



**ETHICA THEORETICA RELIGIO**  
*International studies in the Philosophy of Religion*

**Vol. 1 \_ 2026**  
**HUMAN NATURE AND TRUTH**

**Edited by** Amerigo Barzaghi, Paolo Guido Bettineschi, Damiano Bondi, Giovanna Costanzo, Stefano Santasilia



N. 1, 2026

## CONTENTS

Introduction, p. 4

1. Juan Carlos Flores, *Ethics and Truth: a Historical Assessment of the True Good in Light of Henry of Ghent's Medieval Perspective* pp. 5-15
2. Tommaso Mauri, *La teoria schellinghiana della religione come 'rapporto reale'.  
Implicazioni per la filosofia della religione contemporanea* pp. 17-28
3. Juan Patricio Cornejo, *Sobre la verdad religiosa y la respectividad* pp. 29-34
4. Tiziano Conti, *Fondamenti antropologici della religiosità, tra la domanda e l'attesa della risposta* pp. 35-46
5. Hans-Bernhard Petermann, *Die Frage nach sich selbst als Natur des Menschen* pp. 47-58
6. Juan Pablo García Serrano, *Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende  
la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad* pp. 59-80
7. Johnson Uchenna Ozioko, *Aquinas on Religion and Human Nature* pp. 81-94
8. Cyril Dunaj, *La natura umana come natura relazionale in un orizzonte ontologico.  
L'attualità della relazionalità a partire dal pensiero personalista* pp. 95-103
9. Review\_ Elisa Camilla Vincenza D'Ascola, G. Costanzo – V. Busacchi (ed.),  
*La filosofia alla prova dell'esistenza. Marcel, Jaspers, Ricœur* pp. 105-108

## **Ethica Theoretica Religio. International Studies in the Philosophy of Religion**

University of Messina, Piazza Pugliatti, 1, 98122 Messina (Italy)

### **Editorial Team**

Paolo Bettineschi, Università degli Studi di Messina  
Damiano Bondi, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo  
Giovanna Costanzo, Università degli Studi di Messina  
Stefano Santasilia, Università Telematica Pegaso  
Amerigo Barzaghi, Saint Louis University – Madrid

### **Scientific Board**

Andrea Aguti, Università degli Studi di Urbino  
Kurt Appel, Universität Wien  
Silvia Benso, Rochester Institute of Technology  
Paolo Bonafede, Università di Trento  
Jordan Federico Nassim Bravo, Universidad Panamericana – Aguascalientes  
Vinicio Busacchi, Università di Cagliari  
Angelo Campodonico, Università di Genova  
Claudio Calabrese, Universidad Panamericana – Aguascalientes  
Carla Canullo, Università di Macerata  
Virgilio Cesarone, Università di Chieti-Pescara  
Vincenzo Cicero, Università di Messina  
Mariano Crespo, Universidad de Navarra  
Giuseppe D'Anna, Università Cattolica di Milano  
Carla Danani, Università di Macerata  
Antonio Da Re, Italy  
Mario De Caro, Università Roma Tre  
Ciro De Florio, Università Cattolica di Milano  
Giuseppina De Simone, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. Napoli  
Roberto Di Ceglie, Pontificia Università Lateranense  
Adriano Fabris, Università di Pisa  
Emmanuel Falque, Institute Catholique de Paris  
Riccardo Fanciullacci, Università di Bergamo  
Aldo Frigerio, Università Cattolica di Milano  
Miguel Garcia Barò, Real Academia de Ciencias Morales y Política - España

Benedetta Giovanola, Università di Macerata  
Paolo Giuspoli, Università degli Studi di Messina  
Paolo Gomasasca, Università Cattolica di Milano  
Sergio Labate, Università di Macerata  
Paolo Livieri, Università di Messina  
Ilaria Malagrinò, Università di Messina  
Massimiliano Marianelli, Università di Perugia  
Letterio Mauro, Università di Genova  
Franco Miano, Università di Napoli  
Mario Micheletti, Università di Siena  
Tomàs Domingo Moratalla, UNED  
Paolo Pagani, Università di Venezia  
Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto  
Matías Pizzi, Universidad de Buenos Aires  
Leopoldo Prieto Lopez, Universidad Francisco de Vitoria - Madrid  
Paola Ricci, Università di Messina  
Jorge Roggero, Universidad de Buenos Aires  
Rubén Sánchez Muñoz, <p>Universidad Popular Autónoma de Puebla</p>  
Brian Schroeder, Rochester Institute of Technology  
Maria Teresa Russo, Università di Roma3  
Sergio Ubbiali, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale  
Maria Cristina Vendra, Univerzita J. E. Purkyne V  
Usti Nad Labem  
Carmelo Vigna, Università di Venezia



N. 1, 2026

**Juan Pablo García Serrano, Universitat de València<sup>1</sup>**

***Tertium non datur: notas para una ontología fenomenológica allende la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad***

El presente estudio ensaya una rearticulación fenomenológica del problema ontológico de la verdad, a partir de una historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*) de sus aporías en el pensamiento filosófico contemporáneo, en particular en sus concomitantes y manifestaciones dentro del historicismo, el constructivismo y el nihilismo modernos. La hipótesis de trabajo consiste en realizar una *epoché* de estas tendencias para reconducir la cuestión al fenómeno del aparecer, reabriendo la interrogación sobre el acceso a la verdad y sus implicaciones. Desde una fenomenología del mundo de la vida, que atiende a la donación prerreflexiva del mundo y a la comprensión antepredicativa del existente, se sostiene que la verdad no solo trasciende el ámbito del juicio, sino que constituye una dimensión insoslayable de la experiencia. Acogiendo los aportes de la fenomenología husserliana, esta propuesta se inscribe en la tradición de la práctica fenomenológica para renovar las formas históricas de manifestación de la verdad: como adecuación (*veritas*), como desocultamiento (*aletheia*) y como confiabilidad (*emunah*). Se delinean así las notas características de lo verdadero y las vías de su aparición, entendidas como resultado del entrelazamiento entre lo evidente (ontológico) y lo incesante en cuanto advenedizo (temporal), dentro del carácter fiduciario e inter-humano del aparecer del mundo.

