



En torno al concepto de verdad en el joven Heidegger: una reconducción hacia la vida
fáctica (*faktisches Leben*)

On the Concept of Truth in the Young Heidegger: a Reorientation toward Factic Life
(*faktisches Leben*)

Javier Mora Casanueva¹

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

javier.mora@uc.cl

Resumen

La cuestión de la verdad en Heidegger resulta tan sugerente como problemática y su interpretación ha generado un amplio debate en la investigación contemporánea, por ejemplo, se busca determinar si la noción heideggeriana de verdad puede sostener una teoría del conocimiento o alguna ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*) y si es que acaso Heidegger se dirige a un sin sentido. Sin embargo, se hace necesario investigar la tesis de que, en los escritos juveniles del filósofo, la verdad se comprende ante todo como un fenómeno ligado a la manifestación de la vida humana, y no primordialmente como un concepto lógico-epistémico separado de la experiencia vital del sujeto. En este marco, la verdad se sitúa en el ámbito vivencial y práctico de la vida fáctica (*faktisches Leben*). Desde esta perspectiva, el análisis se concentra en el periodo temprano de Heidegger, pues es ahí donde se configura el núcleo de su vinculación entre verdad y vida fáctica. Su diálogo constante con la teoría de los valores, la lógica, el Neokantismo (especialmente el de su maestro Rickert) y la incipiente fenomenología husserliana ofrecen el trasfondo que hace posible tal vinculación.

Metodológicamente, se examinan los cursos y escritos iniciales dictados en Friburgo y Marburgo entre 1919 y 1926, con el fin de reconstruir el modo en que el joven Heidegger

¹ Licenciado© en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile).
<https://orcid.org/0009-0001-6934-7737>



caracteriza la verdad desde la facticidad y, con ello, prepara así el camino hacia *Sein und Zeit* (1927). Esta reconducción del concepto de verdad hacia la vida fáctica permite comprender con mayor precisión la arquitectura inicial de su pensamiento y mostrar cómo su reflexión temprana sobre la verdad anticipa desarrollos decisivos de su proyecto filosófico posterior. Así, se demuestra cómo ya el concepto de verdad en su etapa joven juega un rol determinante para su pensamiento y, por ende, que su estudio no se encierra solamente en su giro (*Kehre*), es decir, después de *Sein und Zeit* (principios de los años 30s).

Palabras claves: verdad, lógica, vida fáctica, fenomenología, joven Heidegger.

Abstract

The question of truth in Heidegger is as suggestive as it is problematic, and its interpretation has given rise to extensive debate in contemporary scholarship. In particular, this debate has sought to determine whether the Heideggerian notion of truth can ground a theory of knowledge or a rigorous science (*strenge Wissenschaft*), or whether it ultimately leads to a kind of philosophical meaninglessness. Nevertheless, it becomes necessary to investigate the thesis that, in the philosopher's early writings, truth is understood above all as a phenomenon bound to the manifestation of human life, rather than primarily as a logical-epistemic concept separated from the subject's lived experience. Within this framework, truth is situated in the experiential and practical domain of factual life (*faktisches Leben*). From this perspective, the analysis focuses on Heidegger's early period, since it is there that the core of the connection between truth and factual life is constituted. His sustained dialogue with value theory, logic, Neo-Kantianism (especially that of his teacher Rickert) and the emerging Husserlian phenomenology provides the conceptual background that makes such a connection possible.

Methodologically, the early courses and writings delivered in Freiburg and Marburg between 1919 and 1926 are examined in order to reconstruct the way in which the young Heidegger characterizes truth from the standpoint of facticity and, in doing so, prepares the



path toward *Sein und Zeit* (1927). This reconduction of the concept of truth to factual life allows for a more precise understanding of the initial architecture of Heidegger's thought and shows how his early reflection on truth anticipates decisive developments in his later philosophical project. Thus, it becomes evident that the concept of truth already plays a decisive role in his early thinking and that its study cannot be confined solely to the period following the *Kehre*, that is, after *Sein und Zeit* in the early 1930s.

Keywords: truth, logic, factic life, phenomenology, young Heidegger.

Fecha de Recepción: 15/10/2025 – Fecha de Aceptación: 19/12/2025

Introducción²

La cuestión de la verdad en la historia de la filosofía pareciera no acabar nunca. Se comenta que su aparición comenzó con el legendario y muy estudiado poema de Parménides, cuyas palabras poéticas narran el fantástico viaje que emprende el filósofo de Elea. Ese recorrido mítico lo realiza en un carro acompañado por doncellas divinas (las hijas del sol), las que le indicarán dos caminos totalmente diferentes, estas le comentan al respecto:

Ea pues, que yo voy a hablarte —y tú reten lo que te diga, tras oírlo— de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el que “es” y no es posible que no sea, es ruta de convicción (pues acompaña a *la verdad*); el otro, el de que “no es” y que es preciso que no sea, ése te aseguro que es sendero del que nada se puede aprender, pues ni podrías conocer lo que no es —no es accesible— ni podrías hacerlo comprensible. (Parménides, 2007, p. 23, Fr. 2)³

² Por un lado, agradezco las observaciones dadas por los evaluadores, ya que me permitieron mejorar la calidad del artículo y, por otra parte, quiero agradecer al estudiante de filosofía Francisco Garay Lorca por las conversaciones sobre los temas que versa el presente artículo, ya que su ferviente amistad filosófica fue clave para el nacimiento de este escrito.

³ Me tome la libertad de escribir esa palabra en cursiva, en virtud de que en la traducción que estoy usando se omitió esa palabra, lo cual puede ser un error de imprenta. Por otro lado, al ser bilingüe el libro que cite, me permite dar con tal término, con el fin de no entorpecer lo que dice Parménides.



Es conocidísimo por todo buen lector de la antigüedad y de la filosofía en general que el oriundo de Elea optará por el camino de la verdad (*alétheia*), en vista de que el sendero de la opinión (*dóxa*) conduce al engaño o a la apariencia y, por ende, no le asegura un conocimiento verdadero.

Bien dicho esto, Heidegger, no se encuentra afuera de esta travesía que, de cierto modo, abrió Parménides⁴, sino que es uno de los mayores aventureros en ese itinerario; desde un extraordinario profesor hasta un seminarista retirado.

Ahora bien, este trabajo no se centrará en la fase más madura del filósofo, es decir, en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*⁵ (1927). En cambio, dirigirá la atención hacia el periodo temprano (sus cursos y manuscritos entre 1919 y 1926), pues la investigación especializada ha privilegiado tradicionalmente textos posteriores como *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna de Platón y el Teeteto de Platón* (Von Wesen der Warhrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet de 1930/1931, contenido en la *Gesamtausgabe*⁶ 34), *De la esencia de la verdad* (Von Wesen der Wahrheit de 1943, GA 36/37), *El origen de la obra de arte* (Der Ursprung des Kunstwerkes, GA 5) y el *Parménides*

⁴ Es interesante hacer notar que Parménides fue uno de los pensadores que Heidegger le dedicó especial atención, sobre todo en su tal llamado giro (*Kehre*). Esto se aprecia en las lecciones que impartió en el semestre de invierno de 1942–1943 en la Universidad de Friburgo sobre el mismísimo filósofo, estas luego se titularon bajo el nombre de *Parménides* en la edición completa de las obras de Heidegger (la GA 54, en este caso). Ahora, para dar con una idea de lo que trata en esas lecciones, bien puede servir las palabras con las cuales inicia esas exposiciones: “Parménides y Heráclito, son los nombres de los pensadores, contemporáneos en las décadas entre 540 y 460 a.C., que piensan lo verdadero en una única copertenencia al comienzo del pensar occidental. Pensar lo verdadero significa: experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia sensorial” (Heidegger, 2005b, p. 5, GA 54, p. 1). Es inevitable hacer notar que el tema principal que ahí aborda Heidegger es sobre la *alétheia* o la verdad, en sintonía con la pregunta por el ser. Empero, dar con lo que dijo en esa lección tardía o su relación con Parménides en cuanto al tema de la verdad, no son los objetivos de este trabajo y, por otro lado, ya se han realizado valiosas investigaciones sobre ello (Stefan, 2012; Boada i Sanmartín, 1999).

⁵ De ahora en adelante como *ST* y para la citación de la paginación alemana correspondiente a tal obra será *SZ* (*Sein und Zeit*).

⁶ Esta se refiere a la edición integral en alemán de las obras completas de Martin Heidegger, la cual incluye todos sus escritos, conferencias, seminarios y cartas. Hasta el momento (2025) se sigue trabajando en la publicación total de su obra. Ahora, para motivos de este escrito, primero, daré con la paginación de la traducción que este usando y, al lado de ello, me referiré a la edición alemana como *GA* junto con su página en la correspondiente edición alemana.



(GA 54) para abordar su pensamiento sobre la verdad⁷. Esto ha producido un efecto interpretativo relevante: la comprensión de la verdad en Heidegger se asocia casi exclusivamente a su giro (*Kehre*) o a su lectura de Platón, dejando en segundo plano el modo en que ya en su formación temprana la verdad es tematizada desde la vida fáctica⁸.

