica con ello, Heidegger sitúa la verdad en el marco de su ontología fundamental. Su propósito es “poner de manifiesto su carácter derivado [de la verdad del enunciado / M.R.] mostrando el fundamento en que se asienta y, habiendo así mostrado su procedencia, retenerlo como necesario dentro de sus propios límites” (Vigo, 2014, p. 13).

La estrategia heideggeriana durante la aparente explicación terminológica de la fenomenología apunta en el fondo a conducir la mirada hacia la doctrina aristotélica del *λόγος ἀποφαντικός* y con ello el origen de la lógica y a la cuestión de la experiencia de lo verdadero. Heidegger pone en marcha, al modo de una aparente explicación de términos, la fundación de la fenomenología mediante la destrucción de la lógica (o más precisamente, mediante la destrucción de la doctrina tradicional de la verdad que localiza a esta en el enunciado).

Heidegger vincula la fenomenología y la lógica con el propósito de tomar distancia de Husserl, del modo como éste entiende la fenomenología. Heidegger apunta hacia la lógica, pero no al psicologismo lógico, ubicado en un contexto de teoría del conocimiento con la que Husserl estaba debatiendo, sino una lógica entendida como una teoría de la verdad. Heidegger se orienta hacia la conexión de *φαινόμενον* y *λόγος* con la finalidad de ir a la teoría aristotélica del *λόγος ἀποφαντικός*, ya que esta es la médula de la teoría de la lógica tradicional de la verdad. Este es el verdadero fin de la operación de Heidegger, para quien el asunto de la fenomenología es la verdad.

¹⁸ El interés de Heidegger por el problema del concepto de verdad es señalado por Franco Volpi (2012), el cual identifica que Heidegger se centra en este problema a través de un connubio de Husserl y Aristóteles, respectivamente entre fenomenología y ontología, en la que es claro advertir ya en el curso dictado en 1925 en Marburgo *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Es en el concepto fundamental de intuición categorial, tema expuesto por Husserl en la VI investigación de su monumental libro *Investigaciones lógicas* de 1900 – 1901, que se encargará del problema de la verdad, y con más precisión, en la comprensión ontológica de la verdad en comparación disputante con la comprensión gnoseológica.

Heidegger llega al fenómeno originario de la verdad a partir del *λόγος ἀποφαντικός*. Por ello, es claro que Heidegger escenifica el nacimiento de la fenomenología (el origen etimológico del término “fenomenología”) mediante una destrucción de la lógica. La idea central de tal destrucción se puede resumir del siguiente modo: el proyecto de la lógica como la teoría de la verdad tiene su inicio sistemático con Aristóteles, especialmente con la teoría del *λόγος ἀποφαντικός*. Sin embargo, la teoría aristotélica yerra el camino y se convierte en una teoría del juicio.

Afirmamos entonces que para Heidegger la fenomenología es la verdadera lógica. Conforme a ello, Heidegger pone en marcha una nueva fundación de la fenomenología mediante una purificación o destrucción de la lógica. Su idea de fondo aquí es la siguiente: destruir la lógica llevándolo hasta sus posibilidades originarias no efectuadas, es hacer nacer la fenomenología, hacer posible la fenomenología, hacerla surgir como fenomenología en sentido original. Esta postura heideggeriana se va desarrollando y matizando de forma ascendente en *Gesamtausgabe* 17, 20, 21 y *S. y T.* §7, §31-33 y §44, entre otros escritos. A continuación, se hará un estudio de los conceptos de verdad (*Wahrheit*), fenómeno y logos, para esclarecer el motivo de la destrucción (*Destruktion*) de la lógica y, especialmente, para aclarar por qué Heidegger recurrió al concepto del *λόγος ἀποφαντικός*.

1.3. Fenómeno, logos verdad: claves para la concepción heideggeriana de la fenomenología

Analicemos con detalle la interpretación que Heidegger propone de “*φαινόμενον*” y “*λόγος*” con vistas a su (re)definición de la fenomenología. En primer lugar, cabe señalar que Heidegger ofrece una concepción de “*φαινόμενον*” con acentos propios, distinta a la de Husserl:

El fenómeno se define aquí a partir de su mostración, de su aparecer, pero, a diferencia de la fenomenología husserliana, la heideggeriana concibe al fenómeno como sinónimo del “ente” griego que Aristóteles trató de poner en cuestión en su *Metafísica* preguntando por lo que hace que un ente sea un ente. La pregunta aristotélica acerca de “lo que es en cuanto que es” (*tò òn hei òn*) o de “las cosas en cuanto cosas que son” (*tá ónta hei ón*) quedaba relegada en la fenomenología husserliana al campo de lo puesto “entre paréntesis” (Rodríguez et al, p. 41).

Como bien señala Ramón Rodríguez, Heidegger se aproxima al término “*φαινόμενον*” a partir de Aristóteles. Heidegger se basa en *De anima*, libro B, cap. 7, fragmento de la obra donde Aristóteles trata el tema de la percepción del mundo en el modo de ver (Heidegger, 2006, p. 27). Seguido de ello, Heidegger se pregunta “¿Qué es el ver y lo percibido en el ver en cuanto tal? ¿Cómo se caracteriza aquello a lo que se accede en el ver respecto de su contenido y de su perceptibilidad?” (Heidegger, 2006, p. 27). En otros términos, ¿cuál es la condición posibilitante para que todo aquello le aparezca al *Dasein* significando algo? La respuesta que brinda el pensador alemán apoyándose en el *De anima* de Aristóteles es la claridad el cual no es ente, sino hace aparecer lo ente, esto es, las cosas se presentan como tales significando algo (Heidegger, 2006, p. 27 - 29).

Dicho lo anterior, Heidegger caracteriza *φαινόμενον* de tres maneras¹⁹: como lo que se muestra en sí mismo, como apariencia y como manifestación. El primero sentido tiene una connotación positiva, en cambio el segundo tiene una connotación negativa. El tercero alude a la manifestación que remite a algo que no aparece (concepto vulgar de fenómeno).

Con respecto al primer sentido, Heidegger hace notar que *φαινόμενον* proviene de *φαίνεσται* (mostrarse, lo que aparece). Esto quiere decir que *φαινόμενον* es la mostración de sí mismo (*Sich-zeigendes*), lo automostrante. (Heidegger, 2012, pp. 49 - 51). Ahora bien, *φαίνεσται* es la forma media de *φαίνο*, sacar a la luz del día, poner en la claridad, esta a su vez es raíz de *φῶς*: la luz o ambiente de claridad en el cual aparece lo visible (Heidegger, 2006, pp. 30 y 31; 2012, pp. 48 y 49). El término *φαινόμενον* no es el sentido vulgar de fenómeno (*Erscheinung*), es decir, índice de algo que nunca se muestra, síntoma, sino sentido eminente de fenómeno, es el modo de aparecer que consiste en que lo que aparece se muestre en sí mismo, tal como es, ya sea en el modo de la claridad u oscuridad. El fenómeno aparece tal como es, siguiendo la idea husserliana de presencia: el objeto se muestra él mismo.

Con respecto a la percepción, observamos la relación y significado que Heidegger propone entre el ver y lo visible dentro del marco de la percepción, y asevera “lo perceptible en el ver es lo visible”, el color de algo es perceptible como tal en la claridad *φῶς* (Heidegger, 2006, p. 27). La metáfora de la luz o claridad de la que se sirve Heidegger refiere al Ser sin más, Ser que permite que algo pueda ser visto de múltiples

¹⁹ Ver el § 7 en *Ser y tiempo*.

maneras, es lo que deja ver las maneras de ser del ente, sus apariciones, y, además, el ver mismo. Basándose en Aristóteles, Heidegger aduce: “la claridad es un *modo de presencia* (παρουσία έντελέχεια)” (Heidegger, 2006, p. 28).

En conexión con lo anterior, Heidegger afirma que “Φαινόμενον es lo que se muestra a sí mismo como tal y, como tal, existe ahí inmediatamente” (Heidegger, 2006, p. 28). La claridad se encuentra en el mundo, pertenece al ser del mundo en el sentido que es la significatividad normativa en la cual comprendemos a los entes intramundanos como respuesta a la interpelación en la que siempre nos encontramos. “El carácter de ser de este estar presente es permitir que se vea a través de él” ((Heidegger, 2006, p. 29).

El pensador alemán distingue allí entre dos acepciones de la palabra fenómeno: lo que se muestra a sí mismo y la apariencia. La apariencia es algo que parece ser, pero no lo es. “El fenómeno puede ser la cosa misma, pero a menudo solamente es la apariencia de la cosa.” (Rodríguez et al, p. 42). Solo en la medida que el fenómeno tenga la estructura interna de aparecer como tal será posible el fenómeno en cuanto apariencia, “algo que él *no* es.” (Heidegger, 2012, p. 49). En otras palabras: para Heidegger, el fenómeno entendido como apariencia está fundado en el fenómeno en sentido eminente.²⁰

Una tercera acepción, diferente a aquellos dos significados de fenómeno, viene indicada por el término *Erscheinung*,²¹ entendido como manifestación de algo originario que no se muestra, como un síntoma de algo que no aparece inmediatamente.

Así como la apariencia, también el síntoma depende de la estructura eminente del fenómeno para Heidegger “*Fenómeno* –el mostrarse-en-sí-mismo –es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo *remitente* (lo anunciante) solo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es «fenómeno». Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el

²⁰ Un ejemplo de estas dos acepciones de fenómeno es la siguiente: supongamos me encuentre en un bosque y a la distancia veo a una señora con su perro, cuando me aproximo caigo en la cuenta de que era solo un árbol y una piedra que estaba a su costado. Pretendía ser, pero no era. Lo importante es haber percibido algo, si no se adecua con lo que se pensó que era, sería solo una inferencia secundaria. Es claro que Heidegger apunta al concepto de adecuación como verdad en el sentido tradicional.

²¹ Al respecto Francois Jaran afirma “En fin, habrá que distinguir el fenómeno (*Phänomen*) del fenómeno (*Erscheinung*) que nos viene dado por la filosofía trascendental kantiana y donde se entiende como la manifestación de lo que precisamente no puede manifestarse la cosa en sí que no es accesible mediante intuición” (2015. p. 42).

fenómeno. La confusa variedad de los «fenómenos» nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación, solo se deja desembrollar cuando se ha comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno –lo-que-se-muestra-en-sí-mismo (Heidegger, 2012, p. 51).

Ahora bien, Heidegger aborda la estructura fundamental del fenómeno, es decir, el mostrarse tal como es, con vistas a la relación entre ente y ser. Su planteo de fondo es que el fenómeno en sentido eminente es el ser. Pero no se trata de una automostración inmediata sino de una interpelación que requiere una tarea de aclaración y develamiento. En otras palabras, hay que sacar al ser del encubrimiento (*Verdeckung*)²² y mostrarlo a la luz, pues no se encuentra inmediatamente accesible, sino más bien inmediatamente encubierto. Este planteo de Heidegger nos aproxima a la conexión de fenómeno y logos.

Hasta aquí hemos elucidado la palabra fenómeno como uno de los componentes estructurales de la fenomenología. A continuación, corresponde analizar el otro componente del concepto fenomenología, a saber: logos. El término griego *λόγος* deriva de *λέγειν* y “[...] significa discurso, *discurso acerca de algo*.” (Heidegger, 2007, p. 113).

Nótese que Heidegger, a través de esta estrategia etimológica, plantea una acepción de *λόγος* que no es la de “juicio” (*Urteil*). Con ello se aparta de una larga tradición de la lógica y la teoría del conocimiento que destaca como estructura primaria del logos al juicio.

