

EL DAR POR VERDADERO Y LAS SOMBRA DE LAS COLECTIVIDADES

HOLDING AS TRUE AND THE SHADOWS OF THE COLLECTIVITIES

Alejandro ROJAS JIMÉNEZ*

Universidad de Málaga

RESUMEN: En este trabajo se parte del hallazgo platónico del φαίνομένην ἔδραν con la intención de defender la posibilidad de distinguir entre grados de conocimiento sin necesidad por ello de aceptar la esperanza metafísica de Platón del conocimiento de una supuesta verdad en sí, sino asumiendo por el contrario la tesis kantiana de que dicha distinción debe entenderse sin necesidad de abandonar el límite fenoménico: distinguiendo los distintos grados de conocimiento en función del modo como se produce el asentimiento. Desde el análisis de la *Fürwahrhalten* de Kant comentaremos la aleteiología de Heidegger como un intento de profundizar en esta cuestión, y concluiremos presentando esta vía como solución para evitar el crecimiento actual de las sombras de las colectividades.

PALABRAS CLAVE: verdad; asentimiento; aleteiología; φαίνομένην ἔδραν; *pensiero debole*.

ABSTRACT: This paper starts from the Platonic finding of φαίνομένην ἔδραν with the intention of defending the possibility of distinguishing among degrees of knowledge without the need to accept Plato's metaphysical hope of the knowledge of a supposed truth in itself, but assuming on the contrary the Kantian thesis that said distinction must be understood without the need to abandon the phenomenal limit: distinguishing the different degrees of knowledge based on the way in which assent is produced. From the analysis of Kant's *Fürwahrhalten* we will comment on Heidegger's aleteiology as an attempt to delve into this issue, and we will conclude by presenting this aleteiology as a solution to avoid the current growth of the shadows of collectivities.

KEYWORDS: truth; assent; aleteiology; φαίνομένων ἔδραν; *pensiero debole*.

* Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Málaga. Rojas_a@uma.es

1. Introducción

Desde el inicio de la filosofía, y estoy pensando en la alegoría de la caverna de la *Politeia* de Platón, una de las tareas principales de ésta –si no la principal– ha sido la de liberarse del sombrío entramado de creencias y conjeturas que conforman el mundo tal y como lo vemos. Por supuesto, damos por verdadero que el mundo es tal y como lo vemos, y estamos mucho más dispuestos a rebatir a quienes piensan de otro modo que a preguntarnos si las cosas podrían ser vistas de un modo distinto a como nos parece que son. Y así, este mundo se convierte en nuestra particular prisión ($\delta\epsilon\sigma\mu\omega\tau\eta\rho\iota\sigma\mathfrak{v}$). No nos limitamos simplemente a ver el mundo como es, sino que nuestra visión es inseparable de todo ese entramado de creencias, conjeturas y prejuicios que siempre nos acompañan. Platón se refiere a esta particular visión del mundo del como φαίνομένην ἔδραν (Rep., 517b).

Azcárate traduce esta expresión platónica como mundo visible (Azcárate, 2000), porque ese entramado de conjeturas y creencias es el lugar desde dentro del cual se nos revela el mundo mismo. Tomás calvo lo traduce, en la línea de la edición de Burnet y Schleiermacher como región que se manifiesta (Calvo, 1988). En la edición inglesa de Burnet se puede leer como *region revealed*, y en la alemana de Schleiermacher como *erscheinende Region* (*Der Staat*, 1985). ἔδραν es un término interesante, ya sea que se traduzca como mundo o región, lo que señala es algo más que un mero espacio, como con acierto afirma Nietzsche en su *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (Nietzsche, KGW III. 4). ἔδραν señala más bien un lugar, pero no sólo un lugar físico, sino el lugar en el que se encuentra uno situado, y por eso Heidegger prefiere, por ejemplo, traducirlo como *Aufenthaltsbereich* (Heidegger, 1930, GA 9. 213). Como quiera que el lugar donde uno está situado se convierte en el lugar donde uno reside, Heidegger llegará a proponer que debemos pensar aquel ἔδραν como residencia o morada: *Behausung* (Heidegger, 1930, GA 9. 214). Esta morada-prisión en la que residimos conforma el modo en el que vemos el mundo.

Si ἔδραν designa el lugar desde el que vemos el mundo, φαίνομένην designa justamente su manifestación. Se trata, pues, del hallazgo del carácter fenoménico del mundo: de que el mundo conocido es el mundo fenoménico, del que también habla Kant en la *Kritik der reinen Vernunft*. Llegará a decir Kant que lo racional, una vez descubierto el carácter fenoménico del mundo, es pensar que las cosas podrían ser de otro modo a como creemos que son. Kant introduce aquí

un término tan conocido como interesante: *noúmenon*; para designar que se trata sólo de una idea pensable, la de las cosas en sí más allá del límite fenoménico. Para Kant, por supuesto, el fenómeno designa un límite para el entendimiento, pero en el caso de Platón el fenómeno no es detectado como límite insuperable, sino como lugar de partida. Como si hubiera un mundo por conocer más allá del mundo conocido. Que no es tanto otro *kosmos*, ya sabemos que Platón nunca empleó la expresión *kosmos noetos* (Runia, 1999), sino más bien esa región no revelada, oculta e invisible salvo para la razón que se siente inclinada a pensar en ella una vez detectado el carácter fenoménico del mundo visible.

La alegoría de la caverna nos habla de la esperanza en la posibilidad de huir de nuestra habitual visión del mundo, en la que nos encontramos arrojados o instalados. Es aquí que Platón introduce los grados de conocimiento, puesto que, si es posible un conocimiento de las cosas mismas, este tipo de conocimiento debe ser distinguido de la mera opinión: debe ser considerado como el verdadero conocimiento. Hoy, la mayoría diríamos con Kant, que no confiamos en la posibilidad de poder pensar las cosas como son en sí mismas, libres de toda subjetividad. Pero esto no significa que estemos condenados a no poder escapar de nuestra mundanal prisión. Es posible, por supuesto, distinguir grados de conocimiento incluso sin necesidad de abandonar el mundo fenoménico, y creo que este hallazgo es uno de los grandes aportes de Kant a la historia de la filosofía. Creo, además, que es justo lo que Husserl ve en Kant y por lo que intenta su fenomenología: convencido de que es posible conocimiento estricto sin abandonar el ámbito fenoménico.