**Palabras clave**

verdad, fenomenología, metafísica, nihilismo, ontología, filosofía trascendental.

***Tertium non datur: notes for a phenomenological ontology beyond the totalizing critique of metaphysics, reason, and truth***

This study attempts a phenomenological rearticulation of the ontological problem of truth, based on an effective history (*Wirkungsgeschichte*) of its aporias in contemporary philosophical thought, particularly in its concomitants and manifestations within modern historicism, constructivism, and nihilism. The working hypothesis consists in performing an *epoché* of these tendencies to redirect the question to the phenomenon of appearing, thereby reopening the inquiry into the access to truth and its implications. From a phenomenology of the lifeworld (*Lebenswelt*) that attends to the prereflective givenness of the world and the antepredicative understanding of the existent, it is argued that truth not only transcends the realm of judgment but constitutes an inescapable dimension of experience. Embracing the contributions of Husserlian phenomenology, this proposal is situated within the tradition of phenomenological practice aimed at renewing the historical forms of manifestation of truth: as adequation (*veritas*), as disclosure (*aletheia*), and as trustworthiness (*emunah*). Thus, the characteristic features of the true and the pathways of its appearance are outlined, understood as the result of the intertwining between the evident (ontological) and the incessant as adventitious (temporal), within the fiduciary and inter-human character of the world's appearing.

**Keywords**

truth, phenomenology, metaphysics, nihilism, ontology, transcendental philosophy.

<sup>1</sup> Juanpablogaser@gmail.com

## **Tertium non datur:**

**notas para una ontología fenomenológica allende la crítica totalizante de la metafísica, la razón y la verdad**

Nuestra creencia en la ciencia continúa descansando en una *fe metafísica* —que también nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros ateos y antimetafísicos, seguimos tomando *nuestro* fuego también de esa llama encendida por una fe de milenios, la fe de Cristo, también la fe de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344.

### ***I. Las condiciones de posibilidad de la crítica: sobre ontología, nihilismo, verdad e historicidad***

#### ***1 La verdad en su haber ontológico: de la esencia a la existencia, del ser al tiempo***

La altura de la conciencia histórica exige máxima precaución a la hora de plantear el estatuto ontológico de la verdad. Existe una concepción ontológica de la verdad en curso con distintos criterios y usos para este término. Por otro lado, *hay la* filosofía, cuyo proceso histórico parece haber consistido en encontrar la esencia de aquello que pueda ser *la* verdad.

La misma historia puede ser contada en plural o también *a contrario sensu*:

- a) En plural: *Hay* una pluralidad de definiciones, criterios y usos de las verdades (tantas como cada cultura o pueblo imaginable); filosofías cuyos cursos históricos parecen haber consistido en encontrar *las* esencias de *las* verdades.
- b) La versión *a contrario* puede ser doble: 1) No-*hay* tales definiciones, usos, criterios, tradiciones o esencias de la(s) verdad(es); o bien, 2) tales definiciones, usos, criterios, tradiciones o esencias son una ficción que obedece a factores extrínsecos de eso llamado la(s) verdad(es): *hay* fraude; poder, juego y mascarada.
- c) En cualquiera de los casos, la sensibilidad contemporánea tiende a percibir en la pretensión universal de la verdad una constelación de particularidades contingentes que, a lo largo de una historia rizomática, han intentado absolutizarse bajo la figura de un continuo discontinuo.

Los casos anteriores ilustran *grosso modo* los problemas acerca de la esencia y la existencia (o no) de la verdad. Sin embargo, la cautela que requiere la conciencia histórica es precisamente esta: ¿son la esencia y la existencia de la verdad la

manifestación de un modo de ser inmutable? ¿el estatuto ontológico de la verdad es uniforme o multiforme? A primera vista, parece que es claro que el medio para dilucidar estas cuestiones es el discurso racional; pero es sabido que sobre el discurso racional —la «razón» en filosofía, como reza el apartado del nietzscheano *Götzen-Dämmerung*<sup>2</sup>— pesa la sospecha del egipticismo: momificar todo lo que se toca para verlo enajenado del tiempo, es decir, fuera de los ciclos de generación y destrucción, esto es, del *devenir*.

Según esta crítica, la idiosincrasia filosófica es la falta de sentido histórico, la visión *sub specie aeterni* del concepto, siendo así que: «Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*...».<sup>3</sup> En virtud de esta lógica, en el ser no hay mutabilidad ni multiplicidad sino unidad e inmutabilidad (egipticismo, siguiendo a Nietzsche). Tal es, desde Parménides, la revelación del «mundo verdadero», la vía de la *aletheia*:

«el “es” significa la palabra que salvaguarda la naturaleza metafísica del mundo, que la traduce en la esfera humana, que manifiesta lo que está oculto. Y la diosa que preside esa manifestación es “Aletheia”, la “verdad”».<sup>4</sup>

El ser implica que la manifestación de la verdad (*aletheia*) es lo que revela que el ente es (así se des-oculta, se devela) y con ello des-cubre lo que *hay*; la verdad, al hacer patente el ente, manifiesta la naturaleza metafísica del mundo: el ser *es* y el no-ser no *es*. En consecuencia, lo racional —el pensamiento— debe responder a esta realidad ontológica fundamental y salvaguardar el vínculo entre verdad, entidad y ser. Desde este supuesto, la correspondencia entre el pensar y el ser prefigura el marco de la verdad abierto por la tradición metafísica, que expresa en la esfera apofántica la necesidad de estar dirigida a la relación de correspondencia: *adaequatio rei* (ser) *et intellectus* (pensar).<sup>5</sup>

La verdad es, pues, des-ocultamiento (*aletheia*), pero también la relación de adecuación o correspondencia entre el pensamiento y el decir como expresión de las cosas (*veritas*). Negar este doble carácter implica adoptar la posición de aquellos que, como señala Aristóteles, «afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además,

---

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020.

<sup>3</sup> Ibid., p. 63.

<sup>4</sup> G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, tr. C. Manzano, Tusquets, Barcelona 1987, p. 76.