Siguiendo a Aristóteles, Heidegger distingue entre *φωνή*, *φωνή σημαντική* y *λόγος*. El primer término (voz) indica la emisión sonora de cualquier ser vivo. El segundo (voz con sentido) permite comunicarse con otros. Aristóteles advierte esto en ciertos animales. El tercer término es *λόγος* y corresponde específicamente al ser humano. Cuando el hombre habla, no solo se comunica, sino que se descubre a sí mismo con otros en su mundo, hablando se descubre siempre algo del cual siempre nos ocupamos. Heidegger aduce que “hablar es un ser con el mundo; es algo originario y se da antes de los juicios.” (Heidegger, 2006, p. 39). El *λόγος* es comunicador en la medida que el mundo y la existencia se hace comprensible para nosotros en la apertura de la existencia, debido a esa articulación unitaria del *λόγος*. La voz media *ἀποφαίνεσθαι* significa “para uno

²² Al respecto Adrian Escudero muestra que “El encubrimiento (*Verdeckung*) mismo puede ser accidental o necesario y manifestarse de tres maneras: como ocultamiento (*Verborgenheit*), recubrimiento (*Verschüttung*) o desfiguración (*Verstellung*).” (Escudero, 2016, p. 98)

mismo, para el que habla mismo, de modo que se vuelva comprensible y se retenga como percibido el estado de cosas.” (Heidegger, 2006, p. 46).

Mencionábamos que Heidegger propone una noción de *λόγος* que no corresponde a la del juicio. Veamos a continuación cuál es la estrategia de Heidegger al respecto.

Para desactivar la concepción tradicional del *λόγος* como juicio, Heidegger se dirige a uno de los textos básicos donde se formó dicha concepción y ofrece una interpretación diferente. Se trata del texto aristotélico *Sobre la interpretación*. Allí aborda Heidegger la noción de *λόγος αποφαντικός*. La tradición ha enfatizado la caracterización estructural que ofrece Aristóteles, a saber: el decir algo de algo (*legein ti kata tinous*). Se trata de la estructura de sujeto, verbo (cópula) y predicado. Conforme a ello, el *λόγος αποφαντικός* es el juicio (S es P).

Heidegger, a diferencia de la tradición, no se concentra en la descripción estructural (decir algo de algo), sino que apunta a la noción misma de *λόγος αποφαντικός*. La entiende del siguiente modo: el concepto de *λόγος* cumple la función apofántica. *Φαίνεσθαι* es mostrar, aparecer, y *ἀπο* significa desde. Entonces, *λόγος ἀποφαντικός* es un decir (logos) que hace o deja aparecer (*ἀπο-φαίνεσθαι*). Es gracias al *λόγος ἀποφαντικός* que las cosas del mundo aparecen como tales. Estar en el mundo significa encontrarse en la posibilidad de tratar con el mundo, de ocuparse de él, de poder hablar en un sentido originario del mundo.

El *λόγος αποφαντικός* consiste en decir algo que puede ser verdadero o falso. Esta es su peculiaridad, destacada por Aristóteles, frente a otros modos del decir. Ahora bien, para Heidegger, lo importante es que la verdad o falsedad, propio del enunciado se fundan en el *λόγος* originario. La función originaria del *λόγος*, en la cual se basa la función del juicio, es el dejar ver, esto es, permitirnos acceder a lo que aparece.

Heidegger destaca esta función del *λόγος* en el concepto preliminar de la fenomenología cuando dice que el *λόγος* hace ver lo que se muestra en sí mismo (*φαινόμενον*), “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra [...] tal y como se muestra desde sí mismo.” (Heidegger, 2012, p. 54). El argumento de Heidegger es el siguiente: Si los griegos entendieron por *λέγειν*, en un sentido original, hacer manifiesto (*δηλούν*) lo que se habla, entonces *λόγος* en su sentido primordial es *ἀπο-φαίνεσθαι*: mostrar lo que aparece como ello mismo, es decir, mostrar *φαινόμενον*. Por tanto, *λόγος* en cuanto *ἀποφαίνεσθαι*, está orientada hacia *φαινόμενον*. Se trata de una experiencia originaria del hacer aparecer mediante el discurso.

Como vemos, Heidegger apunta a mostrar una conexión íntima entre el sentido originario del decir en cuanto decir mostrativo y el sentido originario del fenómeno en cuanto auto-mostración que requiere de una tarea de desencubrimiento. Esta conexión entre logos y fenómeno es la base para su concepción de la fenomenología y junto con ello, para su distanciamiento crítico de la concepción tradicional según la cual el juicio (*λόγος αποφαντικός*) es la estructura lógica originaria en cuanto sede de la verdad y la falsedad del conocimiento.

Con esto avanzamos hacia el tercer tema de este ítem: la verdad.

Heidegger ve en el enunciado, entendido como adecuación, un camino errado para comprender el concepto de verdad. La relación fundamental del *λόγος* con el concepto de verdad está en que ambos dejan ver algo, muestran algo. Heidegger toma esto para su lectura fenomenológica del *λόγος αποφαντικός*. La conclusión a la que llega Heidegger acá es que la falsedad no es error, sino, encubrimiento en un sentido fenomenológico, y que la verdad que no es concordancia, sino mostración.

Esta idea no es en absoluto primaria en el concepto de la *ἀλήθεια*. El «ser verdadero» del *λόγος*, es *decir*, el *ἀληθεύειν* significa: en el *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, sacar del ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*ἀληθές*), es decir, *descubrirlo*. Así mismo, «ser falso» *ψεύδεσθαι*, significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo de hacer – ver) y de este modo hacerla pasar *por* algo que ella *no* es (Heidegger, 2012, p. 53).

Para comprender mejor esta aproximación de Heidegger hacia la cuestión de la verdad, es preciso tener en cuenta su discusión con la lógica de la validez neokantiana.

1.3.1. Diálogo y crítica con la lógica de la validez neokantiana y el concepto de verdad heideggeriano

La corriente filosófica dominante en las aulas universitarias alemanas a inicios del siglo XX era el neokantismo, cuyo tema era la lógica. Es así como Heidegger comienza a interesarse en el estudio de la lógica, de la filosofía de la lógica²³ y más

²³ Heidegger estaba preocupado por la filosofía de la lógica, aunque no era lógico. Su pensamiento en esta rama nos permite comprender con mayor amplitud su ontología y su metafísica. Tenía un gran interés por la naturaleza de la lógica, más precisamente, se enfocó en el problema de la teoría del juicio.

precisamente del juicio y las categorías, que viene trabajando desde 1912 al 1916, todo ello en el marco del representacionalismo psicológico.

Las primeras referencias que tiene Heidegger sobre la *Wertphilosophie* se dan a través de los pensadores de la Escuela de Baden Heinrich Rickert (quien dirigió su tesis de doctorado) y Emil Lask. Es así como Heidegger adhiere a las “premisas básicas de la *Werphilosophie* neokantiana”, que desembocarían en un rompimiento contra las posturas esenciales de la metafísica ontológica de la tradición y su concepción del ser. A esta filosofía del valor, tendencia dominante de esos tiempos, Heidegger se opondrá luego con énfasis.

El principio primordial de la tesis ontológica por antonomasia de la *Wertphilosophie* es que los valores (*Werte*), valen (*gelten*). El concepto de idea de Platón que es una especie de “arquetipo” es reinterpretada y apropiada por la *Werphilosophie* como el ser de los valores, ser que es mera presencia, esto es, como una ontología de la *Vorhandenheit* que se remonta de alguna forma a la noción de presencia (*οὐσία*) desde los griegos. “El *valer*, entendido en el sentido preciso de la noción kantiana de validez (*Geltung*), es concebido aquí como el verdadero ser de los valores, pero dicho ser no estaría pensado, en definitiva, sino como la mera presencia de lo que está ahí delante (*Anwesen von Vorhandenem*).” (Vigo, 2006, p. 75).

Es a partir de la obra de Lotze con su *Geltungslogik*, que se va formando y extendiendo las características de la filosofía del valor por otros seguidores del neokantismo.²⁴ Para la *Wertphilosophie*, la verdad es un valor. El concepto de verdad, más bien, es definida como validez por *Geltungslogik* lotziana:

(...) en la reinterpretación y reelaboración de la *Geltungslogik* en los términos propios de una *Werphilosophie*, la verdad cuyo ser se concibe como *validez*, queda ella misma transformada en un *valor*, más precisamente, en aquel *valor* al que apunta, como tal, todo acto teórico de conocimiento (*Erkennen*) por medio del juicio: el objeto del conocimiento (*Gegenstand der Erkenntnis*) es, pues, él mismo un valor.” (Vigo, 2006, p. 77).

²⁴ Sin embargo, Heidegger ve que en esta apropiación interpretativa por parte de Windelband y Rickert, una decadencia que conlleva una mala interpretación de la *Geltungslogik*, es la decadencia ontológica de la noción de verdad de la *Werphilosophie*. (Heidegger, 2009). La noción de *Geltung* de Lotze ha influenciado a Frege y Husserl. Por otro lado, Heidegger tenía un gran interés por las nociones de sentido y referencia, de objeto y concepto de Frege, pero no partiendo desde una lógica matemática, ya que esta no puede resolver los problemas de una lógica originaria (Mohanty, 1999, p. 83).

En su *Habilitationsschrift* acerca de Duns Escoto, Heidegger muestra los problemas ontológicos en los que Lotze estaría incurriendo. En una cita y traducción de Alejandro Vigo se muestra el problema:

Por lo tanto, el momento idéntico en los procesos judicativos psíquicamente existentes (*in den existierenden psychischen Urteilstvorgängen*) no existe, y, sin embargo, ahí está (*ist... da*), y se hace valer (*macht sich... geltend*) con una pujanza (*Wucht*) y una inamovilidad (*Unumstößlichkeit*), frente a las cuales la realidad psíquica (*die psychische Wirklichkeit*) sólo puede ser denominada una <realidad> fluyente, inconsistente (*eine fließende, unbeständige*). Así, debe haber, según esto, todavía otra forma de ser (*Daseinsform*), junto a las posibles modalidades de existencia (*Existenzarten*) de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Para ella Lotze ha hallado, en nuestro tesoro lingüístico alemán, la designación decisiva (*die entscheidende Bezeichnung*): además de un ‘esto es’ (*‘das ist’*), hay también un ‘esto vale’ (*‘das gilt’*). La forma de realidad (*Wirklichkeitsform*) del factor idéntico puesto al descubierto en el proceso judicativo sólo puede ser el valer (*das Gelten*) (Vigo, 2006, p. 81).

Ahora bien, es por medio de Emil Lask como Heidegger conoce a fondo las teorías de Lotze, esto es, la distinción entre lo que es y lo que vale.²⁵ Además, Heidegger adquiere de Lask la idea de lo pre-filosófico, de poner en entredicho el estatuto de la filosofía (Cazzanelli, 2010, p. 23). Los problemas filosóficos serán ahora asumidos por la esfera del valer, dejando restringido a lo que *es* (al *ser*) a su propio ámbito. La recepción de Lask de la noción de validez (*Geltung*), es interpretada desde una teoría intencionalista, que tiene como telos el lugar originario donde emerge el sentido.²⁶ En dicho lugar se da una proto-relación (*Urverhältnis*), entre lo categorial (forma) y la sensibilidad (materia).

²⁵ Heidegger se apoya en la interpretación de Lask, la cual este hace de la *Geltungslogik* lotziana que innova en el campo de la filosofía una tercera dimensión independiente del lugar de lo sensible y suprasensible propio de la metafísica-ontológica tradicional. El aporte que reconocen tanto Lask como Heidegger del camino nuevo mostrado por Lotze, es el haber superado el naturalismo a través de una devastadora crítica a su división entre lo sensible y suprasensible inherente a la metafísica-ontológica. El aporte de Lask se apoya en encontrar por medio de una interpretación radical de la revolución copernicana de Kant lo que no es sensible, un conocimiento categorial, esto es “una lógica de la lógica, justamente una lógica del conocimiento filosófico.” (Cazzanelli, 2010, p. 23)

²⁶ El interés de Lask también residía, al igual que Heidegger, en la pregunta por cuál es la condición de posibilidad, el origen, del conocimiento teórico. Sin embargo, los caminos que toman ambos autores para responder a esos problemas son distintos, “Pero encontrar en Lask una formulación genuina del problema es tremendamente difícil por el hecho que él mismo quiso resolverlo de una manera teórica” (Heidegger, 1999, p. 106).

