

Del lógos apofántico a la verdad como desocultamiento. Heidegger entre Aristóteles y Husserl

From Apophantic Logos to Truth as Unconcealment.
Heidegger Between Aristotle and Husserl

SARA ESCOBAR CARRIO
(Universidad Internacional de La Rioja)

Resumen: Este trabajo examina la interpretación heideggeriana del *lógos apofántico* aristotélico en el contexto de la crítica a la concepción tradicional de la verdad como adecuación. A partir de los cursos de mediados de los años veinte y *Ser y tiempo*, se muestra cómo la función apofántica del lenguaje es retrotraída al ámbito antepredicativo de la comprensión y la interpretación, fundadas en la apertura del Dasein al mundo. El análisis pone de relieve el carácter derivado del juicio y la extensión del fenómeno de la verdad más allá del enunciado, en diálogo tanto con Aristóteles como con la fenomenología husserliana, especialmente a través de la noción de intuición categorial. Finalmente, se argumenta que esta concepción de la verdad como desocultamiento conduce a una determinación del ser como presencia, cuyo fundamento último reside en el olvido del tiempo, lo que señala una tarea decisiva para la ontología fundamental.

Palabras clave: verdad, lógos apofántico, desvelamiento, intuición categorial

Abstract: This paper examines Heidegger's interpretation of Aristotelian apophantic *logos* within his critique of the traditional conception of truth as correspondence. Drawing on Heidegger's lectures from the mid-1920s and *Being and Time*, it shows how the apophantic function of language is traced back to the pre-predicative domain of understanding and interpretation, grounded in the Dasein's openness to the world. The analysis highlights the derivative status of judgment and the extension of truth beyond propositional discourse, in dialogue with both Aristotle and Husserl, particularly through the notion of categorial intuition. Finally, it is argued that Heidegger's account of truth as unconcealment ultimately leads to an ontological determination of being as presence. This determination, however, rests on a fundamental neglect of time, shared by Aristotle and the subsequent tradition, thereby indicating a crucial unresolved task for fundamental ontology.

Key-words: truth, apophantic logos, unconcealment, categorial intuition

Ser y Tiempo §44 plantea una noción de verdad como desvelamiento que pretende alejarse de la concepción tradicional a la que atribuye tres suposiciones: a) la verdad consiste en la adecuación de pensamiento y realidad, b) esta adecuación tiene lugar en el juicio y c) la atribución de ambas tesis a Aristóteles.

En la raíz de la crítica a este concepto y su alternativa, se encuentra una peculiar interpretación de Aristóteles que puede rastrearse en los cursos impartidos entre 1924 y 1926, y que supone, de acuerdo con Vigo (2008, p. 18), “una apropiación productiva de determinados aspectos presentes en la concepción aristotélica, que la interpretación habitual de Aristóteles no había rescatado de esa forma o bien había pasado, sin más, por alto”. Es, además, crucial la noción husserliana de verdad, en la que Heidegger reconoce dos grandes aportaciones: la insistencia en la necesidad de la verificación, y la ampliación de la verdad hacia contextos distintos del enunciado, como la intuición categorial¹.

1. El lógos apofántico y la crítica a la primacía del juicio

El curso sobre la verdad del invierno 1925/26 desarrolla una interpretación del *lógos apofántico* aristotélico que recoge elementos que aparecerán en *Ser y Tiempo*: el tratamiento de la tríada *comprensión- interpretación- enunciación*, los análisis del logos y la verdad. La interpretación culmina con el examen de *Metafísica* IX, 10, donde se conectan ser y verdad al describir la captación de lo simple. Aquí, Heidegger encuentra paralelismos entre Husserl y Aristóteles, pues no habría equivalencia entre proposición y verdad: la verdad estaría vinculada a la proposición apofántica pero no necesariamente al resto².

Así, el carácter apofántico del juicio es derivado respecto de la función apofántica del lenguaje, derivada a su vez de cualquier relación con el ente. En el intento por mostrar lo que la tradición omite, Heidegger realiza una interpretación que conducirá desde el análisis del enunciado hasta el estado de abierto que hace posible la verdad y extenderá el carácter apofántico al ámbito antepredicativo. Si la función del lenguaje consiste, para Aristóteles, en hacer ver aquello de lo que se habla, traducir *lógos* por enunciado supone una concepción reductiva y oscurece su auténtico significado³. Ahora bien, si con ver se apunta no a la contemplación sino al *ver en torno* que ilumina el trato con el ente, comprender la verdad como desvelamiento invierte las relaciones que la tradición establece entre teoría y praxis.

En cualquier caso, el carácter enunciativo es derivado del fenómeno originario de la *apófansis*, en todos los sentidos del enunciado considerados en *Ser y Tiempo*: hacer ver un ente desde él mismo; determinación, y la participación de varios interlocutores. En cualquiera de ellos la proposición, no es el lugar de la

¹ Cf. Kisiel. 1995, p.399

² Cf. GA 21, p.129.

³ Cf. GA 24, p.302.

verdad, sino que éste sería, en todo caso, para Aristóteles, la proposición enunciativa. Pero si el carácter apofántico se extiende a todo el lenguaje, entonces “la proposición sólo es posible en la verdad” (GA 21, p.135).

2. Relectura heideggeriana del *lógos apofántico*

El análisis del *lógos apofántico* se caracteriza, siguiendo a Vigo (2002a), por tres aspectos fundamentales: una lectura intencionalista de Aristóteles, la remisión de su estructura al ámbito antepredicativo; y, la concepción pragmática de la estructura antepredicativa.

2.1. Lectura intencionalista del *lógos apofántico*

De acuerdo con Heidegger, en Aristóteles, verdad y falsedad se dan donde hay composición, de modo que la posibilidad de verdad y falsedad enunciativa se funda en la estructura sintético- diairética del enunciado. *Sobre el Alma III* y *Sobre la Interpretación I*, dejan claro que sólo es posible hablar de verdad y falsedad donde hay composición y división: fuera del enunciado, ni nombres ni términos verbales son verdadero o falsos⁴. Sin embargo, no es posible asimilar composición, afirmación y verdad, por un lado, y división, negación y falsedad por otro, como hacen autores como Tugendhat⁵. Es cierto que en *Sobre la Interpretación* hay textos que parecen identificar composición y división con enunciados afirmativos y negativos respectivamente: afirmativo sería el enunciado que compone y negativo el que divide. También *Metafísica VI*⁶, parece mantener esta línea. No obstante, *Sobre el Alma III*⁷ afirma que el error tiene lugar siempre en la composición y permite una interpretación diferente, que dejaría claro que verdad y falsedad pueden vincularse a la composición y a la división pues toda *śntesis* es también *diáiresis*.

El carácter genérico de la vinculación se acentúa al considerar la afirmación y la negación. Juicios como *La pizarra es negra* y su negación expresan verdad o falsedad, según se trate o no de una pizarra negra. La clarificación de la estructura del *lógos* debe hacerse así atendiendo a los pares: composición-división, desvelamiento-ocultamiento, afirmación-negación. Heidegger insiste en la imposibilidad correlacionar ninguno de los pares: un enunciado afirmativo puede ser ocultamiento, una proposición desveladora puede afirmar o negar, como una que encubra, un enunciado afirmativo puede ocultar o desocultar como un negativo. Tampoco toda afirmación es *śntesis* y toda negación una *diáiresis*. La estructura sintético-diairética es una estructura del enunciado anterior a la afirmación y a la negación, un fenómeno unitario, no la combinación de momentos independientes⁸.