<sup>5</sup> A esta explicación se podrá objetar que el modelo expuesto parece el propio del llamado «realismo ingenuo» que se atribuye al mundo antiguo, donde se reconoce la trascendencia del conocimiento. Dado el contexto y la extensión de este escrito y para compensar la comprensión moderna, entiéndase pensar y ser por sujeto y objeto. Sirva esto para tratar de solventar la no mención hasta ahora de la historia de la moderna teoría del conocimiento, desde el escollo del solipsismo hasta los problemas derivados de la inmanencia del sujeto y la problemática trascendencia del objeto. En lo relativo a la verdad como correspondencia lo que cambia es el marco de referencia a la hora de formular la correlación: de un plano ontológico (qué es) a uno epistemológico (cómo es conocido); o dicho de otro modo: el intento de supeditar la ontología (metafísica) a la epistemología (teoría del conocimiento). Valdría decir, *mutatis mutandis*, que la metafísica en la modernidad «consiste en no tener sino una epistemología», Camus A., *El mito de Sísifo*, tr. E. Benítez, Penguin Random House, Barcelona 2021, p. 51. Para una revisión crítica del proyecto epistemológico de la modernidad y sus intentos de superación cf. Taylor C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997, pp. 19-42.

creerlo».<sup>6</sup> La verdad como correspondencia establece el *πρώτον ψευδός*, el error o falsedad primordial, en el razonamiento que sostiene que «las cosas que son no son y las que no son son».<sup>7</sup> En el plano ontológico, queda establecida la interpretación de la realidad posible según el principio de bivalencia: lo que *hay*, es; lo que no *hay*, no es — *tertium non datur*.<sup>8</sup>

Actualizando la metáfora nietzscheana del egiptismo, la filosofía metafísica puede entenderse como la fotografía del paisaje de la ontología, en la que quedan fijados los supremos valores del pensar con respecto a la verdad:

«Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso».<sup>9</sup>

Este paisaje constituye el horizonte del ser, más allá del cual no hay imagen ni decir posibles. El relativista, aquel que afirma que «todas las cosas son por igual verdaderas y falsas»,<sup>10</sup> solo puede contemplar esta imagen en silencio. La realidad *sustancial* de la verdad está garantizada a nivel epistemológico por su fundamento ontológico. Pero, entonces, ¿por qué tantas reservas respecto de la conciencia histórica? Precisamente porque es esta conciencia la que retira la visión de una imagen fija y la introduce en el dinamismo del tiempo. Es más: solo el trabajo historiográfico sobre los conceptos permite ver ese dinamismo y establecer un canon más o menos homogéneo.

De esta conciencia histórica aparece el interés por reunir las distintas teorías de la verdad del siglo XX e incluso las contemporáneas e ir distinguiéndolas por sus definiciones, criterios de uso del concepto, tipos de verdad distinguibles y su lugar sistemático dentro del campo de la acción.<sup>11</sup> Concebir la historicidad y el tiempo como plano ontológico básico es lo que trastoca la imagen estática de la unidad metafísica y reabre la posibilidad de pensar el *ser* y el *no-ser* como *devenir*. La expresión moderna de esta metamorfosis es la que llevó a cabo Hegel reformulando la lógica del ser —y, con ello, la verdad— para adecuarla a la fenomenología de la conciencia en su movimiento progresivo hacia el saber absoluto:

«El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada y la nada a ser [...] con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir».<sup>12</sup>

<sup>6</sup> *Metafísica*, IV, 4, 1006a.

<sup>7</sup> *Sofista*, 241a.

<sup>8</sup> Por eso afirma Aristóteles que no «puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa», *Metafísica*, IV, 7, 1011b.

<sup>9</sup> *Metafísica*, IV, 7, 1011b

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. J. J. Nicolás – M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997; *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid 2012.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen 1: la lógica objetiva (1812/1813)*, tr. F. Duque, Abada, Madrid 2011, p. 226.

El ser y la nada, lo verdadero y lo falso, como reposo, son abstracciones; según su historicidad, el modo de ser de las cosas es ser-en-devenir. Después de Hegel, la ontología se transforma en historicidad, y la filosofía ya puede afirmar irónicamente *sub specie aeterni* que: «Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía». <sup>13</sup> Evidentemente, podría parecer que el ejercicio desarrollado hasta ahora no sea más que un modo de registrar el *Zeitgeist*. Ahora bien, sus implicaciones ontológicas afectan directamente a la verdad puesto que, anulado el ser parmenídeo, lo que aparece como una fantasmagoría es la pretensión de «dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”». <sup>14</sup> Cabe entonces preguntar ¿a dónde conduce esta concepción móvil del ser y la verdad?

## 2 *La crítica de la razón devorando a sus hijos: sobre la disolución fragmentaria de la verdad y su desplazamiento a horizontes difusos.*

En filosofía, cada época histórica vive de la dialéctica interna de sus propias crisis. La crítica representa el momento racional de la toma de conciencia. Cuando esta razón se posiciona y trata de objetivarse, acaba por distinguir entre el pasado, el nuevo presente y el pensamiento por venir. En las corrientes contemporáneas de la filosofía, se ha vuelto un tópico (en sentido etimológico), las estrategias que a partir de la crítica de la razón, se despiden de la razón y la filosofía misma. Un pasaje de la primera edición de la *KrV* puede resultar útil para mostrar una idea capital del sentir racional de la época crítica: «el deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados errores, sean estos cuantos sean». <sup>15</sup>

Concebir la filosofía como herramienta para detectar y corregir la fuente de ilusiones y errores del pasado que perduran gracias a la metafísica es, probablemente, el *leit motiv* que mueve el pensamiento después de la época de la crítica. Lo único que queda vedado es el pensamiento dogmático, aquel que pretende extender el conocimiento humano más allá de toda experiencia posible, «sin previa crítica de su propia capacidad». <sup>16</sup> El pensamiento postmetafísico, antimetafísico, está ya contenido en el imperativo de la crítica, en tanto que él se concibe como superación de la propia metafísica. <sup>17</sup> Sin embargo, la aplicación de los propios presupuestos de la crítica y sus exigencias de cientificidad tienen como resultado que: «Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas». <sup>18</sup>

Desde entonces, el imperativo de la filosofía de disolver las ilusiones y malentendidos heredados ha derivado en un cuestionamiento constante de la legitimidad del propio

---

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020, p. 65.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> *KrV*, A XII. Las referencias a la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, *KrV*) se indican según la paginación de las ediciones originales: A (1781) y B (1787), conforme a las convenciones establecidas por la tradición académica kantiana.