Sin embargo, recientes estudios (Volpi, 2012; Gutiérrez, 1999; Masís, 2020; Garcés Ferrer, 2023; Adrián Escudero, 2001) han puesto de manifiesto que la etapa inicial de Heidegger no solo constituye un antecedente histórico, sino un laboratorio conceptual indispensable para comprender su proyecto filosófico. En este contexto, la presente investigación busca ampliar dicha línea interpretativa mostrando que la interrogación por la

⁷ Es interesante hacer nota que ya hace varios años Alejandro Vigo había publicado un libro que contenía varios estudios (catorce en total) que él realizó sobre Heidegger. Justamente parte de esas investigaciones (en particular dos estudios) están dirigidas al joven Heidegger y al tema de la verdad, sin embargo, ellos toman caminos distintos; uno se enfoca en el tratamiento con Aristóteles (estudio uno) y el otro se enfoca en la teoría intensionalista del juicio (estudio siete). Ahora, de allí (del estudio siete) recojo las siguientes palabras que fueron sustanciales para la elaboración de este artículo: “la necesidad de una superación del reduccionismo psicologista en el ámbito de la filosofía de la lógica y la teoría de las categorías, por un lado, y la necesidad de una revinculación del nivel de experiencia tematizado por la teoría del conocimiento y la epistemología, con su correspondiente dimensión de origen en el ámbito de la vida fáctica, por el otro, generan así un campo de tensiones entre tendencias antinaturalistas y antiformalistas, dentro del cual se mueve y busca su posible lugar de residencia el pensamiento de H. en los primeros años de su carrera filosófica” (Vigo, 2014, pp. 207–208). Esto demuestra la importante tarea de situar el periodo joven de Heidegger dentro de un proceso de reconfiguración conceptual, en el que se entrecruzan su diálogo crítico con el Neokantismo, su recepción creativa de la fenomenología y la centralidad que otorga a la vida fáctica. Desde esta perspectiva, se vuelve imprescindible investigar cómo la cuestión de la verdad funciona ya en el joven Heidegger como un problema articulador de su desplazamiento metodológico. El pasaje de Vigo permite situar ese momento inicial como un campo de tensiones en el que confluyen la crítica al Neokantismo, la recepción de la fenomenología y la atención al nivel originario de la vida fáctica. En este marco, la verdad no aparece como un tema aislado, sino como un punto estratégico desde el cual se reorganizan problemas lógicos, epistemológicos y fenomenológicos, lo que justifica la pertinencia de un análisis específico del tratamiento de la verdad en el joven Heidegger.

⁸ Un ejemplo relevante de esto puede ser la *Guía comares* de Heidegger (Rodríguez, 2018), particularmente en la sección dedicada al problema de la verdad en Heidegger, escrita por Juan José García Norro. Allí, el autor parte dando con unas fechas sobre el tratamiento de la verdad en el pensamiento de Heidegger: “a lo largo de dos décadas, entre 1925 y 1945, la cuestión de la esencia de la verdad ocupó largamente el pensamiento heideggeriano” (Rodríguez, 2018, p. 188), de allí hace mención especial a un texto del periodo joven, que es el titulado como *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) del semestre de invierno del curso de 1925–26 y, por otro lado, el tratamiento que él hace de la verdad está más en sintonía con el Heidegger de *ST* (Rodríguez, 2018, pp. 119–120) y con el de la *Kehre* (Rodríguez, 2018, pp. 192–193, 194, 204–205). Si bien se refiere a la esencia de la verdad y no a la verdad a secas, esto conduce, a mi juicio, a dirigir más el estudio de la verdad al segundo Heidegger y dar poca cabida a los textos tempranos (los que van antes de la fecha que él estipula), en consecuencia, se minoriza una parte formativa importante del pensador alemán, la cual es clave para comprender cómo integrar el concepto de verdad a su proyecto filosófico (concretizado en *ST*) y para entender su desarrollo en su etapa posterior. Por otro lado, también se han dado diversos estudios que siguen la misma dirección que investigó García Norro en torno a la verdad en Heidegger (Echarri, 1997; Filippi, 1989).



verdad ocupa un lugar mucho más decisivo en su pensamiento primerizo del que la literatura ha reconocido.

Por ello, el aporte de este trabajo consiste en mostrar que la reflexión temprana de Heidegger sobre la verdad posee un alcance sistemático y no meramente introductorio. Al situar la verdad en el terreno de la vida fáctica, el joven Heidegger no solo reconfigura un conjunto de problemas que suelen estudiarse por separado (la crítica a la lógica, el debate con el Neokantismo, la recepción de Husserl y la tematización de la facticidad), sino que ensaya una reconducción decisiva de la verdad hacia el ámbito del vivir. Siendo así, que el valor del estudio radica en ampliar las líneas de investigación dedicadas al joven Heidegger y enriquecer la comprensión de su tratamiento de la verdad, ordenando y esclareciendo la compleja constelación conceptual que estructura sus búsquedas iniciales. Desde esta perspectiva, la pregunta por la verdad se revela como un problema guía que orienta sus desplazamientos metodológicos y permite comprender con mayor precisión las tensiones que atraviesan su formación filosófica. De este modo, se evidencia que la verdad, lejos de ser un motivo secundario, desempeña un papel estructurante en la configuración de su proyecto temprano o en la ulterior determinación ontológica de la verdad en *ST*. Asimismo, este estudio contribuye a evitar que el tratamiento de la verdad quede restringido exclusivamente al llamado segundo Heidegger o a la *Kehre*, mostrando que la reconducción temprana de la verdad a la vida fáctica posee una relevancia decisiva por derecho propio.

En otro orden de ideas, este escrito se distancia de aquellas interpretaciones que buscan evaluar si la especulación heideggeriana de la verdad puede sostener una teoría del conocimiento sistemática o una ciencia rigurosa (Martínez Preciado, 2019; Gutiérrez, 1983). Entonces, tal pretensión excede los límites de la presente investigación, la cual obedece más bien a un interés hermenéutico y fenomenológico: mostrar cómo la compresión originaria de la verdad en el joven Heidegger se halla indisolublemente vinculada con la estructura misma de la vida fáctica (*faktisches Leben*), en donde manda primeramente un terreno vivencial más que lógico-epistémico, lo cual constituirá un eje clave para la concretización de *ST*.



Por último, la división de este trabajo corresponde a tres secciones. En una primera parte, se expondrá el contexto histórico e intelectual en el que se sitúa el joven Heidegger, atendiendo a los debates de la época, en particular, la influencia del Neokantismo y la fenomenología naciente, con el propósito de mostrar cómo ese trasfondo prepara el terreno para su reflexión sobre la verdad. Luego, en una segunda parte, se analizará propiamente el concepto de verdad en los cursos tempranos, especialmente los dictados en Friburgo y Marburgo entre 1919 y 1926, mostrando cómo Heidegger reconduce el problema desde el plano epistemológico hacia el ámbito de la facticidad, en que la verdad se experimenta desde la existencia del ser humano (el plano fáctico). Finalmente, en una tercera parte, se establecerá una conclusión de todo este trabajo, mostrando la importancia de situar el debate de la verdad en el joven Heidegger, con el fin de mostrar su importante influjo en su maduración filosófica.

1. Bajo la luz del Neokantismo y la incipiente fenomenología de Edmund Husserl

Como se indicó en la introducción de este artículo, esta parte está destinada a dar cuenta de la situación histórica e intelectual en la cual se encuentra nuestro joven Heidegger, con el fin de mostrar cómo ello es parte fundamental para su discusión del concepto heideggeriano de la verdad. Así planteado, damos paso a esta sección del escrito.

Nos encontramos con un joven Heidegger que, tras abandonar en 1911 sus estudios teológicos en la Universidad de Friburgo, comienza a sentirse atraído por los nuevos aires intelectuales que soplan entre los últimos años del Imperio Alemán y los albores de la República de Weimar. Hay una efervescencia cultural que atraviesa las aulas universitarias y los círculos filosóficos de la época: el auge del idealismo Neokantiano, las disputas en torno al estatuto de la ciencia, el nacimiento de la fenomenología y las primeras reacciones frente al positivismo decimonónico constituyen el horizonte intelectual en el que se forma el joven pensador. En medio de todo ese ambiente, Heidegger se encuentra en una encrucijada espiritual e intelectual. Por un lado, su temprana formación teológica le había legado un modo



de pensar que aspiraba a la fundamentación de la última experiencia humana⁹, mientras que, por otra parte, su progresiva cercanía con las discusiones del momento (en especial, las impulsadas por la escuela de Baden bajo la figura de Heinrich Rickert) lo orientan hacia la cuestión del sentido y el valor como problemas cardinales. No obstante, pronto advertirá que el marco Neokantiano, con su énfasis en la validez objetiva y la normatividad del conocimiento, no logra dar cuenta del carácter inmediato, vivido y situado de la existencia concreta del ser humano.