⁴ Cf. Rodríguez. 1998 pp.173-178

⁵ Cf. Tugendhat. 1998, p.166.

⁶ Cf. *Met.* 1027b 17-27

⁷ Cf. *De Anima*, 6, 430b 1-7

⁸ Cf. GA 21, p.137.

Esta lectura del *lógos apofántico* evita además la interpretación representacionista de la composición y de la división. La estructura síntesis-diaíresis es el modo en el que el enunciado apunta a su objeto, no una referencia a representaciones. El carácter intencional se hace patente si consideramos que el *lógos* es siempre *de algo*: el enunciado es un modo de referencia al ente que muestra y su estructura se hace comprensible al aclarar su origen en el ámbito antepredicativo. Por eso, hay que encontrar en este ámbito un fenómeno sintético-diairético que explique la estructura del enunciado y sus peculiaridades, tanto desde el punto de vista de la cualidad lógica (afirmativo o negativo), como del de la diferenciación veritativa (verdadero o falso).

2.2. Composición y división en el ámbito antepredicativo. Cómo apofántico y cómo hermenéutico

Se llega así desde la proposición al ámbito antepredicativo, núcleo del tratamiento del enunciado tanto en *Lógica*, como en *Ser y tiempo* §33 donde desarrolla una explicación en tres niveles: comprender, interpretar, enunciar. La secuencia muestra cómo partiendo del plexo de significatividad del acceso al mundo puede explicarse el origen y estructura del enunciado. El mundo sustenta el enunciado que solo cobra sentido dentro de la trama de significatividad que constituye el mundo, mientras que, al mundo no se accede ni a través del enunciado ni del conjunto de los enunciados.

El ser intencional del enunciado reflejado en su estructura peculiar delata su origen en los modos antepredicativos (interpretación y comprensión). El enunciado implica los mismos momentos estructurales que la interpretación: el *tener previo*, el *ver previo* y el *aprehender previo*. El *tener previo* es el modo primario de acceder tanto al mundo y al ente. En el trato práctico, el ente aparece como *aquello con lo cual* se actúa. Es decir, comparece primariamente el ente que se objetivará como un *aquello acerca de lo cual*, en el enunciado. Esta objetivación es derivada e implica que el ente, *a-la-mano*, comparece nivelado a la modalidad de *presente*⁹. Análogamente, desde el *ver previo* se explica el origen del predicado, pues en él aparece una orientación no expresa hacia aquello que se atribuye al sujeto en el enunciado.

Así, en el enunciado, el *para qué* de la interpretación se hace expreso en la estructura *algo como algo*. La estructura del enunciado se funda en la antepredicativa *estructura como*, que a su vez lo hace en el *Dasein* como ser-en-el-mundo. No obstante, pueden distinguirse dos modalidades en esta estructura: el *como hermenéutico* y el *como apofántico*.

El término *como hermenéutico*, aparece por primera vez en el invierno 1925/26 pero se esboza en el *Informe a Natorp*, en el *carácter de interpretado* de la vida. Es en el comportarse con los objetos del mundo, donde las cosas aparecen primariamente como algo. El *como hermenéutico* constituye el nivel

⁹ Cf. Fink, 1985, p. 43

elemental de manifestación de las cosas. Kisiel lo describe como un *tener que ver* (1995, p.401), pues las cosas reciben su significado de nuestro trato con ellas. La forma primaria de la simple aprehensión no es la intuición sino la percepción de las cosas en las redes de referencia mediante las cuales el saber-como apunta su significado en función del significado completo del mundo. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa a partir de la relación de uso. En resumen, el *como hermenéutico* es el fenómeno originario y la unidad originaria de la síntesis y la diáiresis.

El *como apofántico*, tematizado por primera vez en el verano de 1922, no se denomina así hasta el invierno 1923/24. El *como apofántico* del enunciado, se funda en la articulación del ser-en-el-mundo, y se define por oposición al *como hermenéutico* de la interpretación y al *para* de la comprensión. Se origina no en la nivelación del objeto, sino en la del plexo total de significatividad por la tematización del ente hecho objeto de la determinación predicativa. Así como el ente *a-la-mano* se transforma en *ante-los-ojos*, el mundo se relega a trasfondo, es decir, se *desmundaniza*.

No obstante, la unidad original no es simple, pues contiene virtualidades de articulación. Pese a sus diferencias respecto a la consideración de la experiencia originaria, Husserl y Heidegger coinciden en este punto. Además, al hacerse expresa la articulación predicativa, el ente comparece en una nueva forma de objetividad. En efecto, el enunciado hace accesible al ente descontextualizándolo, lo que supone un empobrecimiento significativo. Por eso, desde el enunciado es imposible obtener la experiencia originaria, lo que pone de manifiesto su carácter derivado, pues el *como apofántico* sí puede explicarse a partir de esta experiencia.

El descubrimiento del *ante-los-ojos* y el correspondiente encubrimiento del *a-la-mano* son condición de posibilidad del enunciado, y del acceso las *propiedades* de una cosa que dan contenido a la determinación del enunciado¹⁰. En definitiva, la *estructura como* es primaria respecto de la estructura enunciativa, es antepredicativa, no se capta temáticamente y se funda en la apertura originaria del *Dasein*. Lo peculiar de la proposición es que presenta el objeto desvinculado del contexto del tener-que-hacer-con, del *para qué*, del *procurar* y del *significar*. Así, en *la tiza es blanca*, formulo un enunciado sobre algo con lo que yo hago algo, pero omito el contexto en el que la tiza tiene significado. Los objetos son, entonces, *nivelados* reduciéndose a cosas presentes.

Habitualmente, composición y división se interpretan en el contexto de la *nivelación* por eso se consideran operaciones formales o conexiones entre representaciones. Así parece entenderlas Aristóteles, pues al hablar de composición y división se refiere al *como apofántico* o nivelador¹¹. La consideración aristotélica del *lógos* no alcanza el fenómeno originario de la verdad, pero su inspiración permitiría llegar a una comprensión ontológica del *lógos*.

¹⁰ Cf. GA 2, p.88

¹¹ Cf. GA 21, p.160

2.3. El carácter pragmático de la concepción heideggeriana

Heidegger insiste en la primacía al trato práctico como modo de acceso al ente, estableciendo una vía de acercamiento a los fenómenos distinta de la tradicional, orientada a partir de la teoría. La ontología tradicional, sin embargo, es insuficiente pues desde las cosas es imposible recuperar la significatividad del mundo, por lo que propone el camino inverso: partir de la significatividad del mundo y obtener desde ahí el modo en el que el ente comparece en el acceso teórico.