<sup>16</sup> *KrV*, B XXXV.

<sup>17</sup> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990, pp. 38-40.

<sup>18</sup> J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984, p. 9.

discurso filosófico, bajo un horizonte difuso que oscila entre escepticismo, dogmatismo y las distintas formas de entender la tarea crítica.

Situar la crisis del discurso metafísico como una crisis de la legitimidad del saber (y, por tanto, del lazo social), es casi tan clásico como la Modernidad misma. Y si se entiende por «postmoderna» «la incredulidad con respecto a los metarrelatos»,<sup>19</sup> esta no puede sino hacerse inteligible como caricatura del argumentario crítico, como resultado de estrategias posibles que se dan en el interior del proyecto de la crítica. Naturalmente, el intento de radicalizar el imperativo de la crítica (como quiebra o discontinuidad) no se reconocerá a sí mismo como una metamorfosis interna en continuidad con una tradición que le facilita la jerga que le es constitutiva. Pero eso solo pone de relieve que:

«[...] nos cuesta asumir que el descubrimiento de cosas como «el discurso», «la textualidad», «los actos de habla», etc., han dado un vuelco radical a la escena filosófica. La «hermenéutica»<sup>20</sup> pasará pronto de moda, y sin resultados apreciables, si intentamos vender estos nuevos conceptos por encima de su valor, a saber, el de una jerga más que intenta romper los lazos con algunos errores del pasado».<sup>21</sup>

En el preciso momento en que la filosofía asume la radicalización de su deber crítico, tropieza con una paradoja: toda la diversidad de proyectos filosóficos consiste en nuevas tradiciones bajo la forma de emancipación de la tradición. Más aún: al reconocer sus propios prejuicios, se reconocen como prejuicio, y acaban por reencontrarse lo que Nietzsche instituyó como forma paradigmática, a saber:

«[...] su intención era una y la misma: liberar a la humanidad del «más largo error» que Nietzsche desenmascarara, la idea de que fuera de nuestros experimentos fortuitos y arriesgados yace algo (Dios, La Ciencia, El Conocimiento, La Racionalidad o La Verdad) que, sólo con seguir los ritos apropiados, acudirá a salvarnos».<sup>22</sup>

Con este «largo error» lo que queda completamente difuso es en qué consiste realmente el abandono, la superación o rendición (*Überwindung*) de la metafísica y la emancipación del proyecto emancipatorio de la racionalidad crítica.

La nietzscheana «Historia de un error» muestra la progresiva desintegración del «mundo verdadero» hasta verlo convertido en una fábula. Un siglo después el *informe sobre la posmodernidad* repetía el mismo motivo. Cabe, por tanto, interrogar a las fábulas puesto que —desde Esopo— guardan enseñanzas morales ¿de qué informan estas fábulas? ¿cuál es la fabulación de la verdad y la razón?

<sup>19</sup> Ibid., p. 10.

<sup>20</sup> En este sentido, entendemos que la descripción de Rorty de la hermenéutica es adecuada en el caso de propuestas como las de G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, tr. A. Jiménez Redondo, Gedisa, Barcelona 1987. En otros casos, como el de H.-G. Gadamer, la descripción es errónea y desafortunada. Principalmente porque el proyecto hermenéutico de H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 344-360, usando el vocabulario de R. Rorty, es precisamente una jerga para rearticular la tradición y el prejuicio como espacio de verdad.

<sup>21</sup> R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996, p. 295.

<sup>22</sup> Ibid., p. 296.

Tras la desvalorización de los valores supremos de la tradición metafísica, si la epistemología y la moral invirtieron la relación estética y primitiva con el mundo, entonces se trata de sustituir la epistemología por la estética: la era del diseño, la creación y construcción de mundos y valores, la exaltación del artificio; la fuerza y la creatividad artísticas como génesis de la posibilidad de una proliferación sin fin, el eterno retorno de tablas nuevas y viejas, la fruición de la ficción, reinvertir la decadencia pasiva de la vacuidad de los valores de la tradición por una inocencia renovada activa y configuradora. En suma, «nuestros experimentos fortuitos y arriesgados»: la vida como literatura o *l'art pour le pouvoir* (por su poder y fuerza creadora). Tras todas las excavaciones y las arqueologías del saber se esconde el hecho *extramoral* del poder que manifiesta toda la mascarada de la razón y la verdad: la crítica de la razón en cuanto hace una reapropiación comprensiva de sí misma termina por disolverse a sí misma, junto con toda su amalgama de conceptos —incluida la verdad.

## **II. Las condiciones de posibilidad de la crítica: sobre ontología, nihilismo, verdad e historicidad**

### **3 «¿puedo dudar de lo que quiera?»:<sup>23</sup> la negación como adecuación a contrapelo, la agonística del lenguaje y el inflacionismo del habla.**

Si la razón es un prejuicio que esconde los intereses y las pasiones de sus portadores, entonces los usos de verdadero o falso están supeditados a esos contextos de construcción. Que todo sea una «construcción social» es constatar el mundo como lo ya siempre interpretado. Desde esta perspectiva, la verdad y la mentira en sentido *extramoral* son el resultado de una genealogía de los conceptos que muestra su origen en antiguas metáforas, concluyendo que la verdad y la mentira son constructos moralistas: la imposición de la fuerza de las costumbres.<sup>24</sup> Si el fenómeno de la posverdad describe un contexto social donde prevalece el recurso a las emociones y sentimientos (emotivismo) es porque el modelo crítico basado en la lógica y la semántica ha hecho el viraje hacia la retórica y la pragmática. El uso de juicios de la forma «S es P» no está regido por las propiedades y relaciones de reflexividad, simetría, transitividad y de sustitución sino que opera como una estructura metafórica subproducto de una interpretación:

«Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. —¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es interpretable de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo». Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo:

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*, tr. J. Muñoz, I. Reguera, J. Ll. Prades y V. Raga, Gredos, Madrid 2009, §221, p. 221. Las citas de los párrafos de *Sobre la certeza* se presentan conforme a la convención académica, en la que el número de párrafo precede al número de página.