Pero no es el caso de Platón: él pretende iniciar el tránsito que nos permita abandonar el mundo fenoménico. Y con este gesto se inicia la filosofía occidental para el desconsuelo de Nietzsche, mucho más capaz que Platón de aceptar el carácter trágico del hallazgo racional que Platón pone sobre la mesa: que hay una diferencia pensable –quizás sólo pensable– entre lo que las cosas son y cómo las vemos/comprendemos; una diferencia que la razón se siente inclinada a superar sin que quede nada claro que tal cosa sea posible. Se trata sólo de un deseo racional: Platón, al final de la *Politeia*, cuenta que existe un *daimon* que marca toda nuestra existencia (Rep., 620e). En este famoso mito de Er, Platón relata cómo el *daimon* que marca nuestro destino habríamos llegado a olvidarlo en la que denomina la planicie del olvido (Rep., 621a). Ya había dicho Heráclito en el conocido fragmento 119 que el carácter de un nombre es su *daimon* (*Ethos Anthropos Daimon*), y esto mismo parece defender Platón en el mito de Er, porque ese *daimon* marca definitivamente cómo será nuestra vida (Rojas-Parma, 2016). El

daimon de los filósofos es, lo sabemos por el *Banquete*, el hijo de Poros y Penia: un erótico demonio que nos empuja a abandonar el mundo fenoménico en busca de la visión más bella imaginable por su limpidez y pureza, libre de toda contaminación subjetiva. Si para Platón son nuestras creencias y nuestras conjeturas las que determinan ese mundo que vemos, este *daimon* designa un particular deseo filosófico de ir más allá del modo como vemos el mundo. Un deseo que se despierta como consecuencia de la seducción que produce en nosotros la límpida belleza de la contemplación del mundo sin mezcla ninguna, libre de toda vanidad humana (*Symp.*, 211e). Así lo dice Platón en el *Banquete*, convencido de que, si contempláramos alguna vez algo así, sólo querríamos permaneced junto a esto como el enamorado quiere estar junto a lo que ama (*Symp.*, 211d). La filosofía es en Platón, dicho de otra manera, una búsqueda iniciada por la seducción de un conocimiento que vaya más allá de la mera opinión.

Lo que distingue al filósofo y marca su destino no es, según Platón, el conocimiento del mundo verdadero, sino su deseo: que se despierta cuando descubre el carácter fenoménico del mundo conocido. El deseo provocado por esa belleza pura a la que podríamos acceder si fuéramos capaces de abandonar las cadenas que nos atan al mundo tal y como lo vemos. Seducidos por ese sueño de la razón iniciamos el filosófico recorrido dialéctico para escapar de nuestra particular caverna. Cuando Kant, y a diferencia de Platón –como todo buen fenomenista moderno– piensa que no podemos superar nunca aquella φαίνομένη ἔδραν, no deduce sin embargo por eso que estemos condenados a vivir entre creencias y apariencias. Puede que tal aceptación sea la que Nietzsche habría esperado de Kant (Sánchez Meca, 2017, 184), pero él no se atrevió a afirmar algo así; una afirmación que le hubiera conducido a lo que Nietzsche denomina una *Kritik der moralischen Werthurtheile* (Nietzsche, 1887, 345). Para Kant sí es posible distinguir entre opinión y verdadero conocimiento, sin necesidad de aceptar por ello las conclusiones metafísicas del mundo deseado por Platón ni las conclusiones nihilistas nietzscheanas: es posible, dicho de otra manera, mantener vivo el deseo de liberación de las sombras de la mera opinión sin que esto signifique aceptar la división ontológica de Platón.

Y pienso que resulta especialmente necesario desarrollar esta cuestión dada la actual situación. En sociedades como la nuestra, predominantemente científicas, donde siguen existiendo a pesar de ello las sombras de las colectividades; donde el olvido de esta diferencia entre opinión y verdadero conocimiento parece conducir a la imprudencia en la medida en que la falta de toma de conciencia respecto del preciso valor epistémico de nuestros juicios nos hace comportarnos como si

una opinión valiera lo mismo que el conocimiento (Rocca, 2018). Expondré a continuación en qué sentido sólo cuando somos conscientes de que creer que algo es verdadero carece del fundamento objetivo que conduce a la convicción, somos capaces de moderar nuestras actitudes (Gómez, 2021) y frenar aquello que Ortega llamó *La rebelión de las masas* en la que «el alma del hombre vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera» (Ortega y Gasset, 1930, 148). Aún hoy sigue viva la pregunta inicial de la filosofía: si hoy sigue siendo posible, en la época en la que se ha negado la existencia del mundo metafísico de Platón (Gabriel, 2015), seguir afirmando la existencia del verdadero conocimiento más allá de las meras opiniones.

2. La división entre opinión y conocimiento

Antes de la formación de la llamada teoría de las ideas platónicas, Platón ya había dejado clara la necesidad de diferenciar entre opinión y verdadero conocimiento. En sus diálogos de juventud se enfrentaba a los sofistas porque consideraba que perseguían más el aplauso y el reconocimiento que la verdad misma, y que por ello utilizaban un método basado en los discursos bellos en forma de mitos. Es verdad que, a la postre, para Platón el verdadero conocimiento tendrá que ver con conocer más allá del fenómeno, lo que por definición es invisible mismo: lo τὸ ἀόπατον (Rep., 529b). Lo invisible es justamente lo que está más allá del fenómeno. Pero, por otro lado, Platón ya había puesto las bases para una diferencia entre opinión y verdadero conocimiento dentro del mundo fenoménico. Así, por ejemplo, en *Menon*, dice que las opiniones las damos por verdaderas, pero sólo quien posee verdadero conocimiento sabe por qué algo es verdad. En este diálogo, Platón diferencia la opinión del verdadero conocimiento porque sólo éste es capaz de una *aitías logismós*: una explicación causal (*Meno*, 98a). Esta será la línea que sabrá continuar Aristóteles, convencido de que para distinguir opinión de verdadero conocimiento o *episteme* no es necesario aceptar la división ontológica que llegará a desarrollar su maestro en lo que él mismo concibe como su segunda navegación, sino que es posible distinguir entre opinión y verdadero conocimiento dentro del mundo visible. La ciencia moderna será de hecho para Kant la demostración misma de que es posible verdadero conocimiento sin necesidad de abandonar los fenómenos. Y es por ello que el siglo xx apostará con fuerza por pensar qué significa verdadero conocimiento aceptando el límite fenoménico, que no es otro que el de la presencia o presentificación, si lo decimos con la terminología husseriana.