Así, cobra sentido el intento por encontrar las raíces de la predicación en la experiencia antepredicativa. *Conceptos fundamentales de la Metafísica* insiste en la interpretación del *lógos apofántico* como fenómeno sintético-diairético y señala tres presupuestos antepredicativos del enunciado: el ser libre del hombre como apertura al ente; la apertura plexo significativo; y la aparición del ente en su ser de un modo u otro, caracterizado como *revelación* que se articulará significativamente en el enunciado¹². Este comparecer del ente como algo aparece de modo más evidente en la estructura del enunciado. Sin embargo, los tres van unidos pues sólo es posible la aparición del ente de modo inexpresamente articulado a partir de la apertura del mundo. En la articulación de los tres, Heidegger descubre el fundamento último de la estructura como.

3. Lógos apofántico y apertura al mundo

El *lógos apofántico* proporciona desde Grecia el hilo conductor para el acceso al ente, lo que provoca una concepción reduccionista de la idea de verdad correlativa con la simplificación de la idea de ser a partir de la presencia. La alternativa debe partir también del concepto de *lógos* interpretado en sentido amplio. Sentido que estaría implícito en la definición de hombre como *animal que tiene lógos*, pese a que su traducción como *animal racional* altere el modo de comprender su relación con el mundo. El sentido original del *lógos*, presenta al hombre como *constructor de mundo* debido a la íntima conexión entre el lenguaje y el mundo. Si, de acuerdo con Aristóteles, la significatividad es característica del lenguaje y la palabra es, frente a la voz un símbolo, que el hombre sea el animal que tiene *lógos* supone que comprende y construye comprensibilidad.

Símbolo es, en Grecia cada una de las partes que conservan los interesados en un pacto, que les permitirá reconocerse con el tiempo: '*simbolé*' significaría unir, juntar y reunir. Así, puede caracterizarse el habla (*Rede*) como el fenómeno originado por una pluralidad de símbolos que construye un ámbito de comprensibilidad. Surge, además, por convención o acuerdo, es un fenómeno vinculado a la intersubjetividad, al ser con otros. Lenguaje y mundo son realidades específicamente humanas¹³.

La conexión entre lenguaje y mundo supone que la verdad enunciativa es derivada respecto del fenómeno originario. A juicio de Heidegger, es la *estructura*

¹² Cf. GA 29/30, §72

¹³ Cf. GA 29/30 pp-443-455.

como del enunciado lo que permite que oculte o desvele, esta estructura se funda en el *como hermenéutico* de la interpretación y en el *para qué* de la comprensión y se manifiesta en la cópula. En última instancia, la significatividad del lenguaje es derivada de la significatividad del mundo.

3.1. El sentido ontológico de la síntesis

Aunque tanto Heidegger como Aristóteles resaltan la vinculación entre síntesis, apófansis y verdad, en la consideración del *lógos apofántico* aparecen sus diferencias. La *apófansis* del lenguaje está, en Aristóteles, vinculada con el carácter sintético-diairético del enunciado, y para Heidegger se extiende a todo el lenguaje, porque su estructura peculiar puede rastrearse en todos sus usos e incluso en niveles antepredicativos.

El texto de *Metafísica IV* sobre la captación de lo simple, insiste en que falsedad y error no afectan a la intelección porque la composición es la condición de la falsedad. El ejemplo de Aristóteles cuestiona la interpretación tradicional de composición y división como afirmación y negación respectivamente, pues utiliza como ejemplo de composición un juicio negativo. Al margen de la discusión sobre el tipo de juicio del que se trata, la asociación falso-compuesto amplía el ámbito de la composición y permite afirmar que todo enunciado, puede describirse como *síntesis* y *diáresis*. Todo enunciado conecta S y P (composición), y los distingue (división). No obstante, en Aristóteles solo hay composición donde hay verbo¹⁴.

A partir del análisis del *lógos apofántico*, Heidegger prosigue su intento por esclarecer la estructura del fenómeno originario de la verdad. Sin embargo, para una comprensión adecuada de Aristóteles, debemos interrogarnos por la estructura implícita en la composición y la división. Heidegger tendrá en cuenta que la función primordial del *lógos* es su carácter mostrativo: todo hablar es hablar de algo. Si esto es así, composición y división están vinculados al mostrar y a la dimensión ontológica. De ahí que Heidegger se pregunte por el fenómeno del que dependen tanto el *lógos* como la composición y división, intentando mostrar, de la mano de Aristóteles, que son parte de la estructura del ente: desocultación u ocultación es en las cosas estar juntas o separadas¹⁵. En resumen, síntesis, como condición de posibilidad del ser verdadero o falso, a veces tiene sentido lógico, otras ontológico y en ocasiones ambos.

3.2. La necesidad de acreditación

Es preciso atender a otra de las condiciones para hablar de verdad. Heidegger comparte con Husserl el convencimiento de la necesidad de vincular la verdad a nuestra experiencia de la misma, la evidencia, lo que supone la introducción

¹⁴ Cf. Vigo. 1997.

¹⁵ Cf. GA 21, p. 165.

de un acto verificativo. Pero busca un modelo de verificación que no exija la distinción real-ideal, y no distinga el acto del juicio del de su verificación, que no puede ser posterior al acto de juzgar. La solución pasa por explicar la verificación como *autoacreditación*, modelo que se expone tanto en *Ser y tiempo* como en *Lógica. La pregunta por la verdad*.

Suponiendo que alguien, de espaldas a la pared, afirma: *el cuadro de la pared está torcido*, ¿cuándo y cómo se acredita como verdadero? Cuando se da la vuelta y percibe el cuadro torcido en la pared¹⁶. El enunciado es una intención vacía que apunta a algo, que se acredita en la verificación a través de una evidencia intuitiva. El ente mencionado se muestra en la acreditación *tal como* era señalado en el enunciado. Ahora bien, el enunciado se refiere a la cosa misma y no a sus representaciones, por eso no es necesario apelar a la distinción real-ideal, ni hacer referencia a representaciones. Frente a Husserl, el contexto de verificación es el trato práctico con los objetos del mundo, lo que implica reformular el concepto de adecuación. De la verdad como *semejanza* se pasa a su descripción como *descubrimiento*.

Todo tener-ante-sí y toda percepción de las cosas se mantienen en esta aclaración acerca de las mismas, que reciben de un significar primario que proviene del para qué. Todo tener-ante-sí y todo percibir algo es en sí mismo un ‘tener-que-ver-con’ algo *como* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo como algo- en resumen: tiene la *estructura-como*. Esta estructura-como no tiene aquí relación con una predicación. En el tener-que-hacer con algo no formulo sobre ello ningún enunciado predicativo temático (GA 21, p.144).

Se entiende así la extensión de la *apófansis* a ámbitos no enunciativos, pues el *ver* que ilumina el trato práctico, exige un fundamento ontológico distinto al que exigía adecuación. El ser verdadero del enunciado sólo es posible a partir del *ser en el mundo* como estructura del *Dasein*. Este es el fundamento ontológico del fenómeno originario de la verdad.