<sup>24</sup> M. Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019, p. 30.

nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos».<sup>25</sup>

Esta conciencia de la interpretación es otro de los factores que ha marcado la filosofía del siglo XX. Alcanzó también a la tradición analítica, al constatar que la observación científica no es neutral, que el conocimiento tampoco es infalible<sup>26</sup> y que los métodos, junto con las mediciones, hacen que la objetividad sea un tipo de conocimiento indirecto, mediado técnicamente. De este modo, las hipótesis y la reproducción experimental aparecen como algo sujeto a revisión y relativo al devenir histórico de los distintos paradigmas.<sup>27</sup> Parte de este contexto lo recoge la filosofía post-analítica anunciada por el giro lingüístico,<sup>28</sup> que supuso el abandono del análisis lógico del lenguaje por el análisis del lenguaje ordinario (el viraje de la sintaxis a la pragmática); dicho de otro modo, se trata del abandono del intento del punto de vista neutral en materia de conocimiento (fundacionalismo), sustituido por el habla ordinaria y el lenguaje natural como modelo de interpretación de la relación entre las palabras y las cosas.

Por supuesto, en los lenguajes naturales, nadie habla absolutamente: el sistema de referencias es siempre contextual. Sirva esto para reafirmar que la perspectiva es el acceso al mundo cognoscible; nuestras necesidades interpretan el mundo y en este sentido lo que *hay* es la estructura pragmática de un juego, esto es, juegos de lenguaje que implican formas de vida (*Lebensform*). Los juegos de lenguaje presuponen una forma de vida tácita: a falta de reglas no hay juego. Según esta concepción:

«todo enunciado debe ser considerado una «jugada» hecha en un juego [...] hablar es combatir, en el sentido de jugar, y que los actos de lenguaje se derivan de una agonística general».<sup>29</sup>

La agonística general entre jugadores es lo que hace que la erística y los impulsos de los jugadores interpreten los contextos de juego. En lo relativo a la verdad, la justificación tiene un límite, «la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite [...] es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje»;<sup>30</sup> por descontado, «el juego del lenguaje cambia con el tiempo».<sup>31</sup>

En esto se ve que el proyecto de transvaloración, como juego de lenguaje, presupone una concepción de la verdad como adecuación, pero a contrapelo. Para afirmar que «la historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla»,<sup>32</sup> se presupone todavía el

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 222.

<sup>26</sup> Cf. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, tr. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 2008; *Post scriptum a La lógica de la investigación científica*, tr. M. Sansigre, ed. W. W. Bartley, Tecnos, Madrid 1984.

<sup>27</sup> Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 4a ed., tr. C. Solís Santos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2013; I. Lakatos, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, 4a ed., tr. D. Ribes, Tecnos 2011.

<sup>28</sup> R. Rorty, *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, tr. G. Bello, Paidós, Barcelona 1990.

<sup>29</sup> J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984, p. 27.

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Op. cit.*, §205, p. 217.

<sup>31</sup> *Ibid.*, §256, 229.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022, pp. 67-68.

esquema de que «*p*» es verdadera si y sólo si *p*»;<sup>33</sup> esta correspondencia proporciona las reglas para la negación, la detección de errores y la refutación. Ahora bien, esta comprensión semántica se reinterpreta como un fenómeno de segundo orden, según la contingencia de los impulsos vitales, donde el sentido de «verdadero» está supeditado a una concepción de la realidad entendida como fondo ciego de fuerzas.

Lo importante de la verdad es su uso, la trivialidad de que afirme que *p*. Lo que se torna sustancial es «*p*» (el fruto de la acción discursiva intersubjetiva) como sombra de *p* (el referente de la intersubjetividad): la deflación de la verdad sustancial es proporcional al inflacionismo del habla.

Se asiste así a una inflación doxológica que, en la era digital posibilita la posverdad —ya sea como posibilidad técnica de manipulación, o como simple disolución del problema de la verdad—, gracias a las condiciones técnicas de registro (condición necesaria de objetos sociales), así como las de generación, procesamiento y diseminación documental. La sofística, Gorgias, Protágoras y el *homo mensura* no pudieron viralizarse hasta la extenuación; hoy es más que posible:<sup>34</sup> proliferación agonística e ilimitada de los discursos; subjetividades flotantes y diseminadas; un contexto de pluralidad de partidas abiertas, órbitas de multitarea y un centro descentrado: todo lo cual confluye en un progresivo vaciamiento de criterios de verdad, por inaplicabilidad en el seno de la *hybris*.

#### 4 ***Inacabable fin de la verdad: escepticismo, nihilismo e historicismo.***

El escepticismo siempre aparece como un fenómeno subsidiario del aparecer del mundo, como orientación frente a un *hay* previo:

«puede parecer muy extravagante la pretensión de los escépticos de destruir la *razón* mediante la argumentación y el raciocinio, y, sin embargo, tal es el objetivo prioritario de todas sus investigaciones».<sup>35</sup>

Según nuestra exposición, en lo fundamental, las tendencias contemporáneas de escepticismo se distancian de esta estrategia clásica recogida por Hume, en la medida en que consisten en el abandono de la razón como exigencia crítica. Por otro lado, la analítica de los juegos de lenguaje ya tiene catalogada la «jugada» escéptica: «quien quisiera dudar de todo ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone la certeza».<sup>36</sup> En cierto modo, los análisis precedentes del periplo de la verdad dan la imagen de que una vez retirada la fijeza monolítica de la noción metafísica de verdad la antigua búsqueda de la verdad habría llegado a su fin y esto en un doble sentido: a) agotó sus posibilidades o b) realizó su *telos*.

Desde las coordenadas del giro lingüístico, «no hay nada que deba comprenderse acerca del concepto de X, excepto los diversos usos del término ‘X’. Esto vale

---

<sup>33</sup> A. Tarski, «Verdad y demostración», en «Disputatio. Philosophical Research Bulletin» 4(5), 2015, p. 383.

<sup>34</sup> M. Ferraris, *Op. cit.*, pp. 65-110.

<sup>35</sup> D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano. Precedida de la autobiografía titulada Mi vida*, tr. A. Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid 2016, p. 198.