Lo categorial y lo material sensible desempeñan el papel de una “*validez hacia (Hingeltung)* y *validez de (gelten von...)*” correspondientemente, donde se produce todo sentido. Así, la relación de lo categorial y material con el valer es la siguiente: “una forma categorial dada *vale* siempre tan sólo *con referencia a* un determinado material sensible” (Vigo, 2006, p. 82).²⁷

Si bien Heidegger ve en la interpretación intensionalista de *Geltungslogik* de Lask y en la sexta Investigación Lógica un aporte fundamental, no ve lo mismo en el caso del neokantismo de Baden (especialmente Windelband y Rickert),²⁸ y más precisamente, en sus teorías del juicio y de las categorías.²⁹ Acorde a Heidegger, esta teoría confluye con la idea de la subjetividad trascendental del Husserl de *Ideas I*, y ambas en su intento de sobrepasar el psicologismo naturalista se despeñan hacia un hipernaturalismo: “una recaída en el mismo naturalismo que se pretendía evitar, aunque éste tomara ahora la

²⁷ Es de esta forma como Heidegger se interesa por la temática del sentido, ya desarrollado en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, más precisamente, en la investigación sexta.

²⁸ Si Heidegger rehabilita la filosofía práctica de Aristóteles después de su tesis de habilitación, y tiene como eje central la noción de *phrónesis* de la *Ética Nicomáquea*, es porque en él reside el propósito de confrontar a una forma de ver la filosofía desde una dimensión teorética que no tiene en cuenta la esfera ontológica. Wilhelm Dilthey como Heinrich Rickert, toman nociones de la filosofía práctica de Aristóteles, por ello que “Heidegger descubre en la autognosis de la comprensión de la vida en Dilthey y en la toma de posición valorativa en torno a los juicios en Rickert posibilidades de tematización que rompían de alguna forma con la tradición teorética en la que se movía tanto el positivismo como algunas líneas apegadas a la herencia moderna.” (Xolocotzi, 2009, p. 121). Heinrich Rickert pensaba que la teoría del juicio era la verdadera lógica, además, vinculaba lo categorial con el juicio tema propio de la Escuela de Baden que tiene su origen en Kant. Heidegger critica esto, y, además, esta concepción del neokantiano alemán le servirá para su posterior crítica al representacionalismo. Lo que recoge Heidegger de Rickert es la forma de abordar desde una dimensión práctica la dación del objeto y no bajo la representación de un sujeto puramente cognocente (Xolocotzi, 2012, p. 21-23).

²⁹ Hay una distinción entre juicio y representación en Rickert: “(...) en el “juicio entra un elemento que no es (re)representacional y que hace del (re)presentar un juicio.” (Xolocotzi, 2012, p. 24). Al interior de todo juicio se predica algo verdadero o falso. No obstante, “(...) para que algo pueda ser reconocido como verdadero o falso debe añadirse un elemento a las representaciones o vinculaciones representativas que no puede ser visto como representacional.” (Xolocotzi, 2012, p. 24). El conocimiento es enjuiciar el cual es del orden de lo práctico. Rickert se vale de esto de Windelband en su libro *¿Qué es filosofía?* en la que saca a la luz dos tipos de enunciados: en el primero, “la cooperterencia de dos contenidos de representación” en la segunda “una relación de la conciencia enjuiciadora con el objeto representado.” (Xolocotzi, 2012, p. 24). No es el primero lo que toma Rickert, donde se ubican los juicios teóricos, sino la segunda que contiene el elemento práctico, la enjuiciadora *Beurteilung*.

forma específica de aquel hipernaturalismo que en la lección de 1919 era denunciado como el resultado de la confusión de lo lógico con lo metafísico-suprasensible que subyace a la teoría tradicional de los dos mundos.” (Vigo, 2006, p. 87). Un aspecto central en la aproximación crítica de Heidegger a la teoría neokantiana son las consecuencias que trae la renuncia por parte de la *Geltungslogik* a reconocerle un lugar protagónico a la ontología metafísica en su labor de pensar los problemas filosóficos desde la noción del ser. La lógica neokantiana con su concepto del valer es la que asumirá dicha labor.

En definitiva, la crítica a Lotze es por el tratamiento que le da a lo ontológico desde su filosofía y su concepción de la verdad entendida como validez.³⁰ Es bajo este pensamiento que Heidegger rompe toda relación con el pensar de la *Geltungslogik* lotziano y la *Wertphilosophie*. Heidegger ve en la filosofía del valor una radicalización del naturalismo psicológico, en el sentido que es un proseguimiento de carácter reduccionista de la ontología de la *Vorhandenheit* griega y en consecuencia un encubrimiento de la ontología fundamental.

El reino de la lógica del valer es un ámbito únicamente ideal a juicio de Heidegger.³¹

(...) está directamente vinculado con el intento de poner en cuestión las asunciones ontológicas que subyacen a las posiciones antipsicologistas que derivan de Lotze, y ello a fin de poner de relieve que dichas posiciones, lejos de superar el reduccionismo naturalista, representan, más bien, su radicalización, en la medida en que no sólo persisten en la acrítica reducción de la noción de *ser* a la de *realidad* o *efectividad*, sino que, además, proyectan dicha identificación reductiva hacia un nuevo ámbito ontológico puramente construido, el ámbito de la idealidad (Vigo, 2006, p. 89-90).

Lotze, en el momento de dar cuenta por la naturaleza de la dimensión de la lógica, separada de lo sensible y suprasensible, define al valer como lo invariante, esto es, como el *εἶδος* platónico. El ser de lo lógico, la validez, es comprendido como se lo comprendía al ser de la ontología-metafísica, como presencia constante (*ständige Anwesenheit*). Heidegger no solo ve un error en los múltiples significados de la palabra validez de Lotze, sino que además el filósofo neokantiano define a la verdad como

³⁰ La ontología diseñada por Lotze es una ontología de la *Vorhandenheit*, es decir, la manera de concebir al ser como la realidad efectiva. Su idea del valer (*Gelten*), será contrapuesta a su noción de *ser* entendida esta como presencia.

validez, limitando al “fenómeno originario de la verdad al estatuto de una suerte de realidad cósmica subsistente.” (Vigo, 2006, p. 92).

Habiendo presentado el contexto de la discusión de Heidegger con algunas ideas fundamentales del neokantismo, corresponde ahora enfocarnos en la propuesta de Heidegger acerca de la noción de verdad. Para ello nos concentraremos en §44 de *S y T*. El tema del párrafo es el análisis de la relación existente entre *Dasein* y Verdad, la teoría del juicio tradicional, la proposición en la filosofía de Aristóteles y los fundamentos ontológicos de la verdad en sentido originario.³² Deseo destacar aquí la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles con el fin de desmontar lo que se entiende por verdad en la tradición de la teoría del conocimiento.

Para Heidegger, una concepción imperante en la historia de la filosofía entiende la verdad como correspondencia, encubriendo su sentido original como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*). Para mostrar ese encubrimiento, Heidegger desarrolla una tarea articulada en tres partes: a) Poner al descubierto los fundamentos ontológicos del concepto tradicional de verdad, b) a partir de lo descubierto, identificar la noción originaria de la verdad en contraste con el carácter derivado de la verdad proposicional, c) preguntarse por los modos de ser de la verdad y la clarificación de la afirmación de que *hay verdad*.

En lo que sigue, nos concentraremos en el punto a).

En *Sobre la interpretación*, Aristóteles asevera “Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma son las mismas para todos, y aquello de la que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas.” (*De int.* 302 16a). Heidegger tiene en cuenta esta afirmación de Aristóteles, ya que a partir de ella observa cómo el concepto de verdad de la teoría del conocimiento adhiere esta idea e interpreta la adecuación o concordancia (*Übereinstimmung*) como la verdad.

Ahora bien, de lo que se trata, para Heidegger, no es de eliminar o remplazar el fenómeno de la verdad entendida esta como adecuación (*Übereinstimmung*), sino de hacer explícita la naturaleza de su relación (esto es, mostrar cuál es su carácter ontológico, en qué consiste sus contenidos y sus modos de ser), y así evidenciar, como el objetivo

³² El concepto de verdad hasta *Ser y tiempo* incursiona en temas como constitución de sentido, aperturidad del mundo en tanto el *Dasein* está inmerso en la comprensibilidad. Es después de *Ser y tiempo* que la noción de verdad amplía su panorama temático y permea en áreas tales como el arte, religión, historia, entre otros.

más relevante, su forma derivada con respecto a la verdad como ser descubridor en sentido originario.

Pero ¿cómo el *Dasein* es en la verdad y también en la no verdad y ocultamiento? La respuesta se encuentra en el § 38 de *Ser y Tiempo*, en donde se tematiza el estar caído (*Verfallensein*) una de las tres partes de la estructura del *estar-en* (*In Sein*). El estar *caído* es estar en la no verdad (*Unwahrheit*), que a su vez tiene dos modalidades: disimulación (*Verstelltheit*) y la obstrucción (*Verschlossenheit*) “que resulta de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.” (Heidegger, 2012, p. 238). El *Dasein* al estar codeterminado por el estar-caído está inmediata y regularmente perdido en el mundo. El estar caído hace posible la modalidad de disimulación y obstrucción, es decir el *Dasein* está en la no verdad y su manera de estar en la apertura es impropia.

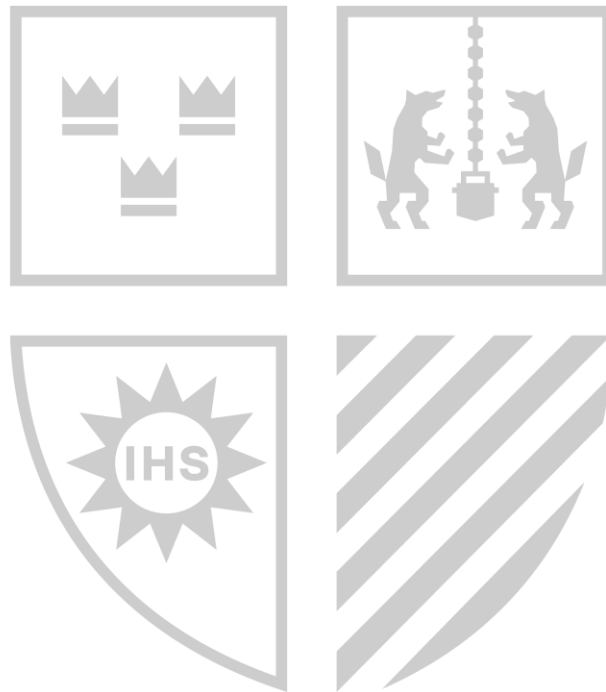
Recapitulando: Desde el enfoque ontológico-existencial heideggeriano, la verdad es primeramente “la verdad en el sentido más originario es la apertura del *Dasein*”, que, al mismo tiempo, posibilita el descubrimiento de los entes intramundanos. Esta noción de verdad es elaborada por Heidegger en discusión con la noción de verdad dominante en la teoría del conocimiento y la lógica tradicional.

El proyecto filosófico de Heidegger es inaugurar una fenomenología ontológica, una fenomenología que nazca a partir de la interpretación particular e ingeniosa que Heidegger realiza de la teoría del *λόγος ἀποφαντικός* que Aristóteles plantea en el contexto de la teoría del juicio en *De interpretatione*, y que tiene como resultado la obtención del concepto de verdad ontológico, interpretación que le servirá para contraponerse a la idea de fenomenología de Husserl, la cual considera que está fuertemente enraizada en una teoría del conocimiento.