Desde aquí, quiero desarrollar primero la presencia del Neokantismo en el Joven Heidegger, es decir, el debate en que estaba situado y lo sustancial que puede extraer de ello para su discusión con el concepto de verdad. Seguidamente, mostrar su otra gran influencia: la fenomenología de la mano de su gran maestro, Edmund Husserl, en virtud de que ambos movimientos serán los polos entre los cuales se configurará su pensamiento temprano.

Partiendo por el Neokantismo, en especial, la escuela de Baden bajo Heinrich Rickert es posible comprender el clima intelectual en el cual se configura el pensamiento temprano de Heidegger. No se trata simplemente de un telón de fondo histórico, sino de un suelo problemático que determina las posibilidades y los límites desde los cuales el joven fenomenólogo comenzará a plantearse la cuestión de la verdad. En efecto, Rickert ofrece una de las arquitecturas teóricas más influyentes en la Alemania de comienzos del siglo XX, una centrada en la distinción fundamental entre ser y validez (*Sein/Geltung*) y en la subordinación del conocimiento a normas lógicas trascendentes.

⁹ Prueba de esto son las tempranas investigaciones fenomenológicas que destino a la experiencia religiosa, estas se vieron plasmadas en las lecciones que dio en 1918/1919 y en el semestre de invierno de 1920/1921 como *Privatdozen* en la Universidad de Friburgo. Aquellas lecciones trataban de delimitar el método fenomenológico a lo que él denominaba ya *vida fáctica*, en donde la figura de San Pablo cobra un importancia tremenda, ya que las cartas paulinas se convierten en un paradigma para un análisis de la vida misma en vez de una exégesis teológica. Por tanto, ya no se trata de hablar sobre la vida, sino desde la vida, es decir, la experiencia religiosa fundamental que encarnó el Apóstol. Toda esa investigación temprana se encuentra contenida en la GA 60 bajo el nombre de *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/1921)*. Las otras lecciones (contenidas en esa misma edición) referidas también al ámbito religioso-fenomenológico están con el nombre de *Agustinus und der Neuplatonismus* (1921) y *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/1919).



En su obra principal *Der Gegenstand der Erkenntnis (El objeto del conocimiento)* se discute sobre el objeto, la trascendencia, la causalidad y, en un sentido principal, la ciencia en su totalidad. Rickert abre su análisis definiendo el objeto del conocimiento a partir de la distinción respecto del sujeto, y lo hace mostrando que la estructura misma del acto de conocer implica necesariamente esta correlación. En las primeras páginas del primer capítulo: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, señala explícitamente que el conocer solo tiene sentido si se distingue entre un sujeto que conoce y algo que es conocido. Dice el autor: “la palabra *conocer* perdería su sentido si no designara el conocer de algo que se le enfrenta como medida” (Rickert, 2018, p. 25)¹⁰. De inmediato a esto añade que la correlación no elimina la necesidad de distinguir ambos polos: “los conceptos de sujeto y objeto se requieren mutuamente [...] no podemos pensar uno sin el otro [...] sin embargo, su separación conceptual es necesaria” (Rickert, 2018, p. 25). Este momento es decisivo para la atmósfera intelectual en la que se forma el joven Heidegger, en vista de que la verdad y la objetividad se juegan para Rickert dentro de la estructura normativa sujeto-objeto, y no en la experiencia vivida del existir.

Asimismo y, volviendo a lo dicho con anterioridad, Rickert subraya que no podríamos entender la expresión conocer si no efectuáramos conceptualmente esta distinción: “no podríamos entender la expresión conocer sin realizar en el pensamiento la separación respecto del objeto” (Rickert, 2018, p. 25). Con esto, el filósofo alemán establece el marco general: la teoría del conocimiento solo puede avanzar si se clarifica esta diferenciación, aunque el sujeto y objeto estén siempre correlacionados. Esta correlación conduce a una bifurcación metodológica que Rickert desarrolla inmediatamente después. Para él, existen dos caminos posibles para fundar la teoría del conocimiento: comenzar por el objeto o comenzar por el sujeto. Así lo expone: “puede anteponerse o el objeto o el conocimiento del objeto [...] al inicio debe preferirse uno u otro lado” (Rickert, 2018, p. 26). Para Rickert, el camino más accesible (sobre todo para quien busca una introducción sistemática a la teoría del conocimiento) es comenzar por el sujeto: “el camino que comienza con el sujeto es el

¹⁰ La traducción de las citas de Rickert las realizo yo.



más cercano. Parece a partir de lo conocido para, desde ahí, encontrar lo desconocido” (Rickert, 2018, p. 26). Este punto es crucial para comprender la posición del joven Heidegger frente al Neokantismo. Rickert inicia con un sujeto formal, que define como punto seguro desde el cual deducir el objeto; pero en esa operación, va despojando al sujeto de su carácter vivido, reduciéndolo a una instancia estructural, abstracta y metodológica. Con ello, el análisis se sitúa en un plano puramente lógico-normativo.

Siguiendo con este punto, la distinción fundamental entre sujeto y objeto como punto de partida de la teoría del conocimiento, no queda solamente en un plano conceptual; más bien, constituye el comienzo de un proceso sistemático por el cual el sujeto es progresivamente despojado de todo contenido empírico hasta convertirse en una pura forma lógica. Este vaciamiento comienza con una tesis radical: cualquier elemento del yo puede ser convertido en objeto. Rickert lo expresa de manera inequívoca cuando afirma que “en principio cualquier parte del yo psíquico, según su contenido, puede convertirse alguna vez en objeto” (Rickert, 2018, p. 69). Esta afirmación elimina de raíz la posibilidad de un núcleo subjetivo irreductible, pues todo aquello que compone el yo (sus vivencias, rasgos psicológicos, autocomprensiones y actos) puede objetivarse y ser puesto frente al sujeto como contenido. La consecuencia inmediata de este principio es el vaciamiento paulatino del sujeto. Rickert lo declara explícitamente cuando describe el proceso de objetivación como “un aumento progresivo del contenido del objeto y una correspondiente disminución progresiva del contenido del sujeto” (Rickert, 2018, p. 69). Siendo así, que el sujeto empírico pierde su densidad concreta, todo aquello que pueda describirse, pensarse o tematizarse termina trasladándose al lado del objeto. Este movimiento no es accidental, sino característico del método Neokantiano, que pretende asegurar la validez del conocimiento mediante la reducción del sujeto a su dimensión formal. El pensador germano añade incluso que este proceso puede extenderse hasta sus últimas consecuencias: “puede continuarse tan lejos como se quiera y, en el pensamiento, llevarse hasta el final” (Rickert, 2018, p. 69). Con ello, el yo empírico se ve completamente absorbido en el campo de lo objetivable. Nada queda del sujeto que pertenezca al ámbito de la experiencia vivida; todo lo que posee contenido puede pasar al lado objetivo.



Una vez completada tal reducción, Rickert sostiene que dejamos atrás la esfera del sujeto psíquico y alcanzamos el concepto del sujeto epistemológico, en palabras de él: “abandonamos los sujetos psíquicos [...] y llegamos al concepto del auténtico *sujeto* en sentido epistemológico” (Rickert, 2018, p. 69). Por tanto, el sujeto ya no es un individuo viviente, ni un yo situado históricamente, sino la condición formal que hace posible la validez del conocimiento. De tal forma, que podríamos decir que se abandona al sujeto psíquico y se llega a un concepto del sujeto en el estricto sentido epistemológico, con lo cual se constituye un sujeto que ya no posee vida, mundo ni historia, es pura forma lógica, despojada de todo contenido empírico y destinada a asegurar la normatividad del conocimiento; un sujeto así no se experimenta a sí mismo y no se encuentra afectado por el mundo, simplemente funciona como condición de posibilidad de la validez.

Teniendo en cuenta esto, el marco conceptual de Rickert no se limita a la distinción metodológica entre sujeto y objeto (si bien la condiciona para todo análisis de la experiencia del sujeto), sino que alcanza su mayor profundidad en la articulación entre ser (*Sein*) y validez (*Geltung*). Para él, la verdad no es un fenómeno que surja de la experiencia vivida o de un acto concreto del sujeto empírico, sino una forma de validez supratemporal que se impone normativamente al pensamiento. Como expone Cazzanelli, en la filosofía Neokantiana de Rickert: “el deber-ser [*Sollen*] es el fundamento del ser [*Sein*]” (Heidegger, 2005a, p. 45, GA 56/57, p. 37, citado por Cazzanelli, 2010, p. 28), lo cual significa que la normatividad precede ontológicamente a aquello que meramente es. La verdad pertenece al orden de lo válido, no al de lo existente; por ello, la filosofía del suroccidente alemán sostiene que el conocimiento solo se garantiza si su validez se funda en normas lógicas universales e independientes de la facticidad de la vida. Windelband, maestro de Rickert, afirma explícitamente que la verdad “coincide con el reconocimiento de un deber” (Cazzanelli, 2010, p. 28), y que este reconocimiento moral e intelectual se sitúa “completamente a parte *subiecti*” (Cazzanelli, 2010, p. 29), es decir, la verdad no se vive, sino que se reconoce como válida. En este sentido, para Rickert, la verdad no es un acontecimiento, ni un modo de aparecer del mundo, sino un valor lógico. Así lo muestra el artículo citado cuando indica que, en este marco conceptual, el pensamiento se orienta hacia un “valor [*Wert*] fundado sobre una intrínseca validez



[*Geltung*]” (Cazzanelli, 2010, p. 29). De tal forma, que toda proposición verdadera lo es porque participa de este ámbito objetivo de validez, el cual es idéntico para todos los sujetos que conozcan correctamente. El valor-verdad se encuentra así por encima del devenir histórico, de los intereses vitales o de las circunstancias concretas del existir; es, más bien, una esfera normativa que dirige y regula el conocimiento. Así, conocer significa medirse con el ámbito de validez: solo hay conocimiento allí donde las representaciones del sujeto se adecuan a un valor lógico que las trasciende.