<sup>36</sup> Wittgenstein, *Op. cit.*, §115, p. 195.

asimismo para el concepto de verdad»,<sup>37</sup> el uso de ‘verdadero’ se aplica a «todas las aserciones que sentimos que se justifica que hagamos, o que sentimos que se justifica que otros hagan». <sup>38</sup> El *sentir justificado* en sentido afirmativo y negativo junto con un uso precautorio que asuma el falibilismo de revisiones futuras es el fin de la verdad, por eso:

«los filósofos que piensan que tenemos un deber con la verdad, o que debemos valorar la verdad, o que deberíamos tener fe en la verdad, están haciendo una hipóstasis innecesaria y filosóficamente maliciosa». <sup>39</sup>

El término ‘verdadero’ es redundante, heredero de la equivalencia entre «*p*» y *p*, y debe ser medido en su contexto de aserción: «la idea de independencia del contexto (...) es parte de un desafortunado esfuerzo por hipostasiar el adjetivo ‘verdadero’». <sup>40</sup>

Este tipo de análisis pragmático del lenguaje, cuando se asume como metacrítica de la racionalidad crítica, encuentra uno de sus antecedentes fundamentales en el surgimiento del historicismo. En efecto, figuras como Herder, Hamann y Humboldt —precursores de una concepción dinámica, situada y cultural del lenguaje— anticipan el desplazamiento de la racionalidad pura y universalista hacia una razón histórica, plural, interpretativa y situada.

Desde estos parámetros, el historicismo desempeña un papel determinante en el fin del concepto clásico de verdad, puesto que: el núcleo filosófico del historicismo <sup>41</sup> consiste en afirmar que la verdad y los valores son el producto de cada época. En resumidas cuentas, la conciencia histórica pasa a convertirse en «el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones». <sup>42</sup>

No es difícil ver la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de esta idea, que, elevada a principio, podría presentarse como una función análoga de la crítica kantiana a la metafísica dogmática: todo pensamiento no circunscrito a su relatividad histórica estaría tratando de traspasar los límites de la experiencia posible; en otras palabras, pensar sin relatividad histórica equivale a operar con conceptos sin intuiciones, esto es, con contenidos vacíos.

Consecuentemente, se puede universalizar la validez de esta crítica que, como la crítica de la razón exige, reconociendo su propio alcance y limitación (sus condiciones de posibilidad), desemboca en sus propias aporías; y, en efecto, la más evidente es la de su universalización: hacerse válido para todos los casos. He aquí la aporía del historicismo: validarse por encima de su tiempo, anulando así para todo tiempo histórico las pretensiones de validez de cada época más allá de sí misma, desde una postura que afirma la imposibilidad de trascender su propia época.

<sup>37</sup> R. Rorty – J. Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, tr. P. Willson, Amorrortu, Buenos Aires 2012, p. 147.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., p. 148.

<sup>40</sup> Ibid., p. 150.

<sup>41</sup> Cf. F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, tr. J. T. Mingarro, FCE, Madrid 1982.

<sup>42</sup> H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, tr. A. Domingo, Tecnos, Madrid 1993, p. 31.

La exigencia crítica tiene en el historicismo un ejemplar privilegiado dentro del discurso filosófico de la modernidad,<sup>43</sup> donde se evidencia una postura que engendra su propia crisis con la autoaplicación de sus propios principios. En el historicismo, aparecen los dos polos de la dialéctica de la modernidad: por un lado, la aspiración desmitificadora ilustrada; por otro, la nostalgia re-mitificadora y la reinstauración romántica de la mitomanía. La crítica de la razón, en cuanto abandona el trabajo de investigación y autorrevelación de sí misma para tratar de ser total, pura autonomía, y negar cualquier tipo de validez, cae en un sinfín de paradojas autorreferenciales. Precisamente porque en toda crítica total presuntamente consumada, ante la más mínima reflexión sobre la validez de su propio discurso, esta o bien se disuelve, o bien proyecta sobre sí misma el halo del escepticismo. Una dialéctica negativa como filosofía futura, no es, *de iure*, una contradicción lógica, pero, *de facto*, representa la promesa de una cuadratura del círculo; bajo la apariencia de la resistencia, ejerce una racionalidad inoperante. Una vocación antiafirmativa, depende, en último término, de una *minima positività*.

Después del historicismo, se puede querer relativizar la lógica y negar el principio de contradicción con argumentos racionales e intentar evadir las implicaciones metafísicas platónico-aristotélicas; pero, a pesar de ello, lo que se niega en la teoría también alcanza la praxis: al *hablar*, su *actuación* evidencia su aporía como contradicción performativa o realizativa (*Performativer Widerspruch*);<sup>44</sup> en términos de actos de habla: un *decir* que en su *hacer* es contra-dicción.

La última idea que vertebra esta exposición y que, *mutatis mutandis*, engloba todas las demás es la de nihilismo, entendido como conciencia de época y como categoría de análisis histórico y social.<sup>45</sup> Ante la pregunta *qué* significa aquí nihilismo, Nietzsche proporciona una de sus definiciones más precisas: «*Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al “por qué”*».<sup>46</sup>

En el nihilismo, la verdad —como valor supremo— pierde su validez, pero al quedar su problemática dentro de la esfera del valor, su problema se torna axiológico e indirectamente ontológico: los valores son el trasfondo de toda evaluación, expresión de una voluntad de poder. Perspectiva y valores forman parte del juego del devenir de las apariencias; no es cuestión de delimitar la esencia o existencia de la verdad, sino de ver y preguntar qué valor tiene la verdad para la vida; no de si existe o no, puesto que «la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores».<sup>47</sup> En el nihilismo, el historicismo queda supeditado a la perspectiva, puesto que «el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva».<sup>48</sup>

El nihilismo, como fin de la verdad —en tanto que agotamiento y culminación— pone en evidencia, a través de la historicidad de la propia crítica, la finitud de la propia razón,

---

<sup>43</sup> J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1989, pp. 38-40.

<sup>44</sup> J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990, pp. 149-150.

<sup>45</sup> Para una historia del *itinerarium mentis in nihil* véase F. Volpi, *El nihilismo*, tr. C. del Rosso y A. Vigo, Biblos, Buenos Aires 2005.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 35.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020, p. 78.