1.4. Conclusión: el concepto de verdad originario y el surgimiento de la fenomenología heideggeriana

Como hemos visto, la obtención de la noción de verdad para la fenomenología tiene lugar, en Heidegger, mediante una reflexión acerca de la estructura del fenómeno y del acceso manifestativo al fenómeno: *aletheia*, *phainomenon*, *legein*. La noción de *φαινόμενον* en sentido eminente es lo que se muestra en sí mismo como tal, lo que está ahí inmediatamente. El concepto de *λόγος* hace ver lo que se muestra en sí mismo (*φαινόμενον*), tal y como se muestra desde sí mismo. El *λόγος* muestra al *φαινόμενον*. La verdad originaria es el ser descubridor, la apertura que hace posible la comprensión de

los entes intramundanos. Ahora bien, desde una perspectiva ontológica, el fenómeno eminente es *ser*. La verdad como ser descubridor saca del ocultamiento al ente, muestra su estado de abierto. Es por ello por lo que la verdad como aperturidad es el asunto de la fenomenología y no de la lógica tradicional. La fenomenología es *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo (Heidegger, 2012, p. 54).



CAPÍTULO II: HEIDEGGER Y LA DESTRUCCIÓN DE LA LÓGICA ARISTOTÉLICA Y SU APROPIACIÓN CRÍTICA DE HUSSERL

El interés central de Heidegger por entablar un diálogo crítico con las teorías del juicio se comprende a la luz del clima filosófico de la Alemania en la que vivió. En ese contexto, los neokantianos —entre otros pensadores— orientaban su reflexión hacia la posibilidad de una lógica no meramente formal, sino propiamente filosófica, que se remontara a los orígenes del concepto de verdad, entendido como el momento de una experiencia originaria destinada a esclarecer la relación entre lo intelectual y el mundo. Inscrito en este proceso de investigación, Heidegger prosigue estos estudios e identifica que la formulación más sustantiva del problema se encuentra en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, específicamente, en la noción de intuición categorial. No obstante, la estrategia de fondo de Heidegger consiste en reelaborar la fenomenología sin que Husserl ocupe el lugar protagónico; por ello, buscará un fundamento más originario para su proyecto en la doctrina del *λόγος ἀποφαντικός* de Aristóteles.

2.1. La destrucción de la lógica aristotélica

En este apartado, me propongo detallar la destrucción que Heidegger efectúa de la lógica aristotélica. Resumiendo, nuestro análisis del capítulo anterior, podemos decir que “destrucción” en Heidegger refiere al procedimiento consistente en interpretar un planteo filosófico sacando a la luz lo “no dicho” en él. Según el enfoque “destrutivo”, lo “no dicho” resulta relevante para la situación filosófica actual y permite reconstruir la tradición no solo como un proceso de continuidad y transmisión, sino también como un proceso de encubrimiento y tergiversación.

Para estudiar este abordaje “destrutivo” de la lógica aristotélica por parte de Heidegger, nos orientaremos hacia la novedosa recepción heideggeriana de la doctrina del *λόγος αποφαντικός*, lugar esencial en la teoría del juicio del Estagirita. Veremos que Heidegger reelabora este concepto analizando su estructura sintético-diairética con el fin de situarla en una dimensión ontológica más amplia, esto es, el suelo pre-predicativo de los juicios, una dimensión no considerada como tal por Aristóteles. Junto con ello, Heidegger propone el concepto de *Erschlossenheit* como verdad originaria. La interpretación ontológica de los textos de Aristóteles que Heidegger elabora en diversos pasajes y obras como son: *De interpretatione*, *Ética a Nicómaco VI* y *Metafísica IX*. A parte de estos textos, el hilo conductor para la explicación de este apartado es Ser y Tiempo, §§ 7- 32 - 33 - 44, *Lógica: la pregunta por la verdad*, *El sofista de Platón*, entre otras obras.

2.1.1. La recepción heideggeriana de la doctrina del *logos apophantikos*

En *De interpretatione*, Aristóteles define su concepción de juicio *λόγος αποφαντικός*, como aquel que tiene la estructura de ser verdadero o falso, el discurso donde acontece el ser verdadero o falso. Esta particularidad va acompañada con otra: es la proposición que muestra *algo*.³³ El juicio que no tiene la propiedad o estructura de ser verdadero o falso, y, que además, no muestra *algo*, no es *αποφαντικός*: “[...] no todo enunciado es asertivo, sino «solo» aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso³⁴” (Aristóteles 4,17a 1-3). Estos otros juicios - desiderativos, imperativos o interrogativos³⁵ - no hacen justicia al concepto de verdad originario, focalizado en el *λόγος αποφαντικός*. Aristóteles menciona los distintos modos de habla no enunciativos como el dar un mandato, el desear, el preguntar, entre otros. No se mienta de ellos nada falso o verdadero. Por lo tanto, no

³³ La determinación de lo que es cada ente nos remite necesariamente a una estructura enunciativa, al juicio, o lo que se predica o se dice algo. La ontología no únicamente trata del ente (aquello que “es”), que es entendido como *οὐσία* (realidad efectiva), sino, también del *λόγος*. Como ya hemos manifestado en el capítulo anterior, este tiene como función principal el *dar cuenta de algo, referirse a algo respecto de algo*, explicitar el sentido de alguna cosa, lo cual se liga al *λόγος* con el juicio *S es P*. En el juicio predicativo se explicita al ente por medio del discurso, es la instancia en la que se muestra el sentido del ente.

³⁴ Ver también Heidegger (2009) *Lógica. La pregunta por la verdad* (p. 108- 109).

³⁵ *Ibidem* (p. 110).

son *λόγος αποφαντικός* para el pensador griego. El ruego “por favor que hoy no llueva”, no encierra en él mismo nada falso ni verdadero, a pesar de que pueda cumplirse o fracasar la petición.

En cuanto a el análisis heideggeriano de la teoría aristotélica del enunciado, cabe enfatizar que es ontológico. Heidegger propone un recorrido jerárquico que va desde el sentido derivado de la verdad como adecuación, pasando por lo que entendió Aristóteles por *λόγος αποφαντικός*,³⁶ hasta la aperturidad o *Erschlossenheit*. La función veritativa del *λόγος αποφαντικός* consiste para Heidegger en un dejar ver. De lo que trata esta experiencia del ver es como sostiene Heidegger, “hace patente aquello de lo que se habla en el decir” (2012, 52). Es desde este punto de partida que Heidegger interpreta el *λόγος αποφαντικός* de Aristóteles, otorgándole un alcance ontológico y liberándolo, a la vez, de la tradicional interpretación de la verdad como *adaequatio*.³⁷ (Ramirez Cepeda, 2022, p. 133)

En su análisis del enunciado, Heidegger destaca una triple estructura. Se trata de la tríada conformada por la mostración (*Aufzeigung*), la predicación (*Prädikation*) y la comunicación (*Mitteilung*). De acuerdo con esto, el enunciado es una forma de mostración, con lo cual cumple la función de *ἀπόφαίνεσθαι*, dejar ver algo desde sí mismo, mostrar. El enunciado es también predicación, en el sentido de que predica sobre

³⁶ En cuanto a la verdad, Heidegger elabora ese concepto y, para esto tiene en cuenta el concepto de *adaequatio*. Por eso sabía que el uso de esta noción en la filosofía medieval como *adaequatio intellectus et rei*, que significa la correspondencia entre la cosa y el sujeto que la piensa, no fue expuesta por Aristóteles. Reformular esta tesis tiene como objetivo mostrar el estrato de originalidad en el que se sitúa, ver su procedencia y, con ello, concluir que esta se origina en una verdad anterior a ella, una verdad ontológica. Lo esencial es saber cómo se da ontológicamente un juicio que implique correspondencia. “Esta visión de la verdad no es exactamente la de Aristóteles, sin duda, pero su discusión sobre la verdad ayuda a Heidegger a llegar a este punto de vista.” (Dahlstrom, 2001, p. 181).

³⁷ Por lo que se refiere a los malentendidos de la tradición sobre la noción de verdad en Aristóteles estos trajeron consigo una errada concepción del conocimiento que se tornó problemática. Con anterioridad al curso *Lógica: la pregunta por la verdad* de 1925/26, Heidegger hacía alusión en su curso titulado *El sofista de Platón*, la jerarquización de los modos de verdad que Aristóteles indica en el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*. En el orden de la jerarquía, el primer lugar lo ocupa la esencia humana en tanto esta desvela. En el segundo lugar está posicionado por el ente en tanto es fenómeno. La recepción del filósofo de Messkirch de los niveles de modos de verdad, se vincula inmediatamente con el tratamiento del enunciado, en la forma en que el primer sentido de verdad es entendido como *ἀληθεύειν*, desocultar, y el segundo como *ἀλήθεια*, desocultamiento. Aclaremos al final de este apartado esta correlación.

un sujeto ciertas características o rasgos. Además, el enunciado es comunicación. El significado unitario de esta triple estructura del enunciado sería mostrar comunicando algo “[...] el enunciado es una mostración que determina y comunica.” (Heidegger, 2012, p. 175).

En relación con la tríada estructural del enunciado y como origen de ella, Heidegger propone la triple estructura de la comprensión. Heidegger la denomina el tener previo (*Vorhabe*), la mirada previa (*Vorsicht*) y la manera previa de entender (*Vorgriff*) (Heidegger, 2012, p. 169). Esta triple estructura permite que la interpretación (*Auslegung*) se haga patente en su explicitar lo que ya estaba intrínseco en el comprender (*Verstehen*). Cabe destacar que el carácter de anterioridad y anticipación se encuentra señalado en el prefijo *Vor* (pre). El haber previo supone competencias prácticas anticipadamente obtenidas con las cuales comprendo situaciones concretas a las que hago frente. La mirada previa es la mirada que articula desde dónde me encamino al trato con los entes. Enfocando la situación en la que me encuentro, esta anticipa las distintas formas en las que el ente se me da. La manera previa de entender es la articulación conceptual de lo ya tenido y lo ya captado inicialmente en la situación.

2.2. La determinación de un discurso racional (*logos*) susceptible de verdad o falsedad y la estructura sintético-diáirética del enunciado

Profundicemos, a continuación, en la interpretación heideggeriana de la concepción aristotélica del enunciado o *λόγος αποφαντικός*. Como ya se indicó, la estructura del *λόγος αποφαντικός* en Aristóteles tiene la posibilidad de ser verdadera o falsa: “La enunciación consiste en decir algo de algo como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa.” (Aristóteles, 2015, 430b). Asimismo, Aristóteles destaca que el *λόγος* posee la estructura de síntesis-diáiresis: “Tomando su orientación de la afirmación verbal o articulada (la oración), Aristóteles establece que cada afirmación, ya sea que afirme o niegue, ilumine u oscurezca, tiene una estructura unificada de composición (síntesis) y división (diáiresis) a la vez.³⁸” (Dahlstrom, 2001, p. 183).

³⁸ Taking his bearings from the spoken or articulated assertion (the sentence), Aristotle establishes that every assertion, whether it affirms or denies, illuminates or obscures, has the unified structure of both putting together (synthesis) and taking apart (diáiresis) at once.

Según Aristóteles, la verdad y la falsedad están inmediatamente relacionadas con la estructura composicional del *logos apophantikos*, y esta les otorga fundamento.³⁹ La composición contiene dos posibles operaciones, el unir y el separar: “toda síntesis es un διαίρεσις, y, al contrario, todo enlazar es un separar y todo separar es aquí un enlazar” (Heidegger, 2009, p. 114). Previamente a las atribuciones de negación como división y afirmación como composición, existe una unidad que las anticipa. Esta unidad se aloja en la estructura del *λόγος*. Heidegger ofrece este esquema evidenciando los niveles de originariedad de las diferentes formas del enunciado, tal como los presentó Aristóteles: así lo sintético (*σύνθεσις*) y diairético (*διαίρεσις*) ocupan el primer nivel de originariedad. El segundo nivel lo encabezan lo descubridor (*ἀληθεύς*) y lo ocultador (*ψεύδους*). En el último nivel están los elementos lógicos de un juicio como lo afirmativo y negativo.