Esta concepción tiene dos consecuencias decisivas. En primer lugar, Rickert sostiene que la validez precede ontológicamente a toda experiencia, puesto que solo bajo su guía puede hablarse de ciencia. En segundo lugar, el sentido mismo de la verdad queda determinado por el modo en que el pensamiento se somete a estos valores lógicos absolutos. La verdad no es vivida: es reconocida, se podría decir. No se descubre en el flujo de la vida, sino que se verifica en la lógica de la validez. En este marco, la distinción entre ser y validez garantiza que lo normativo permanezca separado del devenir contingente: confundir ambos niveles “significaría reducir el normativo al natural” (Cazzanelli, 2010, p. 28) y desembocar en el relativismo. Ahora, desde esta arquitectura conceptual, puede comprenderse por qué el joven Heidegger se siente inicialmente atraído y, posteriormente, profundamente insatisfecho con el horizonte rickertiano. Por un lado, reconoce en su maestro la rigurosidad metodológica y poderosa distinción entre ser y validez. Para aclarar más lo último, Rickert establece que aquello que *es* (los hechos, los procesos, todo lo que pertenece al ámbito del devenir natural o histórico) nunca puede fundamentar por sí mismo la normatividad del conocimiento. El ser describe lo efectivamente dado, lo que acontece en el tiempo; la validez, en cambio, designa un ámbito ideal y supratemporal donde residen los valores lógicos, morales y culturales, incluido el valor de la verdad. Las normas rigen el conocer (las leyes lógicas, la validez de los juicios, la objetividad científica) no *son* en el mismo sentido que los entes fácticos: valen, es decir, poseen una vigencia que no depende del cambio histórico ni de la existencia empírica. De ahí que Rickert sostenga que la verdad pertenece al dominio de la validez, no al de la existencia: una proposición es verdadera porque participa de este reino ideal, no porque brote del vivir concreto.



Por otro lado y, adelantando parte de este artículo, Heidegger advierte que este marco, aun siendo conceptualmente refinado, no logra dar cuenta de la verdad tal como ella acontece en la facticidad del vivir, en el modo situado, histórico y a menudo precientífico en que el ser humano se encuentra y comprende el mundo. Además de esto, Heidegger advierte que este marco rickertiano no explica cómo la validez normativa puede llegar a determinar efectivamente el ser, en vista a que “se afirma que el deber-ser es el criterio de evaluación del ser, pero no explica cómo esto ocurre” (Cazzanelli, 2010, p. 33). Allí, nace la sospecha heideggeriana: Rickert postula la validez como aquello que debe orientar la experiencia, pero no muestra cómo la experiencia concreta puede ser efectivamente atravesada por la validez. Por ello, el ámbito de la validez rickertiana aparece demasiado distante, demasiado etéreo, en comparación con la inmediatez con la que la vida fáctica (está desligada de ella) ya se comprende, ya se orienta y ya se abre un mundo antes de toda normatividad lógica. En consecuencia, la distinción entre ser y validez, decisiva para Rickert, se convierte para el joven Heidegger en el punto exacto desde el cual iniciar su desplazamiento hacia una reconducción más originaria de la verdad como modo de apertura del existir en la vida fáctica. Para ello, requerirá justamente de la otra gran influencia que tuvo en su vida: la fenomenología.

El encuentro del joven Heidegger con la primigenia fenomenología husseriana constituye uno de los momentos más fecundos de su formación intelectual y, sin duda, una de las claves para comprender su reconducción del concepto de verdad hacia la vida fáctica. Desde sus primeros años como *Privatdozent* en Friburgo, Heidegger reconoció en las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*)¹¹ una alternativa radical al formalismo Neokantiano que dominaba el ambiente filosófico de la época. No obstante, esta recepción no fue meramente pasiva: las tesis husserianas sobre intuición, cumplimiento y estado de

¹¹ Husserl puede considerarse el paralelo a cuando Kant indicaba que David Hume lo despertó del sueño dogmático, en este caso, Husserl hizo dar cuenta a un joven Heidegger sobre toda una dimensionalidad vivida del ser humano. Cabe recordar, que años más tarde el propio Martin Heidegger indicará que su obra magna pudo ver la luz gracias al influjo de su gran maestro. Tal como comenta en la mismísima obra: “las siguientes investigaciones solo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones Lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez” (Heidegger, 2017, p. 63, SZ, p. 38).



cosas abrieron para él un camino que posteriormente devendría hacia una fenomenología de la vida fáctica. Por ello, entender la influencia de Husserl implica comprender el proceso mediante el cual Heidegger transforma la fenomenología desde adentro, tensionando sus conceptos hasta llevarlos hacia una concepción de la verdad que ya no se reconoce en la teoría del juicio, sino en la estructura originaria del existir.

Uno de los conceptos husserlianos que más impresión causaron en Heidegger fue la noción de cumplimiento (*Erfüllung*). Husserl describe el fenómeno de la verdad no simplemente como la verificación lógica de un juicio, sino como un acontecimiento vivido en el cual una significación vacía encuentra su llenado intuitivo. En un pasaje particularmente importante, afirma que, cuando este encuentro tiene lugar “surge la unidad fenomenológica, que se revela como una conciencia de cumplimiento” (Husserl, 1999, p. 662). Esta afirmación contiene una ruptura profunda con la tradición lógico-epistemológica: la verdad ya no se sitúa en el plano de las proposiciones ideales, sino en la dinámica interna de la vivencia. La fenomenología muestra así que el acto de conocer es un proceso estructurado, que pasa desde una intención significativa a un cumplimiento intuitivo que otorga evidencia. Este punto es ampliado por Husserl cuando distingue cuidadosamente entre el acto de significar y su cumplimiento. Así, explica que:

El acto puro de significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo. En esta vivencia de transición resalta a la vez claramente, en su fundamentación fenomenológica, la congruencia de ambos actos: la intención significativa y la intuición a ella correspondiente en modo más o menos perfecto. En la intuición está representada intuitivamente la *misma cosa* objetiva que era *meramente pensada* en el acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con que antes era meramente pensada (meramente significada). Con otra expresión puede esto mismo decirse: *la esencia intencional del acto intuitivo se adecua (más o menos perfectamente) a la esencia significativa del acto expresivo.* (Husserl, 1999, p. 621)



Aquí la fenomenología revela una estructura esencial del conocer: aquello que el pensamiento pretende solo adquiere evidencia cuando la intuición aporta su contenido específico. No se trata de una verificación externa, sino de una unidad interna del fenómeno. Esta distinción es crucial para Heidegger, quien reconoce en ella el carácter experiencial de la verdad. Sin embargo, al mismo tiempo percibe que Husserl permanece en el marco de una teoría del acto: incluso la verdad vivida se entiende dentro de la correlación entre significación e intuición. Heidegger, en cambio, tempranamente comenzará a preguntarse no solo cómo se cumple una significación, sino desde qué apertura previa al mundo algo puede ser significado en absoluto. El cumplimiento no será, para él, un fenómeno de la conciencia, sino un modo de desvelamiento que presupone ya un horizonte de comprensión.

Por otro lado, la radicalidad de la fenomenología husseriana se hace especialmente visible con la introducción de la intuición categorial (*kategoriale Anschauung*). Con ella, Husserl sostiene que no solo los contenidos sensibles pueden ser dados intuitivamente, sino también estructuras categoriales como unidad, ser o algo. Según afirma, lo decisivo es que el objeto “no sea meramente mentado, sino *intuido* o *percibido*” (Husserl, 1999, p. 701). Esto significa que el aparecer de algo como algo nunca es una mera recepción de datos sensibles, sino que está siempre ya estructurado por formas categoriales. En este punto, toda intuición (sea sensible o categorial) es igualmente un acto (*Akt*), una vivencia en la que algo se da como presente.