La clave de la propuesta kantiana residirá aquí: dice Kant que si nuestro asentimiento responde sólo a causas subjetivas debemos hablar de persuasión (*Überredung*), pero que cuando además de causas subjetivas existe un fundamento objetivo, entonces no decimos sólo que estamos persuadidos, sino más bien decimos que estamos convencidos (*Überzeugung*) de algo. El problema de fondo es, pues, el que se recoge en la alegoría de la caverna: existen muchos mecanismos subjetivos que nos pueden llevar a estar persuadidos de algo (la costumbre, por ejemplo, o la imitación), pero una cosa es estar persuadidos y opinar que algo es verdad, y otra distinta es estar convencidos (saber) que algo es verdad. Si lo que mueve al entendimiento a estar persuadido de algo son causas subjetivas, lo que lo mueve al convencimiento es que además de esas causas subjetivas se dispongan de fundamentos objetivos. Si se da esta circunstancia quedamos convencidos, no por reflexión, sino por inclinación natural del entendimiento. Si queremos entender la diferencia entre opinión y verdadero conocimiento no tenemos, pues, que distinguir entre mundo fenoménico y el reino de las verdades en sí, sino que en su lugar lo que debemos entender es algo mucho más antropológico: tenemos que entender el sentido de nuestro dar por verdadero: la *Fürwahrhalten*.

2.1. La distinción entre Wahrheit y Fürwahrhalten en Kant

Kant define así el *Fürwahrhalten* en la KrV: «Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert»¹ (Kant, 1787, A 820 / B 848 / AA III, 531). Es decir, un suceso en nuestro entendimiento que surgiría exigido tanto por fundamentos objetivos (*objectiven Gründen*) como por causas subjetivas (*subjective Ursachen*). Se trata, es importante hacerlo notar desde el principio, de una inclinación del entendimiento a dar por verdaderos ciertos juicios. Utiliza el término *Begebenheit* justamente con la intención de resaltar que no estamos ante un juicio reflexivo, sino ante un suceso del entendimiento: nos ocurre que no podemos imaginar que las cosas sean de otro modo. No estamos refiriéndonos pues a la noción de verdad, sino a nuestra tendencia a dar por verdaderos ciertos juicios. Mientras que la pregunta por la verdad es una pregunta por la correspondencia entre lo que se dice y lo

¹ «El dar por verdadero es un acontecimiento en nuestro entendimiento, que puede descansar en fundamentos objetivos, pero que también exige causas subjetivas en la mente de quien juzga».

que ocurre –Kant acepta la tradición aristotélica (Kant, 1787, A58 / B82 / AA III, 79 / AA IV, 52)– la cuestión del asentimiento, por el contrario, se resuelve comprendiendo el funcionamiento de nuestro entendimiento; ya que no se trata de saber si algo es verdad o no lo es, sino de por qué tendemos a dar ciertos juicios por verdaderos.

Existen algunos juicios que damos por verdaderos porque advertimos con total claridad y simpleza (dicho cartesianamente) que se corresponden con los hechos. Por ejemplo, y siguiendo el famoso pasaje de la *Metafísica* (Met., 9.1051b), claro que damos por verdadero el enunciado x es blanco cuando lo vemos blanco. Verlo blanco es la razón por la que lo damos por verdadero. Si recuperamos el pasaje kantiano anteriormente citado, diremos que verlo blanco es el fundamento objetivo que hace que nos inclinemos a darlo por verdadero. Pero no siempre es posible encontrar un fundamento objetivo, sin que por ello necesariamente dejemos de dar por verdaderos algunos juicios. Uno de los casos que analiza Kant es el siguiente: podemos dar por verdadero que en el mundo existe, además de la naturaleza, la libertad. Pero alguien podría pensar –es por ejemplo el caso de Spinoza– que lo verdadero es justamente su antítesis. Según Kant, si esto ocurre es por lo siguiente: como tendemos a imaginar que todo tiene una causa, unos se inclinan por pensar que la única causalidad existente es la ley natural, mientras que otros se inclinan a pensar que es posible admitir una causalidad distinta de la meramente natural, espontánea a diferencia de la otra. Si se observa bien, la cuestión reside en última instancia en que al intentar aplicar la categoría de causa nos inclinamos subjetivamente a una afirmación u otra, lo que provoca antinomias. La razón: la falta de un fundamento objetivo como el que se da en la afirmación x es blanco.

Hay otros ejemplos, en los que al aplicar la categoría de causa no nos encontramos con ninguna antinomia: si, por ejemplo, una pelota de fútbol choca con un cristal y éste se rompe, tendemos a dar por verdadero que la causa ha sido justamente el pelotazo, porque de este modo ordenamos la información sensible que disponemos. Pero si el niño juega al fútbol libremente o, por el contrario, lo hace impulsado necesariamente por su naturaleza juvenil y juguetona resulta más difícil de establecer. Tendemos a pensar que una de las dos tesis debe ser verdadera, pero ninguna de las dos tesis es suficientemente convincente, de modo que nuestra posición final debe resolverse en el precioso espacio de la reflexión filosófica, que ocupa el espacio que abre la limitación del entendimiento humano.

Lo importante aquí, al menos en este trabajo, no es resolver esta cuestión filosófica, sino comprender la particular inclinación del entendimiento humano a dar una u otra respuesta por verdadera. Kant, lo va a resolver mediante su famoso giro copernicano, centrándose en el sujeto cognosciente: resulta que un determinista, por ejemplo, tenderá a dar por verdadera la tesis de que sólo existen causas naturales, mientras que un creyente, por ejemplo, tenderá a dar por verdadera la tesis de que existe además la libertad. Podemos encontrar en ambos razones subjetivas para comprender la inclinación de su entendimiento. Pero ambos sujetos, salvo que hablemos de fundamentalistas fuertemente persuadidos, pueden imaginar la tesis contraria, aunque no les persuada suficientemente. Y no menos importante, deben igualmente tomar conciencia de que sus distintas tesis carecen del fundamento objetivo necesario para poder estar definitivamente convencidos de ella.