Ahora bien, Heidegger destaca que “hay enunciados negativos que son verdaderos (descubridores), y afirmativos que ocultan.” (Heidegger, 2009, p. 116). En la afirmación y negación de un enunciado es posible tanto el ocultamiento como el desvelamiento. Un ejemplo de esto se revela en el juicio *La mesa es roja*, podría desocultar algo, pero también, ocultar algo, al igual que si ese juicio fuera negativo *La mesa no es roja*, cabría la posibilidad de que se desoculte u oculte algo. Por ello, la negación muestra algo en el enunciado como lo hace también la afirmación: “[...] todo enunciado afirmativo es tanto sintético como diairético, y lo mismo sucede con todo enunciado negativo.” (Heidegger, 2009, p. 117). Lo fundamental es saber que la estructura sintético-diairética del enunciado es primaria y hace posible a cualquier proposición afirmativa o negativa, al igual que al descubrir y ocultar, ya que cuando se afirma o se niega en un enunciado, se evidencia en cualquier situación el fenómeno de la composición y la división como una unidad propia del *λόγος*. La estructura de este en

³⁹ El enunciado o *logos* en Aristóteles puede descubrir y a la vez ocultar, su estructura está compuesta de tal forma que la verdad y la falsedad son necesarias, a saber, la falsedad del *λόγος* lo es en la composición (síntesis) tanto como en la división (diáiresis), que podría parecer contradictorio comprender la estructura bivalente del *λόγος* de esta forma, pero no puede existir composición sin que no haya división y viceversa (Ramírez Cépeda, 2022, p. 136). Al respecto, Aristóteles afirma en *Acerca del alma* que: Y si [la composición es de hechos] pasados o futuros, cuando [el intelecto] piensa el tiempo, también lo compone, pues la falsedad siempre [se da] en la composición. En efecto, aunque [uno] llame “no blanco a blanco” a “blanco” ha compuesto “blanco” y “no blanco”. Pero también es posible afirmar que todas las cosas son división (Aristóteles, 2015, 430b).

tanto composición-división se caracteriza por contener y posibilitar a los contrarios como afirmación-negación, desocultamiento-ocultamiento en el mismo enunciado.

Así pues, descubrir y ocultar es lo que determina al *λόγος* en tanto que hace ver mostrando. La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar. La esencia de la proposición es la *ἀποφαίνεσται*: hacer ver un ente, *ἀπό*: a partir de él mismo. El sentido de habla que tiene el enunciado es este hacer ver (*delon*). El *λόγος* es *ἀποφαντικός*, cuya posibilidad distintiva de hablar consiste en hacer ver y que conforme a su formulación lingüística, puede traer algo a la visión; o dicho brevemente: *ἀπόφανσις* significa enunciado o más adecuadamente mostración. Pero nosotros mantenemos el término usual «enunciado», solo que le damos el significado que se encierra en el fenómeno de este propio *λόγος*. Enunciado: decir lo dicho desde la propia cosa de modo que en este discurso su acerca de qué se haga visible, accesible a la captación (Heidegger, 2009, p. 112).

Heidegger enfatiza que “[...] el *λόγος* es *ἀπόφανσις*, discurso que hace ver, que muestra.” (Heidegger, 2009, p. 119). Con ello hemos avanzado hacia el propósito esencial de Heidegger: revelar el fenómeno originario de la verdad como la actividad que descubre y gracias a la cual el habla es posible. Debemos tener en cuenta que el acto esencial del *λόγος* es el mostrar algo: “antes que uno pueda reflexionar sobre el sujeto y el predicado, el *λόγος* está poniendo de manifiesto algo.”⁴⁰ (Escobar, 2004, p. 372).

El lenguaje apofántico consiste en hacer explícito algo por medio de la expresión, es el decir que explicita aquello sobre lo que se habla. Esto siempre se manifiesta en un contexto familiar de comprensión al cual anticipativamente tenemos acceso (Dahlstrom, 2001, p. 175 - 222).

En virtud de lo expuesto hasta aquí, podemos advertir que Heidegger, a partir de su interpretación del *ἀποφαίνεσται* como mostración va a localizar al *λόγος ἀποφαντικός* de Aristóteles en el marco de una ontología de la comprensión. La clave para esta conexión entre la teoría aristotélica del enunciado y la teoría de la comprensión reside en que, para Heidegger, tanto el enunciado como la comprensión e interpretación cotidiana son maneras del *aletheuein* (*ἀληθεύειν*), es decir, del desocultamiento.

En relación con lo anterior, Heidegger sitúa al *λόγος ἀποφαντικός* en la siguiente jerarquía ontológica de niveles de experiencia de lo verdadero:

⁴⁰ No solo Platón se refirió a esto en el *Sofista*, como remarca Heidegger, sino que antes lo hizo en la Hipótesis II del *Parménides*, aquí lo que se intenta exhibir son las aporías que aparecen al tratar sobre el ser y el Uno, cuando pretende identificar a ambos.

Nivel 1: desocultar y ocultar como comportamientos del Dasein, arraigados en el comprender interpretante.

Nivel 2: ser verdadero y ser falso como partes de la estructura de un enunciado.

Nivel 3: la adecuación del intelecto y su objeto.

El nivel primero o primario es el acontecimiento originario, ya que es el *Dasein* en su aperturidad el que muestra (*ἀληθεύειν*, desocultar, y *ἀλήθεια*, desocultamiento). El segundo nivel corresponde al *λόγος αποφαντικός*. El tercer nivel corresponde a la verdad entendida por la tradición filosófica como correspondencia entre el intelecto y su objeto.

Como hemos mencionado, las nociones de *aletheia* (*ἀλήθεια*) y *aletheuion* (*ἀληθεύειν*) son claves para poner al enunciado (*λόγος αποφαντικός*) en conexión con la comprensión interpretante. Ahora bien, antes de examinar esas nociones, corresponde analizar la conexión entre enunciados y comprensión que Heidegger propone. Para ello, hay que considerar su teoría acerca de la estructura-como.

El núcleo de esa teoría consiste en que la estructura-como es común tanto a la comprensión interpretante como al enunciado. Se trata de dos modos de dicha estructura: el como-hermenéutico y el como-apofántico. El segundo tiene como condición de posibilidad al primero.

Tomemos como ejemplo la proposición: La silla es roja. La forma de aprehensión llevada a cabo por dicha proposición se concentra en el objeto (silla) y su propiedad (ser roja). Pero ello es posible, según Heidegger, sobre la base de una mostración previa de los entes en su contexto. Dicha mostración tiene su propia estructura, a la que Heidegger llama el “como hermenéutico”. Se trata de una estructura ante-predicativa, situada en el ámbito práctico del trato familiar con los entes en su entorno habitual. Al aparecer *como* algo, el ente ya significa algo de manera inmediata, aparece en la cotidianidad en su mundo significativo, y nos afecta sin necesidad de predicarlo temáticamente, sin descomponer y sintetizar. Por ello, Dahlstrom asevera que “En esta forma, la estructura 'como' hermenéutica es el origen de la estructura 'como' apofántica - y, con ella, del carácter sintético y bivalente de las aserciones.⁴¹” (2001, p. 193).

⁴¹ In this way, the hermeneutic 'as'-structure is the origin of the apophantic 'as'-structure and, with it, the synthetic and bivalent character of assertions.

Una estrategia complementaria que Heidegger desarrolla para mostrar de qué manera el como-apofántico se funda en el como-hermenéutico, consiste en esclarecer la condición de posibilidad de la falsedad. La falsedad, el encubrimiento, tiene como condición básica, no la unión y separación entre sujeto y predicado, sino en un tener-descubierto previo a toda articulación proposicional: “La primera condición de posibilidad de la confusión es el tener previamente algo.” (Heidegger, 2009, p. 150).

El “tener previamente algo” del que habla Heidegger alude a la aperturidad del *Dasein* como instancia fundadora para toda captación de sentido. Como se puede advertir, Heidegger plantea un trayecto que va desde la función de unión y separación (entre sujeto y predicado), situada al nivel de la proposición o enunciado, hasta la instancia del *Dasein* como aperturidad. Según Heidegger, la distinción entre decir en verdad y decir falsamente, como posibilidades del enunciado, se asienta sobre la distinción entre mostrar algo tal como es y mostrarlo, pero no tal como es, y ello a su vez se basa en la posibilidad de dejar comparecer al ente desde su respectivo contexto de sentido.

2.3. La recepción heideggeriana de la concepción aristotélica sobre *aletheuein*

Es momento, ahora, de concentrarnos en la recepción heideggeriana de la concepción de *ἀληθεύειν* de Aristóteles. Un primer aspecto que destacar es la conexión entre el carácter descubridor del *Dasein* y el estado de descubierto en cuanto característica de lo que aparece “Lo que Heidegger tiene aquí en vista es la correlación estructural en el ser descubridor (*entdeckend-sein*) del *Dasein* y el “estado de descubierto” (*Entdecktheit*) del ente, la cual es esencial para su concepción de la verdad como “desocultamiento” (Vigo, 2014, 19).

Ahora bien, el ente desvelado por el ser descubridor del *Dasein* sale a la luz de distintos modos, determinado correlativamente por las formas que en cada caso el ser descubridor del *Dasein* se comporta. Estos modos de ser del *Dasein* corresponden a la recepción interpretativa de las virtudes intelectuales aristotélicas, que serán esenciales para el viraje entre teoría y saber práctico efectuado por Heidegger.

En *Ser y tiempo*, específicamente en § 44, el tratamiento de la noción de *ἀληθεύειν* es exiguo. Para mayor detalle es conveniente considerar el curso de 1924-1925 titulado *El sofista de Platón*, en el cual Heidegger emprende la tarea de la interpretación o reconstrucción de la *φρόνησις* como una manera del saber de la *πραξις*. A este saber

práctico le corresponde un modo eminente del ser verdadero. Tomamos en consideración aquí la interpretación de Franco Volpi, la cual, a su vez, es señalada por Alejandro Vigo:

[...] H. extrae del análisis aristotélico de la *phrónesis* elementos concretos que, transformados y reinterpretados, quedan luego integrados, como momentos constitutivos, en la analítica de la existencia desarrollada en dicha obra, en particular, en la caracterización de la *Verstehen* como determinación fundamental de la existencia humana (Vigo, 2014, p. 247).

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles plantea que las realizaciones del agente práctico tienden a fines inmediatos en la vida y que en este obrar anida un telos (*τέλος*) de nivel superior de carácter contemplativo-teorético que integra a los otros modos de las virtudes intelectuales, entre ellos al saber práctico, permitiendo al agente encaminarse hacia el bien superior o Bien. Para el Estagirita, es la sabiduría teórica (*Σοφία*) la de mayor jerarquía respecto a las demás virtudes intelectuales. Este carácter preminente de la teoría es descrito en *Metafísica* y en el libro X de la *Ética Nicomaquea*. Heidegger emprende la empresa crítica, intercambiando el orden jerárquico de los grados del conocer: para él, la razón práctica obtiene el lugar primario. Es aquí donde resalta lo ya mostrado por Franco Volpi acerca del esquema conceptual de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, en la que algunos de sus conceptos fundamentales serían una interpretación radical de la filosofía práctica de Aristóteles.⁴²

Al revertir el orden jerárquico, Heidegger se apropia ontológicamente del concepto de praxis (*πραξις*). Su estrategia reside en interpretar las virtudes intelectuales aristotélicas como modos de ser del *ser descubridor* del Dasein. Así estas virtudes serían “[...] como modos en que el alma *abre (erschließt) el ente en su ser.*” (Vigo, 2014, p. 22).