Ahora, para el joven Heidegger, este hallazgo es decisivo: indica que la experiencia humana no es un flujo de contenidos que luego serían organizados por la conciencia, sino un estar ya situado dentro de una articulación previa de sentido. Allí donde Husserl describe esta articulación en términos de actos de conciencia y sus correlatos (intención/intuitividad, juicio/estado de cosas), Heidegger percibe el indicio de una estructura más originaria: el estar-en-el-mundo¹² como condición previa de que algo pueda aparecer bajo la forma de un *algo*. La intuición categorial se convierte así en una vía para desplazar el análisis desde la estructura de los actos hacia la facticidad concreta que hace posible toda articulación de

¹² Como luego señalará en diversos lugares de *ST* (Heidegger, 2017, p. 67, 81, 88, en *SZ*, p. 41, 53, 59).



sentido. Sin embargo, la distancia entre ambos pensadores comienza a perfilarse de manera clara en el ámbito de la verdad. Para Husserl, una proposición es verdadera cuando existe un estado de cosas (*Sachverhalt*) que le corresponde: el mundo, como totalidad de lo que hay, funciona como aquello que hace verdadera una afirmación (como el *truth-maker*). La verdad, en este sentido, no depende de leyes ideales, sino de la concordancia entre lo juzgado (*das Geurteilte*) y el estado de cosas que lo cumple (*Erfüllung*). Ahora bien, esta teoría de la verdad coexiste en Husserl con la tesis (claramente heredada del proyecto de las *Investigaciones lógicas*) de que los actos lógicos están regidos por leyes ideales: “las leyes analíticas del pensamiento propio; las cuales, fundándose en las categorías puras, son independientes de toda particularidad de las materias” (Husserl, 1999, p. 600). Estas leyes no hacen verdadero un juicio, sino que determinan cómo debe operar el acto judicativo para ser válido en sentido lógico.

Es precisamente aquí donde Heidegger detecta el límite de la fenomenología husseriana: aun cuando Husserl vincula la verdad con el cumplimiento intuitivo y no con normas formales en *stricto sensu*, el marco último de la explicación sigue siendo el del acto lógico y sus estructuras ideales. Para Heidegger, en cambio, la verdad no puede situarse en el plano del juicio ni en el de los actos, pues, como se verá en la siguiente sección, ella depende de una condición más originaria: la apertura del existir humano que hace posible que algo aparezca como verdadero o falso, es decir, la facticidad, y no la estructura del acto judicativo, constituye el suelo desde el cual puede comprenderse el fenómeno de la verdad.

Finalmente, la influencia de Husserl es tanto metodológica como crítica. Metodológica, porque ofrece a Heidegger el instrumento para describir la vivencia; crítica, porque al revelar la estructura interna del acto, Husserl permite a Heidegger descubrir que incluso este análisis presupone ya una apertura ontológica más originaria. En suma, la incipiente fenomenología de Husserl en *Investigaciones lógicas* no solo abre un camino para la reflexión sobre la verdad, sino que, precisamente por sus límites, empuja al joven Heidegger a radicalizarla. En este tránsito, la verdad deja de ser entendida como un cumplimiento de actos y comienza a configurarse como el modo mismo en que el existir humano está abierto al mundo,



inaugurando así la reconducción hacia la vida fáctica que marcará sus cursos de Friburgo y Marburgo.

2. El joven Heidegger y su consideración temprana de la verdad

Cuando en los cursos de 1919–1926 Heidegger aborda por primera vez, de manera sistemática, la cuestión de la verdad, lo hace situándose críticamente frente al horizonte Neokantiano y, al mismo tiempo, profundizando en las posibilidades abiertas por la fenomenología. En este contexto, la verdad aparece como una problemática decisiva, no ya porque pueda servir para fundamentar una ciencia rigurosa (como pretendía el Neokantismo), sino porque revela algo esencial del modo en que la vida humana se encuentra en el mundo. Esta reorientación del problema, que desplaza su centro desde el juicio hacia la experiencia originaria, constituye uno de los movimientos más originales del joven Heidegger y que será totalmente relevante para su camino filosófico.

Ahora bien, para comprender la reconducción de la verdad es necesario precisar qué entiende Heidegger por vida fáctica. En su curso titulado como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* de 1923), el propio autor caracteriza el proyecto como una investigación centrada en la facticidad del existir y concluye que, por ello “en definitiva, el título que corresponde mejor al tema y la manera de tratarlo de lo que sigue es el de: *Hermenéutica de la facticidad*” (Heidegger, 2000, p. 20, GA 63, p. 3). La vida fáctica no designa un mero dato biográfico ni psicológico, sino el modo en que el existir humano se da siempre ya en una situación concreta, atravesado por ocupaciones, preocupaciones, tendencias, compresiones previas y un mundo circundante (*Umwelt*) que lo afecta. La facticidad nombra, así, el carácter ineludible, situado y vivido de nuestro estar-ahí: el *cómo* efectivo en que se realiza la existencia antes de cualquier objetivación teórica¹³. Como bien indica el joven Heidegger:

¹³ Esto se verá retomado y precisado en diversas partes de *ST* (Heidegger, 2017, p. 84, 85, 135, 143, 161, en *SZ*, p. 56, 57, 107–108, 115–116, 135).



Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”. Mas exactamente, la expresión significa ese: existir *en cada ocasión* [...] Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir *fáctico*” quiere decir: nuestro propio existir, estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser. (Heidegger, 2000, pp. 25–26, GA 62 p. 7)

Con esta noción de vida *fáctica* en mente, puede entenderse mejor por qué el joven Heidegger critica la comprensión axiológica de la verdad heredada de la escuela de Baden. En su temprano curso *Grundprobleme der Phänomenologie* (*Problemas fundamentales de la fenomenología 1919/1920*), expone con precisión la posición Neokantiana cuando afirma que, para esta corriente, la verdad es entendida como una norma por lo que tengo que regirme si es que debo llegar a un conocimiento sólido y que por ello “la verdad es un valor” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73). La formulación recoge adecuadamente el espíritu del Neokantismo: la verdad se concibe como un valor lógico supratemporal cuya vigencia regula los actos de conocimiento. Sin embargo, lejos de aceptar esta caracterización, Heidegger la juzga insuficiente y metodológicamente desviada. De hecho, declara sin ambigüedades que hablar de valores “es del todo secundario y no me ayuda en nada a esclarecer los auténticos problemas” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73). Lo decisivo no es determinar si la verdad posee estatus normativo, sino interrogar qué significa en su propio fenómeno: “así pues, lo decisivo es saber qué significa verdad” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73). La fuerza de esta frase no debe subestimarse. Con ella, el joven filósofo alemán abre una grieta en el suelo Neokantiano: rechaza que la verdad pueda ser comprendida como valor lógico y exige en cambio volver al modo en que la verdad acontece en la *facticidad* del vivir. La pregunta ya no apunta a la validez normativa de los juicios, sino a la manera en que el ente comparece como verdadero en la experiencia concreta del mundo vivido. Solo en este gesto es posible entender cómo Heidegger se aleja simultáneamente de Rickert y prepara el giro fenomenológico que estructurará sus futuros cursos.



Tras marcar esta distancia inicial, Heidegger expone la comprensión tradicional de la verdad, según la cual esta es una propiedad de los juicios. Así escribe: “la verdad, se dice, es una determinación que le corresponde o no a los *juicios, conocimientos, proposiciones*. Un juicio es verdadero o falso, y es verdadero cuando concuerda con el objeto por el que se rige” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73). Se trata, por supuesto, de la definición clásica (*adequatio rei et intellectus*), que Heidegger no rechaza de inmediato sino que somete a una radical problematización fenomenológica. La pregunta clave que introduce (y que desconfigura la aparente claridad de la definición tradicional) es doble: “¿qué significa regirse por un objeto? ¿y qué significa objeto? Algo general” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73). A fin de mostrar la heterogeneidad de aquello llamado *objeto*, Heidegger ofrece una lista deliberadamente desconcertante:

Algo es Dios, algo es esta cátedra, algo es una sinfonía de Beethoven, algo es una navaja, algo es un principio matemático, algo es el bedel de la universidad, algo son caracteres escritos en un trozo de pergamino, algo es el bajo nivel de las divisas.
(Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, p. 73)

Con ello revela que el correlato del juicio (el famoso *objeto*) no es una unidad homogénea ni simple. La noción de *algo en general* exige una elucidación fenomenológica previa: no es posible comprender la verdad como adecuación si antes no se ha esclarecido el modo en que el ente se muestra en la experiencia. Aquí aparece ya la conexión con la facticidad: lo que cuenta como *algo* y, por ende, como posible objeto de un juicio verdadero, depende de la manera en que la vida fáctica se relaciona con su mundo.