4. El desvelamiento en el ámbito antepredicativo

4.1. Aristóteles y la captación de lo simple

Aristóteles aborda la verdad de lo simple en *Metafísica IX*¹⁷ tras estudiar la composición y la división, tratando de aclarar en qué consisten la verdad y falsedad para lo no compuesto: alcanzarlo y decirlo es verdadero, e ignorarlo es no alcanzarlo. No obstante, habría que distinguir entre simplicidad lógica opuesta a la predicación y ontológica, propia de los entes simples. En los *Segundos Analíticos II*, contraponen el modo de indagación de lo simple al silogismo, insistiendo en que las esencias no pueden demostrarse. No se trata, pues, de la simplicidad ontológica, ya que *Metafísica XII* y *Física VII*, dejan claro

¹⁶ Cf. GA 2, p.288.

¹⁷ *Met*, 1051b

que la existencia del ente inmóvil se demuestra y su estudio no es distinto de la investigación del resto de entes.

El texto se refiere, entonces, a la simplicidad del acto cognoscitivo y no al contenido de lo que se conoce. Así, serían ejemplos de captación de lo simple las formas de conocimiento anteriores a la predicación: la captación intuitiva del intelecto, la inducción, la abstracción y el conocimiento de los sensibles propios. Todos se ajustan a la descripción de este modo de investigación: lo conocido no se determina mediante la predicación y no puede demostrarse. Aristóteles trata la inducción en diversos pasajes especialmente en *Tópicos*, donde la define como el avance del particular al universal y la describe como *más persuasiva, clara, fácilmente discernible y accesible* que el silogismo. La abstracción de la forma hace accesible el conocimiento de las cualidades que distinguen a los particulares de la misma especie. Finalmente, Aristóteles señala el paralelismo entre la captación del *nous* y la sensibilidad pues tienen la misma relación con su objeto. No obstante, se distinguen ya que el objeto del intelecto es la forma separada de la materia.

En definitiva, Aristóteles distinguiría entre un pensar sin determinación (*noein*) correlativo con el decir y otro mediante la determinación (*dianoein*) expresado en el enunciado apofántico. Heidegger da primacía al primero, pero para determinar cuál es prioritario para Aristóteles hay que atender a dos textos aparentemente opuestos. *Metafísica* VI, 4 y IX, 10. En el primero¹⁸, verdad y falsedad están vinculadas a la composición y a la división del *lógos apofántico* y, se dan en el pensamiento. Además, el ser verdadero es uno más de los sentidos del ser, no el *más propio*. Por su parte, *Metafísica* IX¹⁹, apunta a una verdad que no estaría en la *dianoia*, pues hace referencia las cosas simples y las esencias. Aparecen, además aquí dos afirmaciones llamativamente opuestas a las primeras: el ser verdadero es el ser por excelencia y se encuentra propiamente en las cosas.

Ahora bien, IX, 10, no se opone a IV, 4 sino que expresa la conexión entre el enunciado y la cosa. Para las cosas, es irrelevante que el enunciado sobre ellas sea verdadero, pero para el enunciado significa que dice las cosas como son, es decir enuncia la situación objetiva real. Así, la síntesis el *lógos* recoge una síntesis en la cosa de la que habla. De ahí que Aristóteles afirme una verdad en las cosas que no es una proyección del ser verdadero del enunciado, pues el estar juntas o separadas de las cosas, la disposición concreta de la realidad funda y precede la verdad enunciativa.

No obstante, caben dos interpretaciones de esta dimensión veritativa (Rodríguez, 1998). Puede considerarse correlato del enunciado, la estructura de la situación objetiva expresada en el enunciado verdadero, siguiendo a Tugendhat (1998) o como la afirmación de una verdad antepredicativa: si el enunciado verdadero señala una situación objetiva, ésta debe estar dada antes de la predicación. La interpretación de Heidegger insiste en esta línea, puesto que el comparecer previo de las cosas es condición de posibilidad de la adecuación enunciativa.

¹⁸ *Met.*, 1027b

¹⁹ *Met.*, 1051a

Es cierto que para la adecuada comprensión de la doctrina aristotélica sobre la verdad no es necesario enraizar la verdad enunciativa en una correlación *a priori* como la apertura del *Dasein*. Pero podría establecerse un paralelismo entre la apertura al mundo y la descripción aristotélica de la captación de lo simple. En ninguno de los casos es posible la falsedad, aunque sí la ignorancia y la ocultación y, ambas son condiciones de posibilidad de la verdad proposicional. Una lectura atenta de algunos pasajes de Aristóteles ilustraría este paralelismo.

Metafísica IX, 10 indaga sobre qué significa para las cosas ser verdaderas o falsas, aplicando el ser verdadero a lo indivisible, lo que resulta novedoso pues tradicionalmente se aplica a la síntesis copulativa, y porque, en general, los sentidos del ser se circunscriben a la predicación. Para Aristóteles existen cosas simples no sólo desde el punto de vista ontológico sino desde el lógico. Es decir, al concebir el enunciado S es P como síntesis, supone que los elementos del juicio pueden conocerse por separado, y describe operaciones que permiten conocerlos: sensación y entendimiento intuitivo. Es curioso que ambas se consideren modos de ser verdadero ya que los textos sobre el *lógos apofántico* restringían a éste la verdad. Así, de acuerdo con Heidegger, es indiscutible que Aristóteles amplía la noción de verdad más allá del *lógos*²⁰.

Ahora bien, como en la apertura del *Dasein*, tampoco cabe aquí oposición verdadero o falso, solo captar o no captar. Aunque se aborda la cuestión estableciendo un paralelismo con la verdad del juicio, la analogía es impropia. En primer lugar, la ignorancia o no captación no es similar a un juicio falso, que capta falsamente. Además, respecto a lo simple, no puede entenderse la verdad como adecuación sin introducir la idea de representación, ajena a Aristóteles. Por eso, tampoco en Aristóteles, sustraerse a la oposición verdadero o falso significa desvincularse del ser en el sentido de la verdad, es más, que se describa la captación de lo simple como siempre verdadera supone que se piensa desde la oposición verdad-falsedad: es tan verdadera que carece de la posibilidad de ser falsa. La crítica a la verdad como desvelamiento de Tugendhat (1998), insiste en que es absurdo hablar de verdad donde la falsedad no es posible. Sin embargo, esta extensión de la verdad a ámbitos donde no hay falsedad está también en Aristóteles.

Como señala Moreau²¹ la captación de lo simple, en Aristóteles, puede denominarse verdad antepredicativa pues hay un conocimiento verdadero anterior a la predicación que la posibilita y proporciona los elementos sin los que no sería posible la síntesis del *lógos* apofántico. Ahora bien, la simple aprehensión no es antepredicativa sólo porque sea previa al *lógos* sino porque es ajena a la estructura sintética: es un contacto del alma con las cosas. En definitiva, de acuerdo con Heidegger, la doctrina aristotélica de la verdad proposicional supone una concepción previa acerca de cómo el ente se hace accesible. Sin embargo, al tratar estos modos de acceso al ente, Heidegger escoge un punto de partida inspirado Aristóteles²², que va más allá de lo que puede atribuírsele.

²⁰ Cf. GA 21, pp127-135.

²¹ Cf. Moreau, 1979, p.172.

²² En este caso en el tratamiento de las virtudes intelectuales de *Ética a Nicómaco VI*.