Este ejemplo que estamos tratando es claramente filosófico. Pero hay otros tipos de juicios, distintos de los metafísicos o filosóficos como el que acabo de exponer, que también resultan muy interesantes desde la pregunta por el *Fürwahrhalten* (Reyna, en pre-publicación). A veces, en la vida diaria opinamos o creemos que algo es verdad, aunque no estemos convencidos. Insisto: la cuestión importante aquí no es si un juicio es verdadero o no, porque una opinión o una creencia pueden ser verdaderas. Lo importante aquí es comprender por qué damos algo por verdadero, aunque seamos conscientes de que carecemos de fundamentos objetivos para tal cosa. Obsérvese que lo importante de una opinión y de una creencia es, justamente, que la damos por verdadera. Si no las damos por verdaderas, ni son realmente nuestras opiniones ni son verdaderamente creencias nuestras. Pero el modo en función del cual esto nos parece verdad es distinto al modo como el verdadero conocimiento nos parece verdad.

2.2. De la división persuasión-convicción a los grados de asentimiento

Según hemos dicho hasta el momento, Kant distingue entre persuasión y convicción en el siguiente sentido: si nuestro asentimiento responde sólo a causas subjetivas hablaríamos de persuasión (*Überredung*). Cuando además de causas subjetivas (dígase, validez privada) tenemos un fundamento objetivo, entonces no decimos que estamos persuadidos, sino que estamos convencidos de algo (*Überzeugung*). Existen muchos mecanismos subjetivos que nos pueden llevar a estar persuadidos de algo sin que necesariamente tengamos fundamentos objetivos

para ello. O lo que es lo mismo, sin que podamos llegar a decir que estamos convencidos de ello. Cuando por el contrario estamos convencidos de algo, es porque decimos que lo sabemos. Kant hablará de saber (*Wissen*) justamente en virtud de esa certeza (*Gewissheit*) que tenemos al disponer de un fundamento objetivo que nos permite distinguir entre persuasión y convicción. Es fácil dictaminar quién está persuadido de algo y quién convencido, basta con pedirle que nos exponga sus razones: si las razones tienen sólo validez privada diremos que está persuadido de su verdad, si por el contrario sus razones se basan en fundamentos objetivos de tal modo que no nos queda más remedio que confirmar, diremos entonces que son razones convincentes.

Nos hemos referido también a la importante consecuencia práctica de esta distinción: aunque alguien esté persuadido de la validez de un juicio, debe ser consciente de que sólo tiene una validez privada; porque lo que permitiría que tuviera una validez objetiva es justamente el fundamento objetivo del que el persuadido carece. Cuando disponemos de causas subjetivas y fundamentos objetivos para afirmar algo, esta convicción nos lleva a actuar de un modo distinto. Si convicción se dice en alemán *Überzeugung*, se observa bien que por un lado indica la existencia de una demostración (*zeugen*), y es esa demostración la que actúa sobre (*über*) nosotros haciéndonos padecer el convencimiento. Y como no podemos dudar de algo de lo que estamos convencidos, su validez es universal, y esto nos permite exigir y demandar en la práctica ciertas acciones en virtud de ese grado de convencimiento.

No ocurre lo mismo con la persuasión. El entendimiento, en el caso de la persuasión ha sido cautivado (*berückt*), dice Kant, pero no convencido (Kant, 1790, V 461). Esto puede ocurrir y a veces no es posible ir más allá de este grado de persuasión. Hace esta distinción Kant, por ejemplo, cuando habla sobre el modo en el que puede darse por verdadera la existencia de Dios. Quiero insistir en lo siguiente: no decimos que algo de lo que estamos persuadido sea menos verdad que algo de lo que estamos convencidos, porque persuasión y convicción no sirven para medir la verdad (la *Wahrheit*), sino el modo como damos algo por verdadero. La cuestión aquí es más bien la siguiente: la importancia de la conciencia de la validez subjetiva de nuestros juicios. Si nos tomamos estas distinciones en serio veremos que cuando damos algo por verdadero, pero somos conscientes de que carecemos de ese fundamento objetivo que someta a nuestro entendimiento a la convicción comprendiendo que lo que tenemos no es conocimiento sino opinión o creencia, esto nos hace ser como mínimo mucho más prudentes en la práctica. Cuando el persuadido toma conciencia de que su juicio tiene sólo una

validez subjetiva, pierde la fortaleza que le permitiría desarrollar o exigir ciertas acciones prácticas, porque descubre que su inclinación no es objetiva y universal.

Claro que cuando opinamos que algo es verdad, y especialmente cuando creemos que algo es verdad, lo pensamos realmente así. No se trata de que tengamos dudas sobre la veracidad, sino de que somos conscientes de su grado de validez subjetiva. Esto es realmente importante: quien cree que somos libres no duda de ello, pero reconoce que sobre estos temas no podemos llegar a saber con convicción universal. O, dicho de otro modo, no se puede resolver científicamente. Si alguien está interesado en la verdad, estos temas les pueden parecer de segundo orden, sin embargo, se está retomando aquí el tema con el que se inició la filosofía misma: cuando Platón hablaba de la *doxa* y dividía entre conjeturas y creencias estaba también hablando justamente del asentimiento por persuasión. Desde luego, las conjeturas y creencias en la filosofía de Platón señalan justamente el hecho de que damos por verdaderas opiniones, aunque no dispongamos de fundamentos objetivos para ello (Capozzi, 2002, 552). Kant sin embargo ha abierto un espacio interesante: la posibilidad de distinguir grados de conocimiento en la región fenoménica, sin necesidad de ir más allá de los fenómenos (sin salirse de lo que Husserl denominaba las cosas mismas), manteniéndonos en el análisis de la *Fürwahrhalten* (Kant, 1787, B 850).

Lo resumiremos así: saber (*Wissen*) es una convicción acompañada de certeza (*Gewissheit*), mientras que decimos que algo es nuestra opinión o nuestra creencia cuando no podemos añadir a nuestro asentimiento dicha seguridad de certeza. Esto no significa de ningún modo que pensemos que pueda ser falso, sino que somos conscientes de que falta la *Gewissheit*. Una falta que impide que hablemos propiamente de saber (*Wissen*). Sobre lo que sabemos no podemos dudar, porque estamos convencidos de su certeza. Certeza es, desde Descartes, lo que busca el fenomenismo moderno: asentir lo que no podemos poder que sea de otro modo.