La crítica se vuelve más incisiva cuando Heidegger examina la relación entre ciencia y vida fáctica. En el párrafo §17 afirma que, en el ámbito científico, la vida se ve despojada de sus rasgos originarios; allí ya no cabe hablar del sentir inmediato o del modo en que el sí-mismo se halla en el mundo, es decir: “no es posible seguir hablando propiamente de un *sentirme*, que el mundo del sí-mismo en general no juega ya papel alguno” (Heidegger, 2014, p. 89, GA 58, p. 77). Este extrañamiento del sí-mismo se debe a la exigencia de objetividad, que domina la estructura del saber científico. Lo expresa con claridad cuando indica que,



dentro de ese marco “está en el sentido fácticamente comprendido de un nexo de expresión científico que éste *tenga validez objetiva*, esto es, visto situativamente, que no exista ni pueda existir relación alguna con un mundo del sí-mismo propio” (Heidegger, 2014, p. 89, GA 58, p. 77). Las consecuencias de esta desvinculación son profundas. Heidegger explica que la ciencia incorpora los mundos de la vida, pero lo hace distorsionándolos y vaciándolos de su vitalidad: “mundos de la vida fácticos y su riqueza entran en el nexo de manifestación científico, si bien pierden precisamente lo específicamente vivo y dejan de estar en la posibilidad de ser accesibles desde el mundo circundante y el mundo del sí-mismo” (Heidegger, 2014, p. 89, GA 58, p. 77). Y concluye que “*los mundos de la vida son tomados por ciencia en una tendencia desvivificadora*, con la que se priva a la vida fáctica de su propia posibilidad viva de efectuarse de manera fácticamente viva” (Heidegger, 2014, p. 85, GA 58, pp. 77–78).

Este diagnóstico es decisivo para comprender por qué Heidegger debe reconfigurar el problema de la verdad a partir de la facticidad. Si la ciencia desrealiza la vida, entonces no puede servir como punto de partida para un esclarecimiento originario de la verdad. La comprensión científico-objetivante de la verdad como adecuación deja fuera aquello desde donde, de hecho, algo puede aparecer como verdadero: el modo en que la vida fáctica se encuentra efectivamente implicada en el mundo. Por ello, se impone la necesidad de un método capaz de recuperar el fenómeno tal como se da en la experiencia originaria. En el parágrafo §18, cuando Heidegger se pregunta si tiene sentido otra ciencia además de las ciencias objetivadoras, responde delineando el núcleo de la fenomenología: “la idea de la fenomenología es: ciencia del origen de la vida. No se debe investigar la vida fáctica misma y la plenitud infinita de los mundos vividos en ella, sino la vida en *cuanto emergente*, en cuanto resultado de un origen” (Heidegger, 2014, p. 92, GA 58, p. 81). Esta frase constituye uno de los clivajes más importantes del pensamiento temprano de Heidegger. La fenomenología debe remontarse al origen de la vida; y tal origen no es un punto cronológico ni un principio metafísico, sino la estructura misma que permite a la vida tener mundo, interpretar, comprender y, en última instancia, experimentar algo como verdadero o falso. El problema de la verdad se convierte, entonces, en un problema de acceso al origen del sentido,



y ese origen se sitúa en la facticidad del existir. De ahí que Heidegger insista en que este origen solo puede ser hallado en la propia vida fáctica: “debe poderse encontrar en la vida fáctica, fácticamente, señalamientos motivadores que apunten al origen” (Heidegger, 2014, p. 94, GA 58, p. 82). Y añade que solo si estos señalamientos se encuentran “la idea de la fenomenología, de la ciencia del origen, y, por ende, la tendencia directriz, no son ficticias, inventadas arbitrariamente, sino que se abre la posibilidad de una acreditación rigurosa de su propio derecho y su necesidad” (Heidegger, 2014, p. 94, GA 58, p. 82).

¿Qué tipo de experiencias pueden cumplir esta función de señalar el origen? Heidegger responde que deben ser experiencias cuyo contenido no remita a otro contenido simplemente, sino que posean “una cierta distinción, una posición de privilegio [no en el sentido de una valorización]” (Heidegger, 2014, p. 94, GA 58, p. 83). Estas experiencias privilegiadas no son excepcionales ni extraordinarias; son momentos en los que la vida se vuelve transparente a sí misma y en los que el sí-mismo se descubre afectado, situado y abierto a un mundo. En el parágrafo §23, esta vía se concreta en la necesidad de acceder al mundo del sí-mismo como experiencia fundamental. Heidegger lo expresa diciendo que es necesario “ganar la experiencia fundamental del sí-mismo” (Heidegger 2014, p. 112, GA 58, p. 101). Esta experiencia debe ser tal que el mundo propio se dé “como tal y en su destacarse, esto es, se tiene la experiencia de él de un modo peculiar en su propio aspecto fundamental” (Heidegger, 2014, p. 112, GA 58, p. 101). Con esto se perfila con mayor claridad la relación entre verdad y vida fáctica. No se trata de psicologizar la verdad ni de reducirla a vivencias subjetivas, sino de mostrar que la posibilidad misma de que algo sea verdadero (de que algo se dé como algo) está anclada en la manera en que la vida se comprende, se orienta y se expone a su mundo. La verdad queda desplazada decisivamente: ya no es una propiedad de los juicios ni un valor lógico supratemporal; tampoco se agota en el cumplimiento intuitivo, como en Husserl. Empieza a perfilarse como un fenómeno ligado al modo en que la vida fáctica está ya implicada en un mundo y se relaciona con su propio origen de sentido. De esta forma,



puede decirse que la verdad adquiere un carácter existencial¹⁴: es un modo de acontecer del vivir mismo antes de toda elaboración lógica.

Desde aquí, la reconducción de la verdad a la vida fáctica no es un simple gesto crítico frente al Neokantismo, sino la condición de posibilidad para pensar la verdad de manera originaria. La hermenéutica de la facticidad ofrece el marco en el que esta reconducción puede desplegarse: interpretar la existencia en su facticidad significa, al mismo tiempo, esclarecer cómo y desde dónde algo puede ser verdadero para un existir que ya vive, sufre, comprende y se decide en un mundo.

Ahora bien, desde la noción de vida fáctica previamente establecida, puede integrarse de manera más precisa el aporte del parágrafo §11 del curso *Zur Bestimmung der Philosophie* de 1919, editado por Adrián escudero bajo el título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En esa sección dedicada a la relación entre verdad y valor, el joven Heidegger muestra con claridad que la problemática de la verdad no puede resolverse dentro de un marco axiológico heredado de la escuela Neokantiana de Baden. Permanecer en ese horizonte implica reducir la verdad a un fenómeno dependiente de estructuras valorativas, lo que distorsiona su modo originario de darse en la vida misma. Por ello, sostiene que la verdad debe ser reconducida a la estructura más elemental y originaria del vivir fáctico, donde no se presenta como valor, norma o ideal regulativo, sino como un modo de encontrarse en el mundo. En este contexto, Heidegger formula una crítica directa al método crítico-teleológico de Rickert. Si el ideal de la verdad es concebido como valor, entonces también el método

¹⁴ Bajo esa premisa se retomará y se profundizará la concepción existencial de la verdad en *ST*, sobre todo en el parágrafo §44 titulado “Dasein, apertura y verdad” (Heidegger, 2017, p 235, SZ, p. 212). Allí, se tomará nuevamente la crítica a la concepción tradicional de la verdad como adecuación de la mente al objeto que conoce (Heidegger, 2017, pp. 237–238, SZ, pp. 213–214) y se mostrará que “el término verdad designa un existencial” (Heidegger, 2017, p. 248, SZ, p. 226), es decir, como un modo fundamental de su estar-en-el-mundo y no como una simple determinación lógica de los juicios. En §44, Heidegger subraya que la verdad pertenece a un modo de ser del Dasein en cuanto éste se encuentra arrojado, situado y referido a un mundo que ya comprende y en el que está efectivamente implicado (Heidegger, 2017, pp. 243–244, SZ, pp. 221–222). Esta concepción no constituye una ruptura con los cursos tempranos, sino la explicitación ontológica de lo que en Friburgo y Marburgo había sido descrito como uno de los modos en que la vida fáctica se orienta, se interpreta y se relaciona con el ente. En este sentido, la elucidación de la verdad en §44 no inaugura un problema nuevo, sino que radicaliza en el plano existencial aquello que los análisis de la vida fáctica habían preparado: que la verdad tiene su raíz en la forma concreta en que la existencia humana se halla ya en un mundo y se entiende a sí misma en él.



debe fundarse en la donación de ese valor: “si el ideal (la verdad) es un valor, entonces el método también se tiene que constituir originariamente en la donación de un valor” (Heidegger, 2005a, p. 57, GA 56/57, p. 47). Con esta observación, Heidegger apunta a la circularidad en que queda atrapada la axiología rickertiana: si la verdad es un valor, solo puede alcanzarse mediante una estructura valorativa previa, con la cual la verdad deja de verse como un fenómeno que se da en la vida y pasa a depender de una categoría teórica derivada. La verdad no aparece entonces por sí misma, sino únicamente bajo el prisma del *vale*.