En ocasiones, se equipara la verdad de lo simple a la verdad ontológica, ignorando que el ser verdadero del juicio no puede tener el mismo sentido que el de las cosas, al ser descubridor del enunciado, el conocimiento o el alma le corresponde en las cosas estar descubiertas. Ambos sentidos guardan una relación innegable, pero el sentido de ser y de verdad es en ambos casos diferente. Podríamos denominar verdad antepredicativa al comportamiento descubridor de lo simple, sea sensible o intelectual. Verdad ontológica designaría el ser descubierto de las cosas tanto en la experiencia antepredicativa como en los enunciados. Parece indudable que la doctrina aristotélica apunta a la extensión de la verdad más allá del enunciado, precisamente porque la verdad ontológica, no es un significado que el ser adopte en el discurso sino su condición de posibilidad.

En cualquier caso, la doctrina sobre la captación de lo simple constituye, para Heidegger, la descripción de lo que la fenomenología considera una experiencia antepredicativa²³. Pero, la descripción de esa experiencia en Husserl y Heidegger es distinta de la aristotélica, como muestra un análisis de la intuición categorial.

4.2 La intuición categorial en las Investigaciones Lógicas

Husserl desarrolla la doctrina de la intuición categorial en el capítulo 6 de la *Sexta Investigación*, donde expone la distinción entre sensibilidad y entendimiento²⁴. Para comprenderla es necesario atender a algunas tesis sobre el conocimiento que se exponen en ese mismo texto. En primer lugar, explica el conocimiento desde la distinción entre intención significativa y cumplimiento significativo, el conocimiento se describe como una *síntesis de cumplimiento peculiar*: la propia de los actos objetivantes²⁵. Lo característico de esta síntesis es que el cumplimiento de las intenciones significativas consiste en una identificación entre la mención y lo mentado, el contenido objetivo dado en la intuición.

Por otra parte, la identificación y la referencia a la adecuación de los elementos de la síntesis, apuntan a la consideración de la verdad como característica del conocimiento. La *Sexta Investigación* reconstruye el concepto de verdad como adecuación reinterpretándolo en el contexto de esta concepción del conocimiento como síntesis de coincidencia entre lo mentado y lo dado. Es la necesidad de explicar la posibilidad de esta coincidencia en estructuras como el juicio perceptivo lo que le lleva a ampliar las nociones de percepción y de intuición.

La concepción del conocimiento como síntesis de elementos heterogéneos exige cuestionarse las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento. Husserl mantiene una concepción peculiar de las relaciones entre ambos, elaborada a partir de la distinción entre dos tipos de actos intencionales: fundantes y fundados. El análisis de la estructura del juicio perceptivo muestra

²³ Cf. Cerezo Galán. 2000, p.62.

²⁴ Cf. Gabás. 1984, pp.182-193.

²⁵ Cf. Hua XVIII, §13

la necesidad de ampliar las nociones de percepción e intuición. De ahí que comience *Investigaciones Lógicas* §40 apelando a la distinción entre estructuras del tipo *ver algo* y estructuras del tipo *ver que*. Los juicios perceptivos son aquellos que articulan el contenido de la percepción, no los que tratan sobre el acto de percepción. El análisis de un juicio perceptivo como *este papel es blanco* muestra que no todos sus elementos en él se corresponden con elementos de la percepción: sólo se identifican en su contenido el sujeto y el predicado, y no aparecen ni la cópula *es* ni el resto de los términos formales, como, este, etc.

Así, distingue entre la *materia sensible* del enunciado, y la *forma categorial*. La primera corresponde al contenido del sujeto y el predicado y la segunda se expresa en los términos formales. En los juicios perceptivos aparece un excedente en la intención que corresponde a los elementos de la forma categorial. De acuerdo con Husserl, es necesario extender esta distinción a los actos objetivantes e incluso a los términos nominales²⁶. Es ingenuo suponer una correspondencia completa entre los elementos del enunciado y el contenido de la percepción, pues el enunciado no es una representación pictórica. Existe en el enunciado un excedente intencional respecto del contenido de la percepción que lleva a afirmar que la existencia de dos tipos de actos intencionales.

La relación entre ambos actos (fundantes y fundados) se aborda en la *Sexta Investigación* §46-48. Los fundantes corresponden a la percepción sensible y los fundados son de naturaleza categorial. Ambos aprehenden el objeto de modo directo, aunque en el caso de los fundantes se trata de un objeto sensible y en el de los fundados un objeto categorial-ideal. Los actos fundados sólo pueden darse sobre la base de los fundantes y dependen de su contenido objetivo. A su vez, la objetividad de los actos fundados es irreductible a la fundante: pues comparece en ellos una esfera de objetividad accesible sólo mediante este tipo de actos²⁷.

El correlato ontológico de esta nueva objetividad es un estado de cosas, de modo que los términos formales reflejan en el lenguaje la constitución de las estructuras ontológicas entre las que destaca la que da correlato intencional al enunciado: el estado de cosas, cuyo índice de constitución es cópula. Ahora bien, estas configuraciones que aportan correlato objetivo a los actos fundados no pertenecen a la esfera de objetividad *real* que, para Husserl, es correlato de la percepción sensible.

En definitiva, este análisis de los actos implícitos en la predicación muestra que sólo son posibles a partir de una estructura bidimensional de la intencionalidad: junto con la dimensión sensible aparece una dimensión categorial irreductible a la primera, pero no desligada de su contenido. La intuición categorial es un acto fundado, no puede mostrar su objetividad si no es sobre en función de un acto de percepción simple lo que implica dos cuestiones: “1. Que la nueva objetividad que aflora en la intuición categorial no afecta para nada al objeto mostrado en la percepción sensible [...] 2. Que está excluida la idea de una intuición ‘pura’, directa de lo categorial” (Rodríguez, 1997, p.178-179). Así,

²⁶ Cf. Vigo. 2002b, pp.193-195.

²⁷ Cf. HUA XVIII, §47

en Husserl, la síntesis está presente en actos tradicionalmente descritos como simples.

4.3 La intuición categorial en la obra de Martin Heidegger

Heidegger aborda la intuición categorial en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* §6 adoptando, frente a Husserl, una actitud ambivalente. Por un lado, considera que la intuición categorial es uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología; pero pretende desvincularla del paradigma de la conciencia en el que estaría Husserl. *Prolegomena* comienza considerando la intuición en general, en el contexto de los actos de identificación propios de la experiencia de la evidencia, para abordar después la intuición categorial que garantiza la posibilidad de cumplimentación de lo mentado en el enunciado.

Tampoco hay, para Heidegger, un paralelismo entre el contenido del enunciado y el de la percepción. Un enunciado perceptivo expresa una percepción, sin que todos sus términos puedan comprobarse en ella, hay, como en Husserl, un excedente intencional. Tampoco los términos no incluidos en la percepción son elementos subjetivos ni se encuentran en una intuición inmanente. Lo categorial no es objeto de un tipo peculiar de actos, sino que se encuentra en los objetos de los actos, constituyendo un nuevo tipo de objetividad. “Estos momentos en el enunciado completo, para los cuales no se puede encontrar ninguna plenificación en la percepción sensible, reciben ésta *mediante percepción no sensible*, mediante la *intuición categorial*” (GA 20, p.81). Es decir, la presencia de momentos no comprobables en la percepción hace necesario afirmar la intuición categorial y distinguir ambos tipos de intuiciones.