Aquí saber no implica la superación del conocimiento fenoménico. Ni siquiera la ciencia, e incluso la ciencia es ciencia por ello mismo: porque se limita al mundo fenoménico respecto del cual, habría mostrado Kant, no sólo caben juicios *a posteriori*, sino incluso juicios sintéticos *a priori*. Decía en 1951 Heidegger de un modo provocativo que *die Wissenschaft denkt nicht* (Heidegger, 1951, GA 8. 9) justamente porque no pensaba lo que lo que se retrae: *das Entzug* (Heidegger, 1951, GA 8. 10). Pero esto no es realmente una crítica, sino una constatación de lo que diferencia al pensamiento científico del filosófico, según Heidegger.

Volviendo a Kant, la clave la sitúa el ilustrado en la imaginación productiva, capaz de crear esquemas temporales que hagan posible la aplicación de las categorías del entendimiento a las intuiciones sensibles. Lo que está diciendo es que el dar por verdadero algo por convicción tiene su fundamento último en la imaginación (Kant, 1787, B 184), y de este modo que estar convencido de algo es, justamente, un no poder imaginar que las cosas sean de otro modo. Sí es posible imaginar que las cosas sean de otro modo cuando opinamos o creemos. Y esto no deja de ser aún parte del sistema iniciado por Descartes: cualquier cosa imaginable, incluso un poderoso e imaginario *Deus deceptor* puede impedirnos esa certeza que produce en nosotros la convicción. Es cierto que el persuadido parece que tampoco podría imaginar que las cosas fueran de otro modo, pero en este caso únicamente por causas subjetivas que le impiden tomar conciencia del grado de validez de sus juicios. En el caso de la convicción, resulta que en realidad ningún sujeto racional podría imaginar que las cosas fueran de otro modo a como las concibe. Si nos encontramos con una piedra caliente en una playa de la Costa del Sol daremos por verdadero y diremos convencidos que ha sido el sol la causa de dicho calor (Escobar, 2020, 56). Es esta inclinación del entendimiento la que hace posible los juicios sintéticos *a priori* en los que se basa para Kant la ciencia de los fenómenos. Cuando, más tarde, Husserl defienda la posibilidad de una filosofía como ciencia estricta lo hará desde este estado de la cuestión: desde la consideración de que esta filosofía es posible sin abandonar los fenómenos; como fenomenología.

La diferencia pues entre opinión y verdadero conocimiento no tiene que ver con la verdad en sí. Ya había visto Platón que las opiniones pueden ser desde luego verdaderas (Theaet., 202c; 206c), porque no es la verdad lo que distingue a la opinión del verdadero conocimiento. Siguiendo a Kant creo que podemos decir que lo que hace posible la distinción es el grado de convencimiento. Seguramente haya aquí un límite: por ejemplo, no creemos, como sí Platón, que este grado de convicción pueda darse sobre cuestiones tan complejas como el ordenamiento de una sociedad justa. Seguramente Platón haya visto parte del problema a la hora de hablar de verdadero conocimiento sobre estas complejas cuestiones, y que por ello haya acabado defendiendo su posición metafísica madura. Hay sin embargo un peligro que debe ser sacado a la luz, en la línea nietzscheana: cuando creemos que es posible la convicción sobre cuestiones sobre las que en realidad no es posible estar convencidos porque no son posibles fundamentos objetivos, decimos que la persuasión nos ha conducido al dogmatismo.

3. Del *Fürwahrhalten* a la aleteiología de Heidegger

En 2002 publica Vigo *Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der aristotelischen Ontologie-Auffassung* (Vigo, 2002). En este trabajo Vigo ha expuesto con claridad en qué sentido la filosofía de Heidegger debe entenderse como una aleteiología. En publicaciones posteriores como *Hylomorfismo trascendental y aletheiología. La presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask* (Vigo, 2005), *Arqueología y Aleteiología* (Vigo, 2008), reeditada en 2014, o *Archaeology and Aletheiology. The Heideggerian Transformation of the Aristotelian Conception of Ontology* (Vigo, 2011) ha ido insistiendo en que la correcta comprensión de la filosofía de Heidegger pasa necesariamente por hacerse cargo de la especial influencia que ejerce Lask en su lectura de Aristóteles, porque es justamente esto lo que permite advertir que lo que Heidegger está buscando formular apoyándose en Aristóteles, e influenciado por Lask y Husserl, es una nueva ontología de la verdad que en última instancia bien podría ser denominada ontología de la presencia. Brogan (Brogan, 2005) y Segura (Segura, 2018) se posicionan también en esta línea de interpretación. Carmen Segura, por ejemplo, se refiere a la filosofía de Heidegger como una «ontología de la venida a presencia» (Segura, 2018, 141), y como quiera que se trata de una ontología de la *alethés* me parece realmente acertado este otro nombre con el que también la designa: «ontología aleteiológica» (Segura, 2018, 137). Esta línea de interpretación en torno a la *Anwesung* de Heidegger tiene seguramente su origen más reconocible en Tugendhat, en un trabajo de 1970 en el ya insistía justamente en la necesidad de leer a Heidegger en clave aleteiológica (Tugendhat, 1970). Mencionar también el trabajo de *On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis* (Sheehan, 1983).

Heidegger parte de un hallazgo fenomenológico: la existencia de un ser descubridor «*entdeckendsein*» (Heidegger, 1927; GA 2, 218) que puede llegar a recordar a aquel Ego trascendental de su maestro en la medida en que su existencia es reconocida como la condición de posibilidad del *Entdeckung*, pero que Heidegger reinterpreta en una nueva clave: su analítica existencial del *Dasein*. Aceptando la *epoché* de Husserl lo que a Heidegger le interesa es el fenómeno, pero a diferencia de su maestro considera que no se puede entender la comparecencia sin analizar debidamente la mundanidad del *Dasein*. Así, en 1927 analiza la *Erschlossenheit* a través de la *Befindlichkeit*, el *Verstehen* y la *Rede* (Heidegger, 1927, 220). Lo que defiende Heidegger es que en todo llegar algo a estar presente se da una doble dimensión: hay un descubrimiento y un estar

puesto al descubierto. Con el tiempo introducirá dos dimensiones más: que toda presencia se levanta sobre la ausencia de otras posibles (cielo), que permanecen ocultas y encubiertas (tierra) sobre todo por culpa de nuestra incapacidad (ausencia de divinos) para poner en cuestión la presencia descubierta (mortales). Todo descubrir es al mismo tiempo un ocultar, porque toda presencia se levanta y erige sobre otras presencias posibles que quedan ocultadas (Rojas, 2009).