Frente a este presupuesto, Heidegger introduce la pregunta que desestabiliza toda la tradición axiológica: “¿pero es la verdad realmente un valor?” (Heidegger, 2005a, p. 57, GA 56/57, p. 47). La fuerza de esta interrogación es filosóficamente decisiva: no busca negar que la verdad pueda aparecer o adoptar la forma de un valor en ciertos contextos, sino liberar el fenómeno originario de la verdad de la reducción axiológica que lo ha aprisionado desde la escuela de Baden. De hecho, el propio Heidegger reconoce que “la verdad se caracteriza como valor, en determinados contextos se explica como valor” (Heidegger, 2005a, p. 57, GA 56/57, pp. 47–48), pero advierte de inmediato que esta caracterización no tiene el alcance ontológico que Rickert le atribuye. La verdad puede tener *forma de valor*, pero no por ello consiste esencialmente en un valor. Para fundamentar esta distinción, Heidegger introduce un análisis fenomenológico finísimo: la diferencia entre declarar-algo-como-un-valor (*Für-Wert-Erklären*) y tomar-algo-por-un-valor (*Wertnehmen*). Esta distinción tiene consecuencias decisivas. Según Heidegger, el acto de tomar-algo-por-un-valor no es un producto de la teoría, sino un fenómeno originario de la vida misma: “este tomar-algo-por-un-valor se puede caracterizar como un fenómeno originario, como una constitución de la vida en y para sí” (Heidegger, 2005a, p. 57, GA 56/57, p. 48). En cambio, declarar-algo-como-un-valor es ya un acto teórico, derivado, que tematiza conceptualmente aquello que en la vida aparece de manera inmediata. La axiología se mueve en este plano derivado; por ello, nunca alcanza la raíz viviente del fenómeno.



Este análisis permite a Heidegger plantear la pregunta decisiva: ¿es la verdad, en su modo originario de darse, un fenómeno valorativo? La comparación entre valoración y verdad muestra que no. En la valoración, el *vale* afecta y moviliza; en cambio “el ser-verdadero ($\alpha\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\imath\alpha$) como tal no vale. En la alegría como alegría asumo valores, en la verdad como verdad simplemente vivo. No aprehendo el ser-verdadero en y a través de una asunción de valores” (Heidegger, 2005a, p. 58, GA 56/57, p. 49). La experiencia de la verdad no se caracteriza por la estructura afectivo-motivacional del valor, sino por un modo de estar en presencia de algo. Cuando juzgo que algo es verdadero, no asumo un valor: constato un modo en que aquello comparece en mi vivir. Por ello, en proposiciones como $2 \times 2 = 4$ o Napoleón I murió en la isla de Santa Elena, Heidegger puede afirmar que “no interviene ningún valor” (Heidegger, 2005a, p. 58, GA 56/57, p. 48). Lo verdadero se presenta allí como una simple constatación, un modo de presencia que no depende de la valorización. De ahí que la verdad no pueda fundarse en una estructura del vale ni ser comprendida como valor lógico. Su modo de darse es más originario y pertenece al modo en que la vida ya está involucrada en un mundo.

Siguiendo con ello, si la verdad fuera esencialmente un valor, este debería aparecer incluso en tales juicios lógicos o histórico-fácticos; sin embargo, lo verdadero se muestra aquí como pura constatación, como un ser-verdadero que “difunde su propia claridad: *lumen gloriae*” (Heidegger, 2005a, p. 59, GA 56/57, p. 49), sin afectar el modo característico del valor. Entonces, mientras que la valorización pertenece al ámbito afectivo y motivacional de la vida, la verdad señala un modo más originario en que algo comparece para el vivir mismo. El ser-verdadero (*alétheia*) no funciona, por tanto, como un valor, sino como una forma básica en que la vida fáctica encuentra y reconoce aquello con lo que ya está tratando en su existencia. Por eso, la equiparación entre verdad y valor (característica de la axiología Neokantiana de su maestro Rickert) constituye a los ojos de Heidegger, un verdadero error categorial. Si bien admite que “en el momento en que reconocemos la verdad, la verdad tiene que ser algo que tiene la forma de un valor” (Heidegger, 2005a, p. 59, GA 56/57, p. 50), subraya que esta apariencia valorativa es solo un fenómeno derivado. En su núcleo, la verdad remite al hecho de que la vida fáctica está ya abierta y orientada hacia aquello con lo que se



involucra antes de toda toma-de-valor. No se funda, por tanto, en una normatividad valorativa, sino en la propia dinámica del vivir que hace posible experimentar algo en su ser.

Por tanto, la clave para entender este desplazamiento está precisamente en la vida fáctica: la verdad solo puede pensarse adecuadamente si se la sitúa en el ámbito donde el vivir se encuentra de manera inmediata con las cosas, antes de toda construcción teórica. La valoración, como acto derivado, no puede ser la base de la verdad, porque presupone ya una forma de objetividad del vivir. En cambio, la verdad remite a cómo la vida se halla abierta, expuesta y atenta a aquello con lo que trata. La verdad, en consecuencia, expresa un modo en que el vivir fáctico se orienta en su mundo, no una norma exterior.

Ahora, esta reorientación del problema de la verdad no queda confinada a los cursos de Friburgo, sino que se prolonga y profundiza en los años posteriores. En su curso en Marburgo titulado como *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*Lógica. La pregunta por la verdad*) de 1925/26, Heidegger vuelve a tematizar la cuestión desde un horizonte ya claramente sustraído a la teoría de los valores. Desde el inicio del curso subraya que incluso la duda escéptica sobre la existencia de la verdad presupone ya su posibilidad: cuando intentamos negar que haya verdad, “esta negación se reivindica a sí misma como enunciado verdadero acerca del no ser de la verdad. La negación de la consistencia de la verdad afirma su propio ser verdad” (Heidegger, 2004, p. 26, GA 21, p. 20). De ahí que la pregunta por la existencia de la verdad no pueda ser la primera; lo que debe interrogarse, más radicalmente, es el sentido mismo de verdad: “la pregunta acerca de qué es la verdad es la pregunta fundamental” (Heidegger, 2004, p. 27, GA 21, p. 21). Esta pregunta exige remontarse al suelo donde la verdad se origina, y ese suelo es la vida fáctica.

En continuidad con lo anterior, Heidegger muestra que el término *verdad* es polisémico y que dicha polisemia está dominada por el modelo proposicional heredado de la lógica tradicional. Dentro de ese horizonte se entiende por verdad, “en primer lugar, el carácter de enunciados, de enunciados sobre lo existente. Es decir, la verdad es una constitución de las proposiciones merced a la cual éstas enuncian algo tal como es” (Heidegger, 2004, p. 17, GA 21, p. 9). Sin embargo, el propio uso lingüístico indica otros sentidos: a veces llamamos



verdades a las proposiciones mismas ($2 \times 2 = 4$ es una verdad), otras veces entendemos por verdad el hecho de poder soportarla o rehuirla (alguien no puede soportar la verdad), e incluso hablamos de *saber la verdad* sobre un determinado acontecimiento, es decir, de la totalidad de juicios que harían accesible un asunto “tal como ha sucedido, tal como en cierta manera es” (Heidegger, 2004, p. 18, GA 21, p. 9). Esta enumeración no es meramente terminológica: señala que ninguna definición lógico-proposicional agota el fenómeno, porque la verdad aparece también como experiencia, como relación existencial con aquello que se muestra.

Sobre este trasfondo, Heidegger retoma críticamente el concepto de *validez* tal como había sido elaborado por la tradición Neokantiana. Analizando la herencia de Lotze, muestra cómo el *valer primario* se concibe como “la realidad efectiva de contenidos y proposiciones en la conciencia” (Heidegger, 2004, p. 73, GA 21, p. 81), y sobre este valer se edifican tanto la objetividad como la obligatoriedad. El resultado es que “no se cuestiona en absoluto el fenómeno de la verdad. No es que ahora se despliegue por vez primera la pregunta por la verdad, sino que ya se la da por fundamentalmente respondida en la función primaria: validez = ser verdad” (Heidegger, 2004, p. 73, GA 21, p. 82). Bajo el dominio de este concepto, la pregunta por la verdad se desplaza hacia problemas secundarios, por ejemplo, la relación entre verdad y consenso intersubjetivo, hasta el punto de identificarla con mera obligatoriedad universal: “verdad es lo que vale para todos, es decir, lo que todos tienen que reconocer” (Heidegger, 2004, p. 74, GA 21, p. 82). La valoración Neokantiana del *Geltung* aparece así, desde la perspectiva heideggeriana, como un *descubrimiento* sólo aparente: “el descubrimiento de la validez, que tanto se celebra, es sólo la apariencia de una auténtica pregunta por la esencia de la verdad” (Heidegger, 2004, p. 74, GA 21, p. 82).

Si se compara esta crítica con los análisis de 1919, se aprecia una línea de continuidad muy nítida. Lo que en 1919 era todavía una objeción dirigida a la axiología rickertiana se convierte, en el curso de Marburgo, en una crítica de largo alcance contra toda teoría de la verdad que la identifique con validez normativa. De hecho, Heidegger subraya que, cuando se parte del concepto de validez, la pregunta por la verdad “se va desplazando cada vez más a ámbitos y problemas secundarios” hasta llegar a confundirse con la obligatoriedad universal



(Heidegger, 2004, p. 74, GA 21, p. 82). Con ello queda reafirmado el diagnóstico ya formulado contra Rickert: la identificación entre ser-verdadero y valor lógico impide un acceso originario al fenómeno de la verdad.