<sup>48</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022, p. 54.

su circunscripción espaciotemporal, y desactiva las pretensiones de hipóstasis de los conceptos metafísicos. Desactivar la metafísica es desactivar las nociones fuertes de verdad, esta es propiamente la conclusión del nihilismo:

«El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la generalización monstruosa, la conclusión de que nada tiene sentido [...] “supuesto de esta hipótesis”: Que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay “cosa en sí”. Esto es el nihilismo, y, en verdad, el nihilismo más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no le corresponde ni le correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una simplificación para fines vitales».<sup>49</sup>

El síntoma de fuerza al lado del que pone el valor es lo que sustituye todos los presupuestos metafísicos del lenguaje que persisten en la gramática (la estructura sujeto-predicado y substancia-accidente y: unidad, identidad, duración, sustancia, ser, coseidad, causa etc.) y da paso a la hermenéutica histórica que es la genealogía. En la genealogía, la descomposición de la metafísica es la ruptura de la totalidad (Pan o «Muerte de Dios»), la quiebra y desintegración del sistema de referencias, después de la transvaloración «el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos».<sup>50</sup>

Esta conciencia históricamente historicista es precisamente posthistórica en virtud de su des-ubicación y su pretendida ausencia de continuidad; en suma, porque su horizonte de experiencia carece de expectativa. Las creencias se viven desde el sentimiento y la voluntad, no desde el entendimiento o la razón, esta transvaloración neo-escotista cristaliza en una temporalidad menguada de la acción humana, atornillada en «la limitada perspectiva del “aquí y ahora” [...] la puntualidad del instante»;<sup>51</sup> en su versión extrema se traduce en una anti-praxis o parálisis: «La forma extrema del nihilismo sería la opinión de que toda creencia, todo tener-por-verdadero, son necesariamente falsos porque no existe en absoluto un mundo verdadero».<sup>52</sup>

Por ello, Nietzsche, como antihistoriador del nihilismo,<sup>53</sup> con pretensiones biocosmológicas fisiológicas, diferenciaba un nihilismo pasivo y uno activo; el *Übermensch* todavía sostiene una versión *sui generis* de la teoría pragmática de la verdad, no porque «verdadero= útil» sino porque «creer que *p* es verdadero es estar dispuesto a actuar de ciertas maneras o tener hábitos de acción».<sup>54</sup> Fuera de los intereses contingentes de las prácticas humanas y su agonística no hay contexto para la verdad. Mas, el nihilismo, como término comparativo, refleja en su manifestación el referente que ha quedado vacío, a saber: el mundo.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 41.

<sup>50</sup> M. Foucault, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>51</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006, p. 42.

<sup>53</sup> Cf. M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, tr. C. del Olmo - C. Rendueles, Akal, Madrid 2000, pp. 37-49.

<sup>54</sup> P. Engel, *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truísmos*, tr. H. Cardoso, Amorrortu, Buenos Aires 2008, p. 49.

### III. La verdad y su sombra: prolegómenos para una fenomenología del aparecer

Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, una cierta abstención del juicio, que es compatible con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad.

E. Husserl, *Ideen I*, §31

#### 5 Verdad y relieve ontológico: un sentido trascendental y no iconoclasta de lo que aparece en el aparecer.

«El fenómeno fundamental del Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen», donde imagen significa «la configuración de la producción representadora».<sup>55</sup> La verdad como *flatu vocis* pierde de vista lo esencial de la relación establecida por la *aletheia*; tanto, que, si se abandona la verdad como correspondencia entre la producción representadora y el mundo (la relación entre *bild* y *Weltbild*), se termina renunciando felizmente al «mundo»,<sup>56</sup> pues, en el mejor de los casos, no es más que una trivialidad, un campo de asuntos, el continente sobre el que flotan los intereses, las asignaciones de creencias y las palabras contingentes de los jugadores del lenguaje. Tomar más en serio la tesis de la correspondencia es la tarea de las disputas entre realistas e idealistas. De resultados de una separación maniquea entre apariencia y verdad, como sustancias separadas y sin proximidad gradual, el «mundo» pasa a ser verosímil, pero no verificable ni susceptible de ser adverbado.

Una ontología negativa o positiva del mundo entendido como imagen solo puede configurarse a partir de una epistemología autárquica: el mundo no es una mera colección de objetos, ni es una simple referencia objetiva o subjetiva, ni tampoco es un dispositivo (por mucho que el artificio y los artefactos hagan esta idea seductora). El «mundo» es lo más e-vidente,<sup>57</sup> el horizonte universal de todas las direcciones posibles de la experiencia, el encuentro con el ser dado como presente en un horizonte trascendental de visibilidad donde el ente se des-cubre: este es el sentido transitivo del ser propio de la *a-letheia*. Para llegar a este punto, hay que reconocer primero que la ontología solo es posible como fenomenología y, por ende, el modo de ser de la verdad también tiene que dilucidarse por la misma vía: sin modos de manifestación no hay verdad.

El sentido del mundo como horizonte solo se puede aclarar por estar ya implicado en él. Como cualquier intento filosófico que se tome en serio el ser en cuanto ser y el modo en que aparece, la fenomenología husserliana dio comienzo al esclarecimiento

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Caminos de bosque*, tr. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2021, p. 77.

<sup>56</sup> R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996, pp. 60-69.