Consideremos la interpretación heideggeriana de la *phrónesis* (*φρόνησις*) o sabiduría práctica. Para Heidegger, la actividad primaria de la *φρόνησις* hace transparente el contexto de acción inmediato del agente práctico-operativo. En otras palabras, el objeto de la *φρόνησις* es el agente mismo que delibera, el Dasein mismo: "Por lo tanto, el *ἀληθεύειν* de la *φρόνησις* contiene una dirección referencial al mismo *ἀληθεύων.*" (Heidegger, 2003, p. 34).⁴³ Por esto, en el transcurso de dicha actividad el fin al que tiende es su obrar bien en tanto vivir feliz y plenamente, un obrar perfectamente que tiene

⁴² Para esto, ver *Heidegger y Aristóteles* de Franco Volpi, texto en el cual se argumenta esta tesis en distintos lugares de la obra desde diferentes aspectos.

⁴³ "The *ἀληθεύειν* of *φρόνησις* therefore contains a referential direction to the *ἀληθεύων* himself." (Heidegger, 2003, p. 34).

carácter autoreferencial: “[...] abre la referencia a lo que resulta provechoso (o perjudicial) para el propio sujeto que delibera acerca del mejor modo de valerse de dicho objeto.” (Vigo, 2014, p. 248). Este carácter de autoreferencialidad y su hacer transparente el momento determinado del obrar, son características de la *φρόνησις* como ser descubridor: “En la medida en que el hombre mismo es el objeto de la *ἀληθεύειν* de la *φρόνησις*, debe ser característico del hombre que esté cubierto para sí mismo, no se vea a sí mismo, por lo que necesita un *ἀληθεύειν* explícito para volverse transparente para sí mismo⁴⁴.” (Heidegger, 2003, p. 36).

Para Heidegger, las determinaciones que aparecen como posibilidades del obrar elegibles dependen en primera instancia del proceso de aperturidad del ser posible, que se concretará en una exigencia de tener que ser:

En este sentido, es la autoanticipación, vacía de contenido aquello por mor de lo cual surge cada plan concreto. La trascendencia de sí en la autoproyección, entendida como el ir más allá de la realidad efectiva hacia la posibilidad misma de ser, significa que cada efectuación y la perspectiva de la realización desde la cual se lleva a cabo obtienen su sentido a partir de la apelación a ser (Rubio, 2003, p. 318).

Ahora bien, ¿cómo hay que entender la conexión que Heidegger establece entre *φρόνησις* y *Verstehen*, entre saber práctico y comprensión? La clave de esto se encuentra en que el saber práctico es auto-referencial, más específicamente, es una proyección de sí mismo, un dirigirse hacia las propias posibilidades de ser. En otras palabras, el proyectarse del Dasein anticipador está ligado a su poder ser, que tiende a la perfección humana dentro de los límites de sus posibilidades.

La estructura unitaria del ser en el mundo es clarificada por Heidegger mediante la noción “por mor de” *Worumwillen*, traducción del *hou heneka* aristotélico. Debemos tener en cuenta que a la *φρόνησις* corresponde un tipo de intuir que es el ver entorno, contextual respecto a su significatividad, y por lo tanto no teórico.

Al exponer la interpretación ontologizante que Heidegger realiza de la ética aristotélica, y, específicamente, de su concepto de *φρόνησις*, es importante considerar que Heidegger entiende a las posibilidades prácticas como posibilidades de ser y no meramente como posibilidades del obrar:

⁴⁴ Insofar as man himself is the object of the *ἀληθεύειν* of *φρόνησις* it must be characteristic of man that he is covered up to himself, does not see himself, such that he needs an explicit *ἀληθεύειν* in order to become transparent to himself. (La traducción es mía).

Que Heidegger hable de posibilidades de ser (*Seinsmöglichkeiten*) y no de posibilidades del obrar (*Handlungsmöglichkeiten*) es un indicio para comprender lo específico de su planteo. A las posibilidades de ser le es propio pertenecer al abierto e indeterminado ser-posible (*Möglichsein*). Éste constituye la relación del *Dasein* respecto a su propio ser, el “ser relativamente a” (*Zu sein*) como estructura del *Dasein*.” (Rubio, 2003, p. 313).

En el *Dasein* hay una exigencia de tener que ser, de estar abierto a la posibilidad de ser en cualquier caso. El tener que ser en cada caso no se encuentra determinado por la realización misma, sino que ella se encuentra abiertamente indeterminada, lo que es llamado facticidad: “La concepción del fáctico ser posible (*faktisches Möglichsein*) es un planteo ontológico novedoso.” (Rubio, 2003, p.13).

En conclusión, la renovación de la fenomenología husserliana que Heidegger propone tiene como influencia decisiva a Aristóteles. La lógica aristotélica es reinterpretada en clave ontológica, en función de la idea heideggeriana de comprensión. Esta “destrucción” de la lógica trae consigo una destrucción de la doctrina tradicional del juicio y con ello un nuevo significado del concepto de verdad.⁴⁵

2.4. La fenomenología de Heidegger: con y contra Husserl

Como se ha mencionado en el primer capítulo, la definición de la fenomenología por parte de Heidegger, desarrollada al modo de una explicación etimológica, comprende el ambicioso proyecto de renovar la fenomenología de Husserl poniéndola en contacto con la tradición griega. La destrucción de la lógica aristotélica queda puesta así al servicio de la reorientación de la fenomenología husserliana desde la teoría del conocimiento hacia la ontología.

Siguiendo el movimiento metódico de Heidegger que conecta a Aristóteles con Husserl en pos de una fenomenología en cuanto método para la ontología, nos concentraremos en su recepción de la teoría husserliana de la intuición categorial. La

⁴⁵ Ya en la Disertación de Heidegger en 1913 titulada *La doctrina del juicio en el psicologismo*, Heidegger retoma la crítica que Husserl infligió al psicologismo en sus ya conocidos Prolegómenos a sus *Investigaciones Lógicas*, donde el foco de atención se encontraba en la doctrina del juicio. Con esta manera de entender el enunciado, implícitamente, se comprende también la noción de verdad. Es decir, juicio y verdad están inextricablemente vinculados.

interpretación heideggeriana de esa teoría es especialmente eficaz para su proyecto de reelaboración de la fenomenología en clave ontológica, como veremos a continuación.

2.5. La interpretación de Heidegger de la doctrina de la intuición categorial

La teoría de la intuición categorial, desarrollada por Husserl en la Sexta Investigación Lógica, es un foco de la interpretación heideggeriana por dos razones: por un lado, en ella Husserl profundiza acerca del fundamento intuitivo del conocimiento, es decir, acerca del rol de la intuición para la plenificación de los juicios. Por otro lado, Heidegger ve en la descripción de la intuición categorial un anticipo de su propia concepción de la comprensión de ser. En otras palabras, allí donde la fenomenología de Husserl se la considera una filosofía teórica, alcanza un punto culminante, allí mismo encuentra Heidegger un punto de torsión para contribuir a su proyecto de la fenomenología como ontología.

Si Husserl, al analizar el rol de las intuiciones categoriales, estableció un fundamento epistémico anterior a los juicios, Heidegger fue más allá y reformuló la intuición categorial en el marco de una teoría de la comprensión, entendiéndola como comprensión de ser, fundamento ontológico de la experiencia en la dimensión antepredicativa.

En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl elabora uno de sus conceptos más importantes de su fenomenología, esta es la intuición categorial. La doctrina de la intuición categorial tiene la característica de aprehender la cosa de diversas formas como principalmente son el intuir estructuras ideales, esto es, la abstracción ideatoria o aprehender la especie o idea a partir de un conjunto de elementos sensibles, y el cumplimiento o plenificación de los enunciados, consistente en intuir los estados de cosas a los que refieren los juicios de percepción.⁴⁶

Husserl destaca un elemento sustancial en la doctrina de la intuición categorial que no había sido pensado en toda teoría acerca de la intuición. Esta es la nueva objetividad que aparece en la intuición categorial fundada en la objetividad de la intuición

⁴⁶ Un punto interesante para considerar es que Husserl, ya en sus estudios genéticos, localizará la posibilidad de las síntesis categoriales en el ejercicio mismo de la percepción. En este sentido, Lohmar sostiene que: “La tríada que va de (1), la captación primera y simple (percepción total), a (2), los actos particulares de atención que destacan momentos y los articulan, y finalmente (3), el co-momentar categorial dicho, se encuentra en todas las formas sintético-categoriales.” (Lohmar, 2004, p. 43).

sensible. Así, el intuir “la silla roja” se funda en la dación de silla y en la captación del momento sensible rojo. Pero “la silla roja” es una objetividad nueva, que solo se puede plenificar en una intuición en la cual la estructura categorial que conecta el artículo “la” con “silla” y “roja” es tenida presentemente.⁴⁷ Cuando intuimos categorialmente “la silla roja”, lo que se destaca por vez primera es una nueva objetividad, una conciencia de objetividad novedosa que se plenifica en el enunciado “la silla roja” como una unidad absoluta de sentido.

Consideremos, a continuación, la interpretación heideggeriana de la intuición categorial como comprensión de ser.

Lo primero para tener en cuenta es que Heidegger organiza su interpretación de la intuición categorial partiendo de una interpretación de la noción husserliana de intencionalidad: “Cuando se opta por la concepción concreta de lo categorial y al mismo tiempo se cree poder rechazar la intencionalidad por considerarla un concepto mítico, es que no se sabe lo que se hace; ambas son exactamente lo mismo.” (Heidegger, 2007, p. 84.)

La estrategia de apropiación crítica por parte de Heidegger consiste en formular la pregunta por el ser de lo intencional y declarar que Husserl, con su orientación hacia el conocimiento, no formuló esa pregunta. Para Heidegger, la epoché radicaliza la orientación hacia el conocimiento y la marginalización de la orientación fundamental hacia el ser.

Uno de los aspectos de la concepción de intencionalidad de Husserl que Heidegger critica contundentemente es entender a la conciencia como la región absoluta (esencia de la vivencia) donde se manifiesta todos los componentes constituyentes de la intencionalidad, la totalidad de lo que es ente, es decir, el error, según Heidegger, reside en que Husserl pensó que la conciencia inmanente tendría una preponderancia respecto

⁴⁷ “En la plenitud o cumplimiento de un enunciado pleno, no es suficiente la mediación de la percepción sensible, sino que hace falta la intuición categorial. Es por medio de esta articulación, que se encuentra al interior del enunciado como elemento, lo que posibilita la compleción, la cópula se acredita en la compleción algo *como* algo. Es aquí que el propósito primordial de Husserl es el análisis y dilucidación del conocimiento que se muestra, en la medida que se trae a colación el fenómeno de la síntesis de cumplimiento” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 128). A propósito de esto, Alejandro Vigo menciona lo siguiente: “[...] todo el análisis del conocer presupone ya el fenómeno de la síntesis de cumplimiento, en sus diversas simple formas, al modo de un factum, del que la investigación fenomenológica parte, y al que intenta tematizar y elucidar en su estructura.” (2013, p. 153).

al objeto percibido, ya que consideraba la aprehensión y el objeto de la aprehensión en una misma esfera del ser, esto es, ambos inhiere en el mismo flujo de vivencias que tiene como unidad absoluta a la conciencia.⁴⁸ De donde resulta que la naturaleza real trascendente, la objetividad queda en la posibilidad de ser circunscrita por la inmanencia de la conciencia en tanto que la conciencia tiene estructura intencional (Heidegger, 2007, p. 128-132). En suma, la estructura relacional entre *intentio* e *intentum* no mientan las cosas mismas.

La estrategia de Heidegger para diferenciarse de los conceptos fenomenológicos de intencionalidad y conciencia absoluta de Husserl es modificar ambos por dos nociones que considera más originarias, estas son la de comportamiento (*Verhalthen*) y Dasein. Primero, en lugar de considerar las operaciones objetivantes por parte de la conciencia trascendental, Heidegger propone modos de comportamientos (*Verhaltensweisen*). En este sentido, el “comportamiento” (*Verhalten*) es la manera que Heidegger propone para caracterizar la intencionalidad. Segundo, en lugar del sujeto trascendental o de la conciencia absoluta, Heidegger habla de Dasein. Este ente transparente es la apertura misma algo contrario de la conciencia subjetiva que describe lo que se muestra teóricamente.