Volvemos al comienzo de este trabajo: no somos capaces de pensar que las cosas pueden verse de otro modo. Debe ocurrir algo, quizás una catástrofe –como aquella polémica *Sturm* de 1934– para que el *Dasein* pueda ser el ahí de una nueva desocultación. Podría pensarse que en parte el impío apoyo heideggeriano al movimiento que vuelve inhabitable e inhóspito el mundo puede tener este oscuro sentido. Sea como sea, los mortales (finitos), son al descubrir incapaces de percibirse de lo que dejan encubierto: son los que al descubrir encubren. Incapaces de ver las cosas de otra manera a como le han sido puestas al descubierto; incapaces de poner en cuestión lo que están viendo. Piensa Heidegger que sólo el poeta podría aún salvarnos, siendo el único capaz de ver las cosas de otro modo. He aquí en cualquier caso la famosa lucha presentada en 1935, en *Der Ursprung des Kunstwerkes*, entre lo oculto (tierra) y su posibilidad de comparecencia que ocurriría desde cierto darle forma a la tierra (mundo).

Si Heidegger ha desarrollado una aleteología, es justamente porque no está pensando tanto la *Wahrheit* como la *Fürwahrhalten*, o si se quiere decir mejor: cuando habla de la verdad como desocultamiento, de lo que está hablando no es de la verdad en un sentido metafísico, si por verdad entendemos algún tipo de objetividad independiente. Vattimo sitúa a Heidegger por ello junto con el Nietzsche de *Götzen-Dämmerung*: en la senda de los filósofos que habrían sabido decir *Addio alla verità* (Vattimo, 2010).

Seguramente el primer gran libro de Vattimo en esta línea fuese el de 1983. Aquel *Il pensiero debole* que editó junto a Rovatti y en el que se analizaba desde una óptica posheideggeriana la situación epistemológica de finales de siglo anunciando el fin de lo que ellos denominaban una concepción *forte* del pensamiento. En este libro, que acabó siendo concebido como una suerte de manifiesto de una nueva corriente filosófica, Rovatti se fija en algunos pasajes de Nietzsche para presentar la idea de que debilidad no significa acomplejamiento o ausencia de carácter, siendo contrariamente la intención defender la posibilidad de una nueva fuerza. *Questa nuova debolezza*, dice Rovatti sirva para sembrar una *forza più grande* (Rovatti, 1983, 33). La idea es, a mi juicio la siguiente, es posible sembrar

una nueva fuerza en aquellos que no se sienten capaces de imponer verdades ni comportamientos. Es, para Vattimo, el único modo de defender la democracia posible (Vattimo, 2010, 29). Hay, por así decirlo, una fuerza peligrosa: la de los persuadidos de la verdad. Los persuadidos son peligrosos porque son incapaces de tomar conciencia del grado de validez epistémica de sus juicios, no son capaces de tomar conciencia de su grado de convencimiento. Pero tomar conciencia de que se trata simplemente de algo que damos por verdadero no tiene por qué hacernos más débiles, sino si acaso suficientemente fuertes para enfrentarnos al peligro de aquella vieja fuerza de los persuadidos de la verdad.

La persuasión no es sólo un problema individual, es un problema colectivo porque los persuadidos siempre son fuertemente persuadidos, lo que contrasta con la debilidad del que en la mayoría de las ocasiones es consciente de que lo que piensa carece del fundamento objetivo que le permita convencerse definitivamente. La clave del pensamiento débil es mostrar que esta debilidad es sólo aparente. Debemos –afirman los firmantes de aquel manifiesto– reivindicarla con fuerza, porque lo que la sociedad necesita es una sociedad fuertemente convencida de su debilidad, y no fuertemente persuadida de su fortaleza.

Un buen ejemplo podemos encontrarlo en el empirismo inglés. Su posición filosófica les hacía cuestionar la validez de las ideas que no estaban directamente provocadas por una impresión sensible. Esta concepción de un entendimiento limitado y finito propició la idea de que lo bueno sería la división de poderes que después seguirá Montesquieu y que aún hoy es la base de nuestros sistemas democráticos. En la base de esta defensa se encuentra justamente la debilidad de nuestras convicciones, sobre las que se ha erguido una nueva fortaleza: la de reivindicar una sociedad que nos proteja de las persuasiones de un gobernante con plenos poderes, del que ya no nos fiaríamos porque sus ideas –como las de cualquiera– nacen únicamente de su experiencia, negándosele cualquier otro tipo de acceso u origen privilegiado de sus ideas.

Una sociedad en la que vivir bien es una sociedad que nos protege de la persuasión, es decir que nos avisa del carácter situacional desde el que vemos el mundo. Sobre algunas cuestiones no podemos estar convencidos, pero no por eso debemos dejar de hablar de ellas: lo que hacemos es proteger justamente que se pueda seguir hablando de ellas en una sociedad que no impone sus persuasiones como si fueran convicciones. El peligro de este discurso, y por lo que la posición de Vattimo –que continua la aleteología de Heidegger– ha provocado a veces rechazo es porque parece que se ha invertido el planteamiento inicial:

si la filosofía se inició como la búsqueda del verdadero conocimiento como un intento de buscar un grado de conocimiento superior al de la mera opinión ¿no estamos haciendo ahora lo inverso acusando al que invoca el verdadero conocimiento de estar meramente persuadido? ¿Quedará acaso todo juicio reducido a un mero punto de vista particular? Creo que el desarrollo de este trabajo nos permite ofrecer una sólida respuesta a estas cuestiones.