<sup>57</sup> Lo que abre la posibilidad de la verdad y la adecuación a partir de un intuir categorial ante-predicativo y la función impletiva de la percepción vinculada a grados de evidencia en los términos de E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vols. I-II, tr. M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid 1999, Sexta Investigación, cap. 5. El análisis de las vivencias (*Erlebnisse*) y del modo en que se vive la evidencia implica un nexo estructural entre verdad, ser y evidencia. Este asunto remite a toda la teoría ontológica de la evidencia desarrollada en el capítulo séptimo de los *Prolegómenos a la lógica pura* en los §§39-40; cf. M. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008, p. 103-120.

de la experiencia del ser en su sentido transitivo a partir de su rasgo más evidente, esto es, ser-en-el-mundo. Estar-en-el-mundo es lo propio de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) de la que deriva todo saber:

«El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN la experiencia. En la actitud teórica que llamamos "NATURAL", queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el MUNDO. Las ciencias de esta actitud primigenia son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real", es decir, ser *real*, y —puesto que todo lo *real* se reúne en la unidad del mundo— "ser en el mundo". A toda ciencia corresponde un ámbito de objetos como dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí, enunciaciones correctas, corresponden, como protofuentes de la fundamentación acreditante de derecho, ciertas intuiciones en las que los objetos del ámbito vienen a la dación de sí mismos, y al menos parcialmente DACIÓN ORIGINARIA. La intuición DADORA de la primera esfera del conocimiento, la "natural", y de todas sus ciencias, es la experiencia natural y la experiencia ORIGINARIAMENTE dadora es la PERCEPCIÓN, entendida la palabra en el sentido corriente. Tener originariamente dado algo *real*, "percatarse" de ello y "percibirlo" en una simple intuición, son una sola cosa [...] El mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto».<sup>58</sup>

En este pasaje se entrevén *in nuce* los desarrollos posteriores del movimiento fenomenológico (verbigracia, Ortega y Gasset, Heidegger y Merleau-Ponty)<sup>59</sup>, pero lo que interesa son las tesis ontológicas fundamentales: la simple intuición *da* originariamente el ser "verdadero" y "real", donde *real* es la experiencia de la percepción, un percatarse inscrito en la unidad de mundo. La trascendencia del mundo, restituida por la percepción como evidencia, es una de las notas esenciales de lo que el marco de la fenomenología de Husserl llama el *a priori* universal de correlación, que denota el vínculo entre el ente trascendente y sus modos de donación subjetivos.<sup>60</sup> En lo que sigue, trataremos de articular las implicaciones que se derivan de estas ideas para dilucidar cómo se accede, desde un marco antepredicativo, al problema de la verdad.

<sup>58</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1976 (*Husserliana*, III), pp. 10-12. En lo que sigue, las obras de Husserl se citan según el número de volumen de la *Husserliana* (Hua.), con la paginación correspondiente a dicha edición, y de acuerdo con las traducciones indicadas en la bibliografía. En esta cita se han mantenido las mayúsculas de la traducción española.

<sup>59</sup> En general, esta perspectiva inaugura las principales ontologías fenomenológicas: el *ser-en-el-mundo* (Heidegger), el *être-au-monde* (Merleau-Ponty y Sartre), el *yo-circunstancia* (Ortega y Gasset), o el mundo como horizonte y totalidad (Husserl y, en cierto sentido, Levinas). Se trata siempre de una estructura latente, no tematizada, cuyo hilo conductor revela el trasfondo donde se despliegan los fenómenos.

<sup>60</sup> La meditación fenomenológica fundamental (la posibilidad de la *reducción* en sus distintas modalidades y etapas) está entreverada con la dilucidación de este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse, pues, como afirma Husserl, a partir de su aparición en la elaboración de las *Investigaciones lógicas*, «el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación», Hua., V, § 48, p. 207. Para un desarrollo de los sentidos de verdad, evidencia y mundo en la obra de Husserl véase E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Editions du Seuil, París 2000, p. 37-57.

Para atender a un desarrollo específico, veamos la exposición de *Sein und Zeit*<sup>61</sup>: la existencia o ser-ahí (*Da-sein*), desde un punto de vista ontológico, se caracteriza por ser el ente que posee una comprensión del ser, la cual, en tanto que modo de ser, se articula en su relación con los modos de ser del ente intramundano: el ser-a-la-mano o utilizable (*Zubandenheit*) y ser-presente, ante-la-mano —más literalmente— o a-la-vista (*Vorbandenheit*). Estos supuestos ontológicos, remiten al estar-en que pone de relieve el “Ahí” (*Da*) que *es* siempre el ser-en-el-mundo en cuanto apertura (*Erschlossenheit*).

Esta Apertura propia de la existencia (*Dasein*) es la estructura ontológica-existencial del *lumen naturale*, que en cuanto *estar-en-el-mundo*, «está aclarado en sí mismo [...] porque él mismo es la claridad [*Lichtung*]».<sup>62</sup> Este es el dato básico que vincula el ser y la verdad: «sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad [...] *El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*]».<sup>63</sup>

Esta ek-sistencia es el éxtasis de la aperturidad: el estar-fuera en la abertura del *Abí* —«ἀλήθεια - abertura - claridad [*Lichtung*], luz, iluminar»—.<sup>64</sup> A esta abertura le son constitutivas y co-originarias dos formas de ser: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)<sup>65</sup> y el comprender (*Verstehen*), de la que se siguen la interpretación (*Auslegung*)<sup>66</sup> junto con el lenguaje y el discurso (*Rede*).<sup>67</sup> La verdad fundamental, la originaria, es esta aperturidad de la existencia y el mundo, la *adaequatio* es una relación formal que está fundada en la comprensión, la interpretación y su enunciación en el discurso<sup>68</sup>; la verdad del juicio se conserva sin perder un ápice de su estructura fenomenológica, pero permanece como un modo de ser derivado. Esta fundamentación que abre la posibilidad de la universalización del problema hermenéutico (la *hermeneutiké tekhné*) a partir del fenómeno universal de la comprensión,<sup>69</sup> es subsidiario de la evidencia primaria y antepredicativa de la experiencia natural del mundo como apertura que vincula ser y verdad: «el estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo [...] la existencia [*Dasein*] *es* esencialmente su aperturidad [...] por estar abierta, abre y descubre [...] la existencia [*Dasein*] es “en la verdad”».<sup>70</sup> De este fenómeno, tan “natural”, es del que se desprenden los antiguos argumentos de la imposibilidad del error absoluto; es la diferencia entre el ser-descubierto y el ser-descubridor, lo que aparece (*phainómenon*) y el aparecer que consiste en mostrar

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, II). Tr. J. E. Rivera Cruchaga, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003. En adelante, se cita esta obra con la abreviatura *SuZ*, indicando el párrafo y su paginación en *Gesamtausgabe* según la traducción indicada en la bibliografía.

<sup>62</sup> *SuZ*, §28, p. 133.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, nota.

<sup>65</sup> *Ibid.*, §29.

<sup>66</sup> *Ibid