Para ello, hay que precisar en qué consiste la percepción sensible o tradicionalmente simple percepción, pese a que el análisis fenomenológico cuestiona su simplicidad y muestra el alto grado de complejidad de su estructura. La descripción de la intuición categorial de Husserl, deja claro que, aunque su objeto aparece como simple —el acto es monotético y da al objeto de un sólo golpe—, en su estructura intencional no carece de articulación. No hay actos perceptivos sin conciencia de horizonte ni en sentido espacial (intenciones vacías dirigidas a caras no observables del objeto), como temporal (momentos de retención que acompañan a toda presentación perceptiva). Lo mismo ocurriría con los actos simples de la intelección: involucran mediación categorial. Ya no se trata de que en un enunciado haya elementos categoriales, sino que estos estarían presentes incluso en los actos de posición nominal simple e insiste en esta afirmación más decididamente que Husserl.

Se entiende como simple percepción la que nos da un objeto realmente, *en carne y hueso* (GA20, p.64). Ahora bien, ninguna percepción sensible da un objeto completo sino solo alguno de sus aspectos, sin que esto suponga que se perciban fragmentos a partir de los que se reconstruya la totalidad; pues cada acto da el objeto completo. La simplicidad de la percepción no consiste en que su estructura sea simple sino en que “las fases de la percepción se cumplen en

un grado del acto; y en que cada fase de la sucesión de percepciones es una percepción total” (GA20, p.82). Todas las partes de lo percibido están implícitas y pueden considerarse de modo separado y explícito.

La percepción sensible es fundante respecto a la intuición categorial, pero, ambos modos de intuición se entrelazan en el modo ordinario de acceso al mundo. El acto fundado, no es una repetición del fundante, sino que “*abren de un modo nuevo* los objetos previamente dados; y lo hacen de tal manera que éstos, precisamente en lo que son, llegan a expresión explícita” (GA20, p.84). En definitiva, hay entes, *reales*, que se dan la percepción sensible. Sobre ésta, se funda el acto categorial que abre un nuevo modo de objetividad. Esta descripción supone novedades en el modo de concebir la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Se ha concebido tradicionalmente el par sensibilidad-entendimiento análogamente a materia -forma, con una visión ontológica del intelecto que Heidegger considera necesario evitar. El entendimiento no es la forma que ordena la materia, las formas categoriales son objetos de los actos, no fruto de la actividad del intelecto.

Entre los actos categoriales pueden distinguirse los sintéticos y los de ideación en función de su relación con la objetividad sensible considerando su carácter fundado; el modo en el que dan la objetividad y cómo es mentada en ellos la objetividad de lo sensible. En los actos de síntesis lo dado en la aprehensión puede separarse y explicitarse: se puede separar una propiedad y realizar determinada predicación. Pero se establece un estado de cosas que solo puede entenderse como forma categorial. Pertenerían a este tipo de actos los copulativos o disyuntivos. Los de ideación dan un nuevo objeto. El contenido *rojo*, por ejemplo, es indiferente respecto a la concreción dada en los actos sintéticos. Se fundan en la objetividad de la sensibilidad, sin indicarla. En ellos se da la esencia que tiene objetividad propia y que se contrapone a lo fáctico. Heidegger distingue entre aquí entre intuiciones categoriales puras, que excluyen lo individual y lo sensible; las mixtas, que admiten elementos sensibles y las sensibles, que abstraen ideas puramente sensibles²⁸.

La intuición categorial es diferente de la abstracción y la inducción, pues no se refiere exclusivamente al campo teórico, sino que abarca todos los aspectos del mundo de la vida y se dirige a más tipos de objetividad. Se sitúa en el ámbito originario de la intencionalidad mientras que abstracción e inducción se dan en el marco de la relación sujeto-objeto. Las categorías abandonan la esfera de lo subjetivo y se sitúan en el ámbito objetivo de la comprensión del mundo. Por eso, Heidegger insiste en su carácter no genérico: las categorías se muestran en actos que tienen como correlato situaciones objetivas, no su nominalización. Es decir, son los actos de síntesis y no los de ideación los que permiten acceder originariamente a las categorías. Su nominalización es inevitable, pero la generalización de lo formal encierra un peligro: la confusión de las formas categoriales con géneros.

Es la posibilidad de este equívoco, lo que lleva a Heidegger a cuestionarse la noción husserliana de intuición (Rodríguez, 1997), que desvirtúa la esencia

²⁸ Cf. GA 20, p.195.

de lo categorial. La confusión puede evitarse si diferencia entre *formalización* y *generalización*. Es decir, para oponerse a la primacía de la intuición objetivante, Heidegger describe lo categorial como *indicaciones formales* que se obtienen no de los contenidos de la intuición, sino del modo del darse los objetos, es decir, del modo de comportamiento que se establece con ellos (Kisiel 1995). El abandono de la intuición categorial como la describía Husserl, es correlativo al alejamiento de la posición teórica y a la transformación de la fenomenología en fenomenología hermenéutica (Segura, 1999). La hermenéutica fenomenológica de la facticidad pretende mantenerse fiel a la inspiración fenomenológica de la comprobación del enunciado a partir de las cosas mismas, alejándose paradigma teórico y, manteniendo los fenómenos de la vida fáctica no se dan en una intuición como la descrita por Husserl. “no porque los conceptos hermenéuticos carezcan de cumplimiento, sino porque dicho cumplimiento no puede ser intuitivo” (Rodríguez 1997, p.184).

Las categorías son accesibles en la comprensión originaria del mundo, por eso su comprobación tiene lugar en el comportamiento que el *Dasein* adopta frente al mundo. La reflexión es sustituida por la repetición de la vida fáctica. Aunque, tras esta intuición continúa vigente el paradigma husserliano, Heidegger insiste en la existencia de formas de evidencia no teóricas, que se dan en el ámbito prerreflexivo: “En la percepción evidente, no estudio temáticamente la verdad de esta percepción, sino que vivo en la verdad” (GA 20, p.70).

En definitiva, Heidegger rechaza la primacía que Husserl da a la percepción y a la intuición como paradigmas del acceso a lo categorial y los sustituye por la intuición hermenéutica, el comprender existencial del ámbito de la evidencia prerreflexiva que accede a la significatividad del mundo. La comprensión de las cosas previa a la percepción es la forma originaria de acceso al mundo. Frente a la intuición husserliana que desmundaniza sus objetos, la concepción heideggeriana de lo categorial lo presenta vinculado a la apertura al mundo. Tanto el conocimiento teórico en general como el enunciado en particular son modos de acceso al ente derivados del fenómeno originario de la apertura del *Dasein*.

Heidegger apela a la doctrina aristotélica sobre la captación de lo simple para mantener que la verdad se extiende más allá del enunciado. Pero, la diferencia al describir esta experiencia antepredicativa es notable. Desde el punto de vista heideggeriano la experiencia descrita por Aristóteles no sólo no sería anterior a la predicación, sino que se presentaría en nivel de objetividad aún más derivado. Si existe una captación noética o perceptiva simple es subproducto de múltiples abstracciones o *nivelaciones* a partir del modo en que se accede al mundo.