4. Conclusión

Hemos comenzado este trabajo hablando sobre la distinción platónica entre opinión y verdadero conocimiento. Para Platón, decíamos que la filosofía debía entenderse como la búsqueda de superación del mero estado de persuasión, desde el cual tendemos a creer que algo es de cierta forma u opinar que algo es de cierto modo. Pero hemos defendido también que incluso cuando hablamos de verdadero conocimiento seguimos hablando de una inclinación natural del entendimiento a dar un juicio por verdadero. No se trata ya sólo del “demónico” deseo de verdad platónico que nos empuja a desear un grado de conocimiento superior, sino que incluso, como hemos analizado desde Kant, cuando hablamos de verdadero conocimiento nos seguimos manteniendo en el nivel de la inclinación natural del entendimiento a dar un juicio por verdadero. Si bien, hablaríamos aquí de convicción, cuyo grado de conocimiento debe distinguirse de la mera persuasión subjetiva y llega a permitirnos explicar cómo es posible dar un juicio por verdadero sin necesidad de ir más allá de los fenómenos sin necesidad de recurrir a una verdad metafísica, de cuyo invento Nietzsche acusa a Platón. Lo que está haciendo Kant es moverse en el terreno del asentimiento.

Vattimo da un paso más tomándose muy en serio el peligro de no aceptar la diferencia entre persuasión de la verdad y convicción de lo que damos por verdadero. Podríamos poner como ejemplo la creencia falsa y dada por verdadera de los nazis acerca de la existencia de una raza aria, pero la pandemia nos permite poner un ejemplo muy actual: los que no dan por verdadera la propia pandemia. O dicho en positivo: los que dan por verdaderos los pensamientos que apuntan a que la pandemia no existe aun careciendo de fundamento objetivo. Si queremos entender por qué en sociedades incluso tan desarrolladas como las nuestras pueden aparecer estos negacionistas no tenemos que preguntarnos por la verdad, sino por el fenómeno del asentimiento del que estoy hablando: ¿qué empuja a colectivos supuestamente bien formados a dar por verdaderas estas

sombra e imágenes? El problema, en realidad, no es que las den por verdaderas porque tienen razones subjetivas para ello, sino que no tomen conciencia de que se trata de una mera opinión, y no de verdadero conocimiento. Esto no significa necesariamente que tengamos que rechazar las creencias o las opiniones (porque no siempre es posible el verdadero conocimiento), pero sí tomar conciencia de que en estos casos nuestros pensamientos carecen de la necesaria fuerza y convicción como para justificar determinadas acciones. Insisto, no estamos hablando de la verdad, sino del asentimiento. Ni siquiera cuando hablamos del verdadero conocimiento estamos hablando de la verdad en sí o verdad metafísica, sino siempre del modo como vemos las cosas: del mundo fenoménico. Aunque Platón pensaba que más allá de los fenómenos se encontraba la verdad en sí, desde la filosofía moderna hemos aprendido a convivir con la imposibilidad de acceder al supuesto *noúmeno*.

El filósofo contemporáneo que más en serio ha puesto esta cuestión sobre la mesa ha sido Heidegger al desarrollar una ontología aleteiológica. Él había aprendido de Aristóteles que el lugar de la verdad es la proposición (Heidegger, 1925-6; GA 21, 128) y no una región distinta del mundo fenoménico. La proposición es verdadera si se dice lo que sucede (Heidegger, 1925-6; GA 21, 132), afirma Heidegger para mostrar que estamos hablando del mundo fenoménico: el mundo que tenemos presente. Hemos intentado mostrar en el desarrollo que en la filosofía de Heidegger la preocupación por el modo como llegamos a tener algo presente es una de las claves actuales más interesantes para leer la filosofía de Heidegger en general como una aleteiología. En esta línea, se abandona la tarea metafísica por la verdad en sí, en busca de una comprensión del asentimiento; que puede arrojar mucha luz a la hora de comprender, como decía antes, fenómenos actuales como el negacionismo, las corrientes antivacunas o el terraplanismo.

Seguramente se deberían poner en relación estas cuestiones con el actual realismo científico, que defendería la posibilidad de un conocimiento de la verdad en sí a la que denominaría realidad. A lo mejor puede resultar demasiado resumido, pero pensar en la posibilidad de conocer la realidad cuando se la piensa bien, esa es la inclinación racional que aquí hemos defendido como platónica. Desde Aristóteles, por el contrario, la realidad se ha distinguido de la verdad, porque la verdad no se dice de las cosas, sino sobre lo que se dice de las cosas. Pero no es esta la cuestión que aquí se ha querido tratar, que es la cuestión por la verdad, sino esta otra: con independencia de cuál sea la verdad de los juicios, existe una inclinación a dar tales juicios por verdaderos. Esa inclinación puede analizarse y observarse en ella distintos niveles de asentimiento. No con la intención de negar

la importancia de la pregunta por la verdad ni tampoco de relativizarla, sino relativizar por el contrario nuestro asentimiento: porque no es lo mismo estar persuadidos de que algo es verdad que estar convencido de que algo sea verdad.

No hablar de la verdad no debilita, como pudiera parecer, ni las instituciones políticas, ni la democracia, ni la filosofía si realmente comprendemos que no se trata de debilitar la verdad, sino de comprender el asentimiento. Comprender el fenómeno del asentimiento no puede entenderse como una crítica a la verdad, porque una cuestión distinta es la que se pregunta si lo que decimos es verdad y otra distinta la que lo que se pregunta es por qué pensamos que algo es verdad. Por ello, los supuesto peligros relativistas de estas corrientes que hemos analizado no son tales. Más bien ocurre, al contrario, que al mostrar que lo que diferencia la opinión del verdadero conocimiento no es la verdad, estamos en condiciones de evitar los peligros de la persuasión subjetiva. Y así, lejos de ver aquí un peligro o una explicación para entender la situación actual, defiendo que se encuentra aquí la vía para su posible solución: evitar peligros como el del dogmatismo, o el de las sombras de las colectividades recientes como el terraplanismo o el negacionismo de los antivacunas. Estos casos se producen cuando los persuadidos confunden lo que dan por verdadero con lo que realmente ocurre. Y es esa actitud sin *epoché* lo que les impida darse cuenta de que su persuasión no está siendo distinguida de la prudente convicción, y por lo que acaban perdiendo la debida prudencia persuadidos de su verdad. Les ocurre además como a aquellas criaturas bidimensionales de las que habla Abbott, que eran incapaces de tomar la altura suficiente para descubrir nuevas dimensiones (Abbott, 2019, 107-8), o nuevas perspectivas –para decirlo con Ortega– convirtiéndonos en el hombre vulgar que proclama el derecho a la vulgaridad sin capacidad para oír a nadie porque ya tiene dentro de sí todo lo que le hace falta: «Hoy, en cambio, el hombre medio tiene las “ideas” más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto hace falta? Ya no es sazón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de sentenciar, de decidir. No hay cuestión de vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus “opiniones”» (Ortega y Gasset, 1930, 188).