Al ejemplificar Heidegger la percepción de un corzo en la selva negra con el motivo de resaltar que el comportamiento es una experiencia peculiar que antecede a cualquier tipo de juicio teórico que tengamos sobre el corzo que percibimos. Si mantenemos la certeza natural de que vemos a lo lejos un corzo, entonces, tenemos un juicio verdadero sobre nuestra creencia, pero al aproximarnos observamos que ese mismo corzo solo era una rama de madera, lo que desvanece nuestra evidencia transformándola en un juicio falso. Lo sustancial de la noción de comportamiento heideggeriano, que se funda en la comprensión, es que al percibir algo ya sea verdadero o falso, debe estar sujeto a la condición que los posibilita, a saber, previamente nos comportamos en el mundo y con los entes en la apertura del Dasein, nos anticipamos comprendiendo ese algo *como* algo (Heidegger, 2009, p. 153-154).

Al reinterpretar la noción de intencionalidad husserliana, insertándola en el marco de una teoría del Dasein, Heidegger reinterpreta también la intuición categorial. Si la intencionalidad ya no es entendida primariamente en el ámbito de la teoría del conocimiento, sino como el dirigirse hacia sí mismo, los otros y el mundo en la estructura

⁴⁸ Acerca de la interpretación crítica de Heidegger a la temática husserliana de la conciencia absoluta ver §10 y §11 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

estar-en-el-mundo, también la intuición será reelaborada. Ya no se tratará de la plenificación de actos vacíos dadora de evidencia epistémica. La intuición será considerada por Heidegger como “intuición hermenéutica”, es decir como comprensión.

Recordemos que Husserl en la sexta investigación lógica afirma que el conocimiento no solo es intención significativa, objeto significado, sino dado presencialmente, o lo que es lo mismo, se plenifica significativamente, y es en la síntesis de ambos que surge el conocimiento. Esta síntesis del conocimiento no es una simple relación, sino una identificación entre la intención significativa del objeto y la intuición o cumplimiento significativo lo que Husserl denomina también evidencia.

Es inherente al proceso intencional de identificación de lo mentado en vacío con lo intuido corporeamente el que el acto de identificación se comprenda a sí mismo como tal. El acto que se comprende a sí mismo como identificación es caracterizado por Husserl como evidencia, como la vivencia de la evidencia (Von Herrmann, 1997, p. 82).

Por ello, evidencia significa “que un acto intencional es una compleción identificativa de lo pensado e intuido.” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 130). Este acto es la conciencia verdadera de lo que aparece, dado como tal. Husserl comprende su noción de evidencia como verdad. Por lo tanto “La verdad es esa identidad o síntesis que se da en el conocer, evidencia.” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 130).

Veamos, a continuación, cómo Heidegger reelabora esa concepción sobre la verdad, reorientándola a su teoría del Dasein. Heidegger pasa revista a las diversas acepciones de verdad que Husserl menciona en la Sexta Investigación Lógica. La primera concepción de verdad es una interpretación fenomenológica de la *adaequatio rei et intellectus*, que indica que la correlación intencional (especialmente el *intentum*) entre la percepción y lo percibido se acreditan o identifican, dicho de otro modo, en el acto intencional se produce una subsistencia de la coincidencia entre lo pensado en la cosa misma intuida (Heidegger, 2007, p. 75). Por eso, Heidegger asevera “es el ser idénticos de lo pensado y lo intuido el correlato intencional del acto de la identificación.” (2007, p. 75). La segunda idea de verdad refiere ya no al ser-idéntico, sino a la estructura de la intencionalidad de la evidencia “*La estructura de acto de la propia evidencia en cuanto identificación en la coincidencia*” (Heidegger, 2007, p. 76). Este tipo de verdad es concebida como un acto del conocimiento, y atiende a la *intentio* en el todo de la intencionalidad. La tercera noción de verdad es el ente intuido en tanto garantiza y otorga fundamento a la identificación.

Heidegger considera que esta diversidad de acepciones de verdad tiene que ser llevada al plano fundamental de la verdad como acontecimiento manifestativo. Así considerada, la verdad no es la característica del aparecer consciente de un objeto, sino más bien el evento manifestativo como tal.

Veamos ahora cómo Heidegger elabora su intuición hermenéutica (interpretación) a partir de un estudio minucioso y crítico de la intuición categorial (Ramírez Cépeda, 2022).

Un punto central que Heidegger destaca de Husserl consiste en que este reconduce la verdad del juicio hacia la intuición. La intuición categorial es el acto por el cual un juicio se vuelve conocimiento pleno, se plenifica. Con esto, el juicio ya no es más entendido, al modo de la lógica tradicional, como la sede última de verdad y falsedad. En este sentido, Dahlstrom sostiene:

La reafirmación de Husserl de la primacía de la intuición, especialmente su doctrina de la intuición categorial, revela una noción de verdad dinámica y pre-reflexiva que subyace a la verdad y falsedad de las proposiciones y juicios; de este modo, señala el camino para desentrañar el prejuicio lógico (Dahlstrom, 2001, p. 51).⁴⁹

Al reconocer la función veritativa de la intuición categorial y, al considerar que el correlato objetivo de los juicios se constituye en el proceso de la intuición categorial, Husserl abre el camino para considerar la conexión entre verdad y ser de un modo tal que el ser no sea entendido meramente como la cópula lingüística, sino como una articulación ínsita en el trato primario con los entes. Este es el camino que sigue Heidegger con su teoría del Dasein. La intuición de ser ya no es el cumplimiento de la síntesis copulativa, sino un proceso anterior a todo juicio y a toda percepción es el estar-en como aperturidad al mundo.

Esto influye también en la concepción sobre la verdad. La verdad es la apertura del espacio manifestativo, un acontecimiento que requiere del Dasein y que por tanto tiene la estructura de la comprensión. Al respecto Lara aduce que “*Estar en* se revela entonces como *comprensión de posibilidades*.” (Lara, 2015, p. 150).

Como acabamos de mencionar, Heidegger radicaliza una tendencia presente en Husserl y localiza a la verdad en un ámbito anterior al del enunciado. El *logos*

⁴⁹ “Husserl's reaffirmation of the primacy of intuition, especially his doctrine of categorial intuition, unveils a dynamic, prereflective notion of truth that underlies the truth and falsity of propositions and judgments; to this extent, he points the way to unraveling the logical prejudice.”

apophantikos es reconducido al comportamiento descubridor del Dasein y este a su vez se funda en la estructura de la aperturidad.

Un tratamiento específico sobre la fundación del enunciado en la estructura de la comprensión e interpretación y por tanto en la verdad como aperturidad es el que Heidegger ofrece en § 33 de *Ser y Tiempo*. Dicho tratamiento está precedido por una descripción sobre la comprensión y la interpretación.

La interpretación *Auslegung* conforma una de las tres partes constitutivas de la aperturidad, las otras dos son la disposición anímica y la comprensión *Verstehen*. En la comprensión, co-originario con la disposición afectiva, el Dasein es el carácter de posibilidad que hace comparecer a los entes, es apertura al mundo, y en esa posibilidad nos ocupamos en el trato significativo con el mundo. No obstante, la comprensión no se muestra explícitamente, sino que se concretiza a través de la interpretación. La interpretación es “hacer explícito lo que se comprende.” (Lara, 2015, p. 152). Entonces, la interpretación muestra en su totalidad lo concreto del trato con los entes del Dasein comprensor: “la interpretación presupone la comprensión, y la comprensión se articula y se concreta en la interpretación.” (Lara, 2015, p. 154).

En el contexto de discusión y análisis de la doctrina de la intuición husserliana, Heidegger denomina intuición hermenéutica a la interpretación contraponiéndola a la intuición categorial. Interpretamos los entes intramundanos como algo que significa o es útil para algo, lo que Heidegger retoma del *ti katá tinós* de Aristóteles que refería a la articulación enunciativa, pero en este caso la articulación que Heidegger denomina algo *como* algo es la forma como la interpretación explícita la comprensión, y esta estructura es anterior al enunciado. En otras palabras, la acreditación del enunciado en la experiencia cotidiana se funda, para Heidegger, en la comprensión, debido a que esta es apertura para el despliegue de la concreción de posibilidades de la interpretación y, por lo tanto, en el Dasein como apertura de sentido (Lara, 2015, p. 152-154).

¿Cuál es el aspecto sustancial de la elucidación de la noción particular y originaria del concepto de verdad heideggeriana? Heidegger en el §33 de *Ser y Tiempo* retoma su idea acerca de que la comprensión es el horizonte de aperturidad donde la interpretación explícita luego la concreción de posibilidades en la estructura de algo *para* algo que a su vez alude específicamente al sentido. Es así como el §33 se vincula con el §44 de *Ser y Tiempo*, ya que en este último párrafo se dilucida la noción de la verdad, la cual significa sentido para Heidegger. De esta manera, el §33 tematiza acerca del enunciado como la forma derivada de la comprensión y la interpretación, ya que la comprensión de

ser es lo que Heidegger considera verdad, a saber, aperturidad *Erschlossenheit*. La verdad del enunciado en tanto teórica se deriva de esta verdad como apertura. El estar en la verdad del Dasein es el evento manifestativo primario que es condición para el aparecer de los entes dentro del mundo, para el aparecer de sí mismo en la inmediatez práctica y para el aparecer de los otros.

La estrategia que opera Heidegger a la hora de criticar la noción de la intuición categorial es enfocar el problema de lo pre-predicativo de un modo trascendental. Así lo que es condición de posibilidad del juicio es la interpretación y comprensión, por las cuales se mantiene abierto el conjunto de posibilidades y facticidades conocido como mundo: “[...] solo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad” (Heidegger, 2012, p. 237).

Recapitulemos: A la luz de la apropiación crítica de Heidegger, lo que Husserl entiende por intuición categorial es reinterpretado como intuición hermenéutica, y más precisamente como comprensión de ser. Con esto, Heidegger radicaliza el gesto husserliano. No solo se trata de que el juicio no es la sede originaria de la verdad. Tampoco el plano de la constitución de objetividades superiores, categoriales, es el ámbito veritativo fundamental. Para Heidegger, tanto el enunciado en su nivel expresivo como la conexión entre enunciados y percepciones es derivada, derivada de la comprensión. Y el modo de experiencia primario de la comprensión es la autoreferencia práctica y junto con ello el trato práctico-operativo con entes. La intencionalidad en cuanto objetivación queda fundada entonces en el comportamiento descubridor del Dasein, cuyo fundamento, a su vez, es la estructura del estar-en. Dicho en otros términos, para Heidegger la vida fáctica se revela a sí misma de forma pre-reflexiva, en la comprensión e interpretación anterior a la estructura predicativa y enunciativa. Si algo queda de la noción husserliana de evidencia en esta concepción heideggeriana es el carácter pre-reflexivo de la evidencia en cuanto un vivir en la verdad (Rodríguez, 1997, p. 93).

CONCLUSIONES

El tema principal de este trabajo son las intenciones de trasfondo de Heidegger al elaborar su propia concepción de fenomenología en lecciones tales como *Introducción a la fenomenología de la religión*, *Introducción a la fenomenología*, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, y principalmente en el (§ 7) de su obra cumbre *Ser y Tiempo*. Como hemos mostrado, la referencia a los términos griegos no se agota en ofrecer meramente un análisis etimológico, sino que con ello Heidegger se enfoca en la doctrina del juicio (λόγος αποφαντικός) de Aristóteles (Ramirez Cépeda, 2022).

Heidegger halla una nueva concepción de fenomenología que se cimienta en un terreno ontológico que le permite la formación de conceptos que se erigen en la facticidad de la vida, conceptos como *λόγος* y verdad surgen a partir de esta facticidad y junto a ello una inédita interpretación de la concepción aristotélica de *λόγος αποφαντικός*. La destrucción de la lógica aristotélica es el movimiento con el cual Heidegger (re)define la fenomenología con y contra Husserl. Esta es la idea general que ha guiado nuestra investigación y que hemos desarrollado y validado mediante la interpretación de los textos fuente y en discusión con la bibliografía secundaria.