5. Verdad y apertura del *Dasein*

Si la verdad de los enunciados se funda en la apertura del *ser-en-el-mundo* es necesario explicar la posibilidad de la ocultación. Heidegger mantiene que la síntesis, en sentido ontológico, posibilita la verdad. “Pues hablando, el dejar ver

el ente como no-ser o el no-ente como ser, es ocultación; en cambio, el dejar ver el ente como ser y el no-ente como no-ser, es desocultación” (GA 21, p. 21). Su traducción interpreta el fragmento aristotélico²⁹ en clave ontológica: traduce *alethés* por *desocultamiento*, *pseudós* por *ocultamiento*, y *légein* por *dejar ver hablando*, con claro sentido apofántico. Ahora bien, si desocultamiento y ocultamiento se vinculan al decir, carece de sentido la verdad como copia o adecuación, pues no se trata de una relación entre dos objetos mentales, ni siquiera entre un objeto mental y una cosa real. En una interpretación ontológica del *lógos*, la verdad es una relación entre *Dasein* y mundo. Ésta no es la posición aristotélica, pero el camino hasta aquí se recorre a partir de una novedosa interpretación de su filosofía.

5.1 Verdad y Ser

¿Cómo se entienden la verdad y la falsedad a partir de la síntesis en sentido ontológico? Heidegger no pretende encontrar una respuesta explícita a esta pregunta en Aristóteles, pero sí una fuente de inspiración. *Metafísica* IX, 10 enumera los sentidos del ser: las categorías, la potencia y el acto y lo verdadero y lo falso, que tendría carácter preeminente. Heidegger recoge algunas de las lecturas que tradicionalmente se han hecho de este fragmento, además de dar cuenta de la polémica, traduce el texto casi íntegramente³⁰. Al hilo de su traducción, recoge las tesis básicas de Aristóteles sobre la verdad que le llevan a centrarse en el ser de la esencia. De ahí que Heidegger considere que esta reflexión sobre el ser verdadero es el punto más alto de la ontología de Aristóteles.

En primer lugar, verdad y falsedad están vinculadas a la composición y la división en sentido ontológico. De acuerdo con Aristóteles, la síntesis se encuentra en el ente, siendo la estructura del *lógos* un fenómeno derivado de aquella.

“Tú no eres blanco porque nosotros descubriéndote te tomemos en tu ser-ante-nosotros como blanco, sino que es fundándonos en tu estar-ante nosotros como blanco, esto es en cuanto dejamos ver en el discurso este estar delante, te descubrimos como blanco” (*Met.*, 1051b 9-13).

Así, ser significa estar junto y no ser no estar junto. La verdad depende del ente, pero hay diversos tipos de entes: algunos siempre están juntos (*la diagonal es incommensurable*), otros siempre separados, y otros pueden estar separados o unidos (*La madera es blanca*). La diferencia entre ellos es una diferencia en el modo de ser que permite explicar a partir de la *síntesis* y la *diáresis* la estructura del ente. “El ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto sino ser varias cosas” (*Met.*, IX 10, 1051b 11-13).

La dificultad estaría en aquellos entes que pueden estar separados y más aún en los que no pueden darse juntos. Sin embargo, también en este caso

²⁹ *Met.* 1011b 26

³⁰ Cf. GA21, pp.174-179

hay desocultación, caracterizada como una captación simple y descrita como *palpar* (GA21, p. 181), pues solo es posible descubrir un ente caracterizado por no-estar-junto en el modo de *alcanzarlo y decirlo*, aquí la falsedad es *no alcanzar*. El ser de este ente sólo se alcanza descubriéndolo. Se manifiesta así la relación existente entre ser y pensar. El ser es lo que está junto, pero hay un tipo de entes que no pueden estarlo a los que se les atribuye un modo peculiar de desvelamiento y de ser. En los entes no compuestos, la pregunta por la verdad sustituye a la pregunta por el ser. A juicio de Heidegger, en *Metafísica* 1052a 1 es posible identificar la pregunta por el ser y la pregunta por la verdad, pues Aristóteles apunta al sentido originario de la verdad.

5.2 La verdad como desocultamiento

Heidegger establece así uno de los puntos centrales de su interpretación de Aristóteles: que la verdad tiene sentido apofántico; significa desocultar, traer algo a la luz. La traducción de *aletheuein* por *ser verdadero* y su contrario, por *ser falso* oculta el auténtico sentido que tenían en griego. Para recuperar este sentido, acude a las consideraciones etimológicas, que mostrarán la vinculación entre la verdad y la *apofansis*.

Así, señala cómo *a-letehnein* y *a-leteia* están compuestos por una ‘a-privativa’, equivalente a la negación del segundo componente, derivado de *lethes* (ocultar). Etimológicamente, *aletheia* equivale a *desocultamiento* y *aletheuein* a estar *desoculto*. Su contrario, *pseudesthai*, tiene etimológicamente el significado de *engaño* y *ocultación*. “Mostrar, dejar ver (manifestación) es sólo el discurso, donde acontecen desocultamiento y ocultamiento” (GA21, p.132). La coherencia de esta interpretación con la idea de *apofansis* es absoluta. Si la esencia del lenguaje es dejar ver aquello de que se habla, entonces *des-encubre* la cosa; la saca del estado de ocultamiento y la vuelve accesible.

Heidegger interpreta así la idea aristotélica de la verdad como *desvelamiento* en un doble sentido que surge al tener presente el par *aletheia-aletheuein*. Por un lado, se aplica a los entes en la medida en que el aparecer les pertenece y por otro, al hombre en tanto que *ser descubridor*. Establece también una clasificación de los modos de *ser descubridor*: a) no sintéticos (intuición sensible o noética), b) sintéticos preverbales (prácticos, técnicos o intelectuales) y c) sintéticos verbales (enunciados).

El análisis del enunciado apofántico conduce así a algunas conclusiones respecto a la noción tradicional de verdad. En primer lugar, no parece rigurosa la afirmación según la cual Aristóteles consideraría el juicio como lugar propio de la verdad. Sólo ignorando algunos textos de *Ética* a Nicómaco y *Metafísica* IX podría hacerse tal afirmación. Y, aun admitiendo esa interpretación sesgada, habría que matizar que no en todo enunciado se da la verdad sino sólo en los apofánticos. En segundo lugar, siguiendo a Husserl, puede extenderse el carácter apofántico a contextos no proposicionales. Finalmente, puede mantenerse el carácter primario de la desocultación frente a la verdad como adecuación. En definitiva,

justamente porque la verdad tiene este sentido y el *lógos* es un modo determinado de hacer ver, no debe decirse del *lógos* que es el 'lugar' primario de la verdad. Cuando se determina la verdad en la forma que ha llegado a ser usual, es decir, como algo que conviene 'propriadamente' al juicio, y además se apela a Aristóteles a favor de esta tesis, no sólo esto último es injustificado, sino que, también, y sobre todo, el concepto griego de verdad queda malentendido (GA 2, p.44-45).