Debemos sacar todas las consecuencias de los límites del entendimiento que había establecido Kant, no para defender una razón débil, sino una razón que reconozca su debilidad y sea capaz de sacar de esa debilidad una renovada fuerza

para enfrentarse a las opiniones reconociéndola como tales.² Sin esta fuerza estaremos sometidos al mundo de la persuasión, habremos regresado como sociedad a la caverna de la alegoría de Platón en la que los individuos son incapaces de distinguir entre opinión y verdadero conocimiento, viviendo por ello en un mundo dominado por las sombras de las colectividades. La salvación no se alcanzará buscando la verdad fuera del mundo fenoménico, sino –parafraseando a Hölderlin– en el peligro mismo: renunciando a buscar metafísicamente la verdad desde la advertencia de que lo que debemos hacer es aclarar aleteiológicamente en primer lugar porqué llegamos a dar algo por verdadero.³

Bibliografía

- ABBOTT, E. A. (2019). *Planilandia*. Madrid: Edaf.
- ARISTÓTELES (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press [1924].
- BROGAN, W. A. (2005). «The Phenomenology of Seeing and the Recognition of Movement as the Being of Beings», en: *Heidegger and Aristotle. The two Foldness of Being*. Albany: State University of New York Press.
- CAPPOZZI, M. (2002). *Kant e la logica*. Napoli: Vibliopolis.
- ESCOBAR, G. I. (2020). «Los juicios sintéticos a priori de Kant», en *UPB* 10/34, pp. 55-64.
- FAYE, E. (2009). *La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- GABRIEL, M. (2015). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- GÓMEZ, J. (2021). *Juicio y responsabilidad en Kant*. Pamplona: Tesis doctoral.
- HEIDEGGER, M. (1930). *Platons Lehre von der Wahrheit*, en GA 9, Frankfurt: Klosterman [1976].

² Sin el reconocimiento de esta debilidad corremos el peligro de convertirnos en imbéciles, es decir, personas tan persuadidas de nuestra verdad que nos volvemos incapaces de considerar otros puntos de vista y que en nuestra ceguera arrastramos a otros al engaño. Así, al menos, lo piensa Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, donde llega a decir que este estafador es el verdadero imbécil (Kant, 1798, 205).

³ En *Justice. What's the Right Thing to Do* Sandel acaba defendiendo justamente que no se trata tanto de saber lo que debemos hacer de verdad tanto como sí de comprometernos con las cuestiones filosóficas que pueden hacer *a just society*: «a more robust engagement with our moral disagreements could provide a stronger, not a weaker, basis for mutual respect. (...) A politics of moral engagement is not only a more inspiring ideal than a politics of avoidance. It is also a more promising basis for a just society» (Sandel, 2010, 268-9).

- (1925-6). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en GA 21, Frankfurt: Klostermann [1976].
- (1927). *Sein und Zeit*, en GA 2, Frankfurt: Klostermann [1977].
- (1951). *Was heisst Denken?*, en GA 8, Frankfurt: Klostermann [2002].
- KANT, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Kastern [1996].
- (1790). *Kritik der Urtheilskraft*, en AA V: Berlin: Akademie Ausgabe.
- (1798). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en AA VII. Berlin: Akademie Ausgabe.
- NIETZSCHE, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: Fritzsch.
- (1995). *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, en KGW III, 4, Berlin: De Gruyter.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1930). *La rebelión de las masas*, en OC IV, Madrid: Revista de Occidente [1966].
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV: Repùblica*. trad. de Tomás Calvo ed. Madrid: Gredos.
- (2000). *La República*. trad. Patricio de Azcárate ed. Madrid: Austral.
- (1985). *Der Staat*, en *Platons Werke. Dritter Theil*. Berlin: Akademie Verlag.
- (1903). *Meno*, en *Platonis Opera*, Oxford: University Press.
- (1903). *Republic*, en *Platonis Opera*, Oxford : University Press.
- (1903). *Symposium*, en *Platonis Opera*, Oxford: University Press.
- (1903). *Theaetetus*, en *Platonis Opera*, Oxford: University Press.
- REYNA, R. (pre-publicación). «Hipótesis y tener por verdadero en Kant», *Daimon*, p. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.448991>.
- ROCCA, C. L. (2018). «Selbstbewusstsein und Fürwahrhalten in Kants Theorie des Gewissens», en: Waibel, R. W. *Natur und Freiheit*. Berlin: De Gruyter, pp. 441-455.
- ROJAS, A. (2009). *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: SPICUM.
- ROJAS-PARMA, L. (2016). «Decidiendo la vida: el mito de Er en República de Platón», en *Thémata* 53, pp. 31-62.
- ROVATTI, P. y VATTIMO, G. (1983). *Il pensiero debole*. Milano: Saggi [2011].
- RUNIA, D. T. (1999). «A Brief History of the term Cosmos Noetos from Plato to Plotinus», en *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot: Brookfield Ashgate, pp. 151-171.

- SÁNCHEZ MECÀ, D. (2017). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- SANDEL, M. J. (2010). *Justice. What's the Right Thing to Do*. London: Penguin Books.
- SEGURA, C. (2018). «Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la kínésis. Hacia una ontología dinámica y aleteiológica», en *Discusiones Filosóficas* 19(32), pp. 135-150.
- SHEEHAN, T. (1983). «On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis», en: Silverman J. S. y Seeböhm, T. M., *Continental Philosophy in America*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- TUGENDHAT, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: De Gruyter.
- VATTIMO, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- VIGO, A. (2002). «Archeologie und Aletheiologie. Zu Heideggers Transformation der aristotelischen Ontologie-Auffassung», en *Existentialia* XIIII(2), pp. 63-86.
- (2005). «Hylemorfismo trascendental y aletheiología. la presencia de Aristóteles en la teoría de las categorías y el juicio de Emil Lask», en *Seminarios de filosofía* 17(18), pp. 221-256.
- (2008). *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- (2011). «Archaeology and Aletheiology The Heideggerian Transformation of The Aristotelian Conception of Ontology», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 32(1), pp. 67-102.

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0



Recibido: 18/03/2022

Aceptado: 25/05/2023