A continuación, presentamos las conclusiones específicas a las que condujo la investigación:

- Para conducir la ontología fundamental, Heidegger recoge el repertorio conceptual de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, la idea de fenomenología husserliana carece de un suelo originario, por lo que Heidegger incluye como herramienta eficiente en su programa ontológico el método destructivo, método que tiene la misión como mencionamos al inicio del primer capítulo de nuestro trabajo, pensar lo que no se tuvo en cuenta dejando de lado y su vez optando por otras maneras de pensar. Así, toma distancia del programa

filosófico de Husserl e incluye su propio método de fenomenología. Integrar a su proyecto filosófico una concepción propia de fenomenología exige la tarea de fabricar una estrategia que permita apartarse de la fenomenología de su mentor, una estrategia que allane un camino más originario que lo propuesto por Husserl donde poder erigir su propia fenomenología, esta la halla en la doctrina aristotélica del *λόγος ἀποφαντικός* (Ramirez Cépeda, 2022).

- Al haber hilvanado Heidegger las “categorías” ontológicas de la vida fáctica le proporciona una fuente segura que reemplace las categorías teóricas de la antigua filosofía, especialmente, los conceptos husserlianos con que se componen la palabra fenomenología: *φαινόμενον* y *λόγος*. El primero significa, en sentido eminente, lo que se muestra en sí mismo. El segundo significa discurso acerca de algo, con lo que queda claro que no refiere a juicio *Urteil* y con ello a la lógica de la tradición. “El motivo principal es enfocarse hacia la teoría aristotélica del *λόγος ἀποφαντικός*, pero no como una teoría judicativa: decir *algo* de *algo* (*legein ti kata tinos*), sino como una actividad mostrativa desde sí misma *ἀπο-φαίνεσθαι*.” (Ramirez Cépeda, 2022).
- En una línea continua con la segunda tesis, la concepción de fenomenología de Heidegger presentada por él mismo como el dar cuenta de una experiencia antepredicativa diferente a la fenomenología de Husserl implicaría dirigirse a un elemento esencial del concepto de conocimiento desarrollado por Husserl, este es la estructura del juicio, ya que la intención judicativa está conformado por la cópula lo que sería la intuición categorial y entraña la verdad o evidencia que son el corazón de lo que el Husserl temprano entiende por lógica o fenomenología. La intuición categorial que refiere a la cópula del juicio “se acredita en la estructura intencional algo *como* algo.” Que algo aparezca como algo en Husserl significa que se presente en múltiples formas: en la forma ideatoria, en presencia sensible, ambas aluden a la intuición categorial. En el caso de la verdad o evidencia, el acto vacío se plenifica por medio de la presencia del objeto intuido lo que denomina Husserl síntesis de cumplimiento. El cumplimiento del acto vacío es en última instancia sensible o pre-categorial, y fundamenta todo juicio lógico. Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre la doctrina husserliana de la intuición categorial y la teoría heideggeriana de la comprensión de ser? A pesar de que Heidegger considera un hallazgo

conceptual-filosófico 'de Husserl las nociones de intuición categorial y evidencia, reinterpreta críticamente la estructura de una intuición o captación inmediata dirigida a ser y la redefine como intuición hermenéutica. Según esto, la interpretación (*Auslegung*) y la comprensión (*Verstehen*) serían más originarios en tanto indican “una experiencia inmediata pre-predicativa” frente a los conceptos desarrollados por Husserl que no alcanzan esta originalidad. No hemos profundizado en este punto en la tesis, pues excede el campo de estudio de esta. Baste con decir que el retorno interpretativo al *λόγος αποφαντικός* lo facultó a Heidegger al nacimiento de su fenomenología y a su vez decidir apartarse, en lo fundamental, de la fenomenología husserliana (Ramírez Cépeda, 2022).

- La estrategia de fondo de Heidegger, como hemos mostrado, consiste en retornar destructivamente a la lógica Aristotélica para proponer una fenomenología en clave ontológica, entendida esta como una teoría de la verdad, lo que lo abastece de herramientas para una crítica a la fenomenología de Husserl. Por esa razón la palabra fenomenología es “hacer aparecer (*ἀπο-φαίνεσθαι*) algo, dejar ver desde sí mismo lo que aparece al Dasein.” (Ramírez Cépeda, 2022, p. 141). Un aspecto central de la destrucción heideggeriana referida a la lógica de Aristóteles consiste en la tesis de la fundación del como apofántico en el como hermenéutico. Otro aspecto fundamental es el siguiente: el decir algo en verdad (*aletheuein*) es reinterpretado en términos de la aperturidad del Dasein al horizonte de aparición. El Dasein es en la verdad y en la falsedad a nivel antepredicativo, en ello radica el *aletheuein* en sentido fundamental para Heidegger.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ainbinder, B. (2008). Wiewiel Schein, soviel sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno. *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 6, 11-48.
- Ainbinder, B. (2011a). Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental. En Rocha de la Torre, A. (ed), *Heidegger hoy: estudios y perspectivas* (pp. 111-134). Buenos Aires-Bogotá: Grama-Universidad de San Buenaventura.
- Ainbinder, B. (2011b). Indicación formal y juicio reflexionante. El discurso filosófico y sus desafíos. *Naturaleza Humana*, 13 (1), 25-51.
- Aristóteles (2007). *Tratados de Lógica*. (Miguel Candel Sanmartín, trad.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2015). *Acerca del alma*. (Marcelo Boeri, trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Colihue.
- Aristóteles (2017). *Metafísica*. (Tomás Calvo Martínez, trad.). (2.a ed.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aspiunza, J. (2010) Aristóteles o el destaparse de la verdad para Heidegger. *Covivium*. 23, 27-48.
- Bech, J. M. (2001). *De Husserl a Heidegger*. Barcelona, España: Edicions Universitat.
- Chiurazzi, G. (2008). *Teorías del Juicio*. Bologna, Italia: Plaza y Valdés Editores.
- Chu, M. (2002). *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas*. Tesis para obtener el grado académico de magíster en Filosofía, en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, Perú.
- Cazzanelli, S. (2010). El neokantismo en el joven Heidegger. *Revista de Filosofía*, 1, 21 – 43.
- Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Illinois, United States of America: Northwestern University Press.

- Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's concept of true*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Del Mar, M. (2017). Comprensión de la fenomenología de Heidegger a partir de la noción de fenómeno. *Anuario Colombiano de Fenomenología*. IX, 297-320.
- Di Silvestre, C. (2004). La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger. *Anuario Filosófico*, XXXVII/2, 329-359.
- Dreyfus, H. (1996). *Ser en el mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Santiago de Chile, Chile: Cuatro Vientos Editorial.
- Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Escudero, A. (2010). *Heidegger y la genealogía por la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Escudero, A. (2016). *Guía De Lectura De Ser y Tiempo De Martin Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder.
- García-Baró, M. (1991) Introducción a un tratado de filosofía primera. *Revista de Filosofía*. 3.^a época, vol. IV, núm. 6, pp. 247-269. Madrid, España: Editorial Complutense.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. (Marta Jorba, trad.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gilardi, P. (2013). *La pregunta por el sentido del ser* Revista: Reflexiones marginales. Recuperado de <https://reflexionesmarginales.com/blog/2013/09/28/la-pregunta-por-el-sentido-del-ser/>
- Gutierrez, C. (1983). El concepto de verdad en Heidegger, confrontación de la crítica de Tugendhat. *Ideas Valores*, 32 (61), 85-103. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19321>
- Heidegger, M. (2000). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2003a). *Plato's Sophist*. (Richard Rojcewicz, trad.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2003b). *Aportes a la fenomenología acerca del evento*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (J.A. Escudero, trad.). Barcelona: Editorial Herder.

- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*. (J. J. García Norro, trad.). Madrid: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2007a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. (Jaime Alpiunza, trad.), Madrid, España: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2007b). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2009). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. (J.E. Rivera, trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2015). *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter Editores.
- Heidegger, M. (2018). *Hitos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2022) *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2023) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2014). *Investigaciones Lógicas*. (M. García Morente y J. Gaos, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. (A. Ziri6n Quijano, trad.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. (2009). *Crítica de la razón pura (1781/1787)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México. Ed. bilingüe alemán-español. Tr., est. & not. Mario Caimi.
- Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*. Argentina, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mohanty, J.N. (1999). *Logic, truth and modalities from a phenomenological perspective*. Editorial Springer Science + Business Media.
- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. (F. Castro Merrifield y P. Lazo Briones, trad.). Barcelona, España: Anthropos.

- Paredes, M. (1992). La función del noema en la constitución intencional del objeto. *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra, Homenaje a S. Rábade, pp.339-358. Edit. Complutense.
- Paredes, M. (2007). *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Editorial Síntesis
- Ramírez Cépeda, C. M. (2022). "La fenomenología de Heidegger": La destrucción de la lógica y el surgimiento de la fenomenología. *Metanoia*, 6, [115-144].
- Rosales, A. (2017). *Ser como descubrimiento y diferencia ontológica* en *Studia Heideggeriana VI*.
- Richir, M. (2012). El sentido de la fenomenología. *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays un Commemoration of Edmund Husserl, Dordrech, Springer*, serie Phaenomenologica, Vol. 200, XIII.
- Rizo-Patrón, R. (2005). Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción. *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XVII (2), 183-212.
- Rizo-Patrón, R. (2013). *Husserl en diálogo*. Lima, Perú: Fondo Editorial PUCP.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, España: Editorial Técnos.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Rodríguez, R. (Comp.) (2015). *Ser y Tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Rodríguez, R. (2018). *Guía Comares Heidegger*. Granada, España: Editorial Comares.
- Rubio, R. (2003). Relevancia de la praxis en la ontología del Dasein. *Areté. Revista de Filosofía*, XV, 2, 303 – 323.
- Rubio, R. (2005). Tiempo y sentido sobre la exposición de Heidegger del esquematismo trascendental kantiano en el período de "Ser y tiempo". *Praxis filosófica*, 19, 5 – 21.
- Schérer, R. (1967). *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Madrid: Fondo editorial Gredos.
- Theodorou, P. (2015). *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordality, and the Categorical*. Fondo editorial Springer.
- Tugendhat, E. (1998). *Ser, Verdad y Acción*. Madrid: Editorial Gedisa.
- Tugendhat, E. (1970). *Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Alemania: Fondo editorial De Gruyter.

- Vigo, A. (2006). La recuperación crítica de la pregunta por el ser en Heidegger. *Signos Filosóficos*, VIII (15), 65-104.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*. Berlín: Alemania: Editorial Logos.
- Vigo, A. (2013). *Juicio, experiencia y verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Navarra: España: Editorial EUNSA.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Von Herrmann, F. (1997). *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. (Irene Borges-Duarte, trad.). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Aula de Humanidades y Universidad San Buenaventura Cali.
- Walton, R. (2020). *Historicidad y Metahistoria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Aula de Humanidades y Universidad San Buenaventura Cali.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Almagesto.
- Xolocotzi, Á. (2008). La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. *Gregorianum*, 89 (2), 332-346.
- Xolocotzi, Á. (2009a). *¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phrónesis aristotélica?*
- Xolocotzi, Á. (2009b). La transformación del fenómeno. Aspectos de la relación filosófica-biográfica entre Heidegger y Husserl. *Revista Observaciones filosóficas*, n.º 9. Recuperado de <https://www.observacionesfilosoficas.net/latransformaciondelfenomeno.htm>
- Xolocotzi, Á. (2012). *Juicio y afectividad. Heidegger, la pregunta por el ser y la lógica neokantiana de Rickert*. En *Studia heideggeriana II*.
- Xolocotzi, Á. (2013). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Madrid, España: Editorial Plaza y Valdez.
- Xolocotzi, Á. Gibu, R., Orellana, J. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Zirión Quijano, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México: Editorial UNAM.