Heidegger da un paso más en la extensión del ámbito de la verdad. Definirla como desocultamiento, permite afirmar que todo trato con las cosas, no solo el teórico, las descubre. Sólo porque las cosas, en nuestro trato, se nos muestran, podemos engañarnos sobre ellas. Es decir, sólo secundariamente es posible la disyuntiva verdad-falsedad del *lógos*. Ahora bien, lo que se manifiesta en esta caracterización de la verdad es que el fenómeno originario no es ninguna de las formas en las que el ente se desvela ni ninguno de los comportamientos del *Dasein* que desencubren el ente. En sentido originario, verdad es lo que hace posible este desvelamiento: la existencia del *Dasein* como apertura. Éste es, en última instancia, el fenómeno originario de la verdad. Aunque en el semestre de invierno de 1925/26 no se detiene en la descripción de este fenómeno, las consideraciones sobre él son frecuentes en toda su obra.

En *Ser y tiempo*, por ejemplo, la primacía del *ser descubridor* del *Dasein* como forma originaria del ser verdadero es manifiesta. Sólo de forma derivada *verdad* significa el estado de descubierto del ente. El estado de abierto del *Dasein*, constituido por el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla*, es la estructura fundamental en la que debe buscarse el fenómeno originario de la verdad que solo se alcanza en la apertura. "*El Dasein es en la verdad*" (GA 2, p.292), a su constitución le pertenece la apertura del ser. A la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la apertura en general. Esta apertura es fáctica pues al *Dasein* le pertenece el estar arrojado en un determinado mundo. La apertura originaria es, así, la verdad de la existencia. Finalmente, a la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la caída, por eso, está por su constitución en la no verdad. Heidegger concluye "1. Verdad en el sentido más originario, es la apertura del *Dasein*, apertura a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2. El *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no verdad" (GA 2, p.295).

En definitiva, las condiciones formales de la posibilidad de la apertura del *Dasein* son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de acceso al ser. La primacía del ser descubridor supone que sólo hay estado de descubierto del ente sobre la base del ser descubridor del *Dasein*, pero también, que el modo en el que el ente es descubierto se relaciona con un determinado modo del ser del *Dasein*. Este punto quedará claro en la interpretación de las virtudes intelectuales aristotélicas del curso sobre el *Sofista*.

5.3 Verdad y presencia

En definitiva, para hablar de verdad y falsedad es necesaria, en primer lugar, una apertura previa al mundo donde se me da algo. En segundo lugar, que ese

algo se aprehenda en una tendencia del descubrir y finalmente, que se muestre siempre en un mundo circundante. Las tres condiciones tienen una raíz común, las dos últimas están fundadas en la apertura previa del mundo.

Lo que, de acuerdo con Heidegger, se ha mostrado en esta reflexión es la unidad entre ser y desocultación, que ésta es un carácter del ser, el más propio, es decir, la verdad ha de ser una “auténtica determinación del ser” (GA 21, p.189). Heidegger continuará la indagación acerca del ser intentando dar razón de cómo ha de ser éste para que la desocultación sea una de sus características. Aristóteles no se hace expresamente la pregunta, aunque su obra, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, supone continuamente la estrecha conexión entre ser y desocultación.

Con otras palabras, el puro estado de descubierto del ente, tal como es aprehendido por Aristóteles con relación a lo simple, no designa sino el puro presente—ni desplazado ni desplazable—, está como presente. Estado de descubierto (esto es, aquí, puro presente) es en cuanto presente el más alto modo de presencialidad. Pero la presencialidad es la determinación fundamental del ser. Por consiguiente, el estado de descubierto como modo supremo de presencialidad, es decir como presente, es un modo de ser y el modo de ser más propio de todos, la presencialidad presente misma (GA 21, p.193).

Esta vinculación entre ser y presencia aparece ya en la concepción platónica de la *ousía*. Ahora bien, dado que el presente es un carácter del tiempo, comprender el ser desde la presencia significa comprenderlo desde el tiempo. La tarea pendiente es, entonces, mostrar la relación entre verdad, carácter de descubierto y ser como presencia, lo que exigirá una reconsideración del concepto de tiempo

En conclusión, la reinterpretación heideggeriana del *lógos apofántico*, elaborada a partir de la peculiar apropiación de Aristóteles y en diálogo con Husserl, cuestiona la primacía del juicio como lugar de la verdad. Al reconducir la estructura apofántica al ámbito antepredicativo fundado en la significatividad del mundo, la verdad aparece como el desocultamiento previo a toda determinación proposicional. En este marco, la intuición categorial tiene un papel predominante como modo de acceso a lo categorial arraigado en la estructura de la comprensión. La reflexión heideggeriana sobre la verdad culmina en la necesidad de esclarecer la articulación entre desocultamiento, ser y temporalidad, como tarea pendiente de la ontología fundamental.

Referencias

ARISTÓTELES, (1981). *Ética a Nicómaco*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- ARISTÓTELES, (1988). *Sobre la Interpretación*, en *Tratados de Lógica II*, trad., Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES, (1990). *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 2ª ed.
- ARISTÓTELES, (1999). *De Anima*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- FINK, Eugen (1985). *Enleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen/ Neumann.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2000). “Variaciones sobre la *aletheia*. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger”, en FRÁPOLLI, M. J.- NICOLÁS, J. A. (Eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada: Comares.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1975. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2025.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1979. *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919/1920)*, trad. Francisco de Lara, Madrid, Alianza, 2023.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976. *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Joaquín Alberto Ciria Coscullela, Madrid: Alianza, 2004
- HEIDEGGER, Martin., GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1975. *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 2000
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit- Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1983. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2007
- HUSSERL, Edmund (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. (Hua XVIII) Hrsg. von Elmar Holenstein. *Investigaciones Lógicas 1*, trad. Jose Gaos, Madrid: Alianza, 10ª reimpresión, 2022.
- KISIEL, Theodor (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Ángeles: University of California Press.
- MOREAU, Joseph (1979). *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires. Eudeba.
- RODRIGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos.
- RODRIGUEZ, Ramón (1998). “On os alethes y verdad antepredicativa”, en *En torno a Aristóteles. Homenaje a Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, pp173-184.
- SEGURA, Carmen (1999). “Heidegger 1922: ‘Indicación de la Situación Hermenéutica’ (Una aproximación)”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol XII, 21, pp.77-112.
- TUGENDHAT, Ernst (1998) “El concepto de Verdad en Aristóteles”, en *Ser, Verdad, Acción. Ensayos Filosóficos*, trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona: Gedisa, pp. 165-174.
- VIGO, Alejandro (1997). “Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion” en ÖFFENBERGER, N. – VIGO, A. (eds.), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik, en Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Band, VII, Zürich, New York: Hildesheim, pp. 1-48

- VIGO, A (2002a) “Síntesis y diaíreis. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas de Husserl y Heidegger”, ZAGAL, Héctor; FONSECA ORNELAS, Alberto (eds.). *Aristóteles y aristotélicos*. México: Publicaciones Cruz O., S.A, pp.283-323.
- VIGO, A (2002b) “Intuición Categorical”, *Thémata* (Sevilla), 28, pp. 187-212
- VIGO, Alejandro (2008). “Verdad, Logos y Praxis. La transformación heideggeriana de la noción aristotélica de verdad”, en *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, pp.17-39.