En este punto resulta decisivo volver a la autocomprendión de la fenomenología como ciencia del origen de la vida. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger define la idea de la fenomenología precisamente como un movimiento de retorno a ese origen: “planteamos como idea de ésta: *ciencia absoluta del origen de la vida en y para sí*” (Heidegger, 2014, p. 181, GA 58, p. 171). Esta tarea exige una orientación o reconducción hacia la vida fáctica, tal como lo expresa el joven Heidegger: “*la orientación no artificiosa es la propia de la vida fáctica que somos y vivimos nosotros mismos*” (Heidegger, 2014, p. 181, GA 58, p. 171). Dentro de esta perspectiva, la medida de la investigación no es ya la verdad entendida como corrección lógica, sino el grado de originariedad con que se logra hacer patente el fenómeno. De ahí que Heidegger pueda afirmar que “la norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de *corrección* o la falsedad, sino la originariedad” (Heidegger, 2014, p. 251, GA 58, p. 244). La objetivación teórica (incluida la lógica de la proposición verdadera) aparece entonces como una *deriva* o *desviación* que sólo tiene sentido en una fase determinada del trabajo fenomenológico (Heidegger, 2014, GA 58).

Ahora bien, lo decisivo es que este retorno al origen se entiende únicamente desde la facticidad. Heidegger subraya que no se trata de buscar un fundamento externo o un principio lógico, sino de atender al modo en que la vida misma se da y se interpreta en su encontrarse. La reconducción de la verdad a la vida fáctica consiste precisamente en mostrar que toda posibilidad de verdad (sea proposicional, teórica o científica) depende de estructuras previas del vivir, como el estar ya en una situación, el trato con el mundo circundante, las ocupaciones y la comprensión previa (Heidegger, 2000, GA 63). En otras palabras, la vida fáctica es el suelo desde el cual algo pueda mostrarse como verdadero o experimentarse como tal. Así, cuando Heidegger se refería a la fenomenología como ciencia del origen de la vida, está indicando que la pregunta por la verdad no puede resolverse sin esclarecer la forma en que



la vida, en su facticidad, abre un mundo y se orienta en él. Por eso, la crítica a la noción Neokantiana de verdad como valor, así como la insuficiencia del modelo proposicional, no son solo objeciones teóricas, sino los síntomas de un movimiento sistemático que desplaza la verdad hacia el modo en que el existir humano está ya implicado en un mundo. La reconducción de la verdad a la vida fáctica es, entonces, la exigencia metodológica fundamental: solo a partir de la comprensión del vivir mismo puede aclararse qué significa que algo sea verdadero.

De este modo, los cursos de Friburgo y Marburgo permiten ver con nitidez la trayectoria que va desde la crítica temprana al Neokantismo hasta su reconducción fenomenológica: desprender la verdad de la concepción lógica-valorativa para comprenderla como un modo originario en el que la vida fáctica se orienta, comprende y se encuentra ya situada en un mundo (la reconducción a la vida fáctica). Esa reconducción prepara directamente la analítica existencial de *ST*, donde la verdad será pensada, ya de manera más explícita, como estructura del existir humano y no como simple propiedad de juicios o proposiciones.

3. Conclusiones acerca del tratamiento de la verdad en el joven Heidegger

El análisis realizado muestra que la cuestión de la verdad no es un motivo marginal en el joven Heidegger, sino un eje articulador de su pensamiento inicial. Frente al Neokantismo de Rickert, Heidegger detecta que la identificación entre verdad y validez lógica sitúa lo verdadero en un ámbito ideal y normativo separado de la vida concreta, haciendo imposible explicar cómo la verdad acontece efectivamente en la existencia. La fenomenología de Husserl, por su parte, ofrece un paso decisivo al pensar la verdad como cumplimiento vivido; sin embargo, permanece anclada en la estructura de los actos de la conciencia y no alcanza el suelo previo desde el cual algo puede ser significativo en absoluto.

En este contexto, los cursos de Friburgo y Marburgo permiten ver cómo Heidegger formula de manera explícita la reconducción de la verdad a la vida fáctica. La verdad deja de entenderse ante todo como una propiedad de juicios o valor lógico supratemporal y pasa a pensarse desde el modo en que la existencia se encuentra ya implicada en un mundo, afectada, situada y orientada en sus ocupaciones. La fenomenología, concebida como ciencia del



origen de la vida, exige una orientación hacia la vida fáctica, de modo que la posibilidad misma de lo verdadero se vincula con estructuras previas del vivir (situación, mundo circundante, comprensión previa) y no con un ámbito ideal separado. En este sentido, la verdad adquiere un carácter existencial: remite al modo en que la vida se relaciona efectivamente con aquello que encuentra, antes de toda elaboración lógico-epistémica (o separación entre sujeto-objeto). Desde aquí, puede apreciarse con mayor claridad el aporte específico de la etapa temprana de Heidegger. Reconducir la verdad a la vida fáctica no es solo un gesto polémico contra el Neokantismo o una variante más de la fenomenología husserliana, sino el intento sistemático de pensar la verdad desde las condiciones efectivas del existir humano. Esta reconducción permite comprender mejor cómo, ya en sus cursos iniciales, Heidegger ensaya una vía propia que toma en serio la situación y la implicación práctica del vivir. Sin desarrollar aún por completo el marco conceptual de *ST*, estos textos juveniles preparan el horizonte en el que será posible una ulterior tematización ontológica de la verdad, al mostrar que toda teoría de la verdad que ignore la vida fáctica permanece, en último término, incompleta.

En suma, el examen del joven Heidegger confirma que la verdad no puede quedar confinada ni al registro de la validez normativa ni al de la estructura formal de los actos. Su lugar originario es la vida misma en cuanto fáctica: el modo efectivo en que el ser humano ya está en un mundo, se comprende y se relaciona con lo que encuentra. Al poner en el centro esta reconducción, el presente estudio busca contribuir a las investigaciones sobre el periodo temprano de Heidegger, ordenando y mostrando un nivel sistemático en su análisis, con lo cual se subraya que su tratamiento de la verdad posee un alcance propio y decisivo, que no se deja reducir ni a su recepción tardía ni a las formulaciones más conocidas de su obra madura, además de influir decididamente en su camino filosófico.



Referencias bibliográficas

- Adrián Escudero, J. (2001). *El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 34, 179–221.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0101110179A>
- Boada i Sanmartín, I. (1999). Heidegger lector de Parménides: repensar la veritat. *Revista Catalana de Teología*, 24(1), p. 183–214.
- Cazzanelli, S. (2010). El neokantismo en el joven Heidegger. *Revista de Filosofía*, 35(1), 21–43. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF1010120021A>
- Echarri, J. (1997). *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Filippi, S. (1989). Heidegger y la noción tomista de verdad. *Anuario Filosófico*, 22(1), 135–158. <https://doi.org/10.15581/009.22.30031>
- Garcés Ferrer, R. (2023). El giro afectivo en la filosofía del joven Heidegger. *Tópicos del Seminario*, (49), 7–21. <https://doi.org/10.35494/topsem.2023.1.49.846>
- Gutiérrez, C. B. (1983). El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat. *Ideas y valores*, 32(61), 85–103.
- Gutiérrez, C. B. (1999). La hermenéutica temprana de Heidegger. *Diánoia*, 45(45), 115–131.
<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1999.45.489>
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Vittorio Klostermann (GA 21).
- Heidegger, M. (1982a). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann (GA 62).
- Heidegger, M. (1982b). *Parménides*. Vittorio Klostermann (GA 54).
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann (GA 56/57).



Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920). Vittorio Klostermann (GA 58).

Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Agustinus und der Neuplatonismus, Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.* Vittorio Klostermann (GA 64).

Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2001). *Hitos.* Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad.* Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Herder.

Heidegger, M. (2005b). *Parménides.* Akal.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920).* Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2017). *Ser y tiempo.* Editorial Universitaria.

Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas, 2.* Alianza Editorial.

Martínez Preciado, B. (2019). Husserl y Heidegger sobre la Lógica y la Verdad. *Xipe Totek*, 28(111), 250–276. <https://doi.org/10.31391/ss66cb02>

Masís, J. (2020). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero. *LOGOS Revista De Filosofía*, 40(120), 7–34. <https://revistasinvestigacion.lasalle.mx/index.php/LOGOS/article/view/2584>

Parménides. (2007). *Poema (fragmentos y tradición textual), edición bilingüe.* Ediciones Istmo.

Rickert, H. (2018). *Der Gegenstand der Erkenntnis.* Walter de Gruyter.



- Rodríguez, R. (2018). *Guía comares de Heidegger*. Editorial Comares.
- Safranski, R. (2003). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets Editores.
- Stefan, I. (2012). Heidegger and Parmenides. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 3(1), 33–48.
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteiología, estudios heideggerianos*. Logos Verlag Berlín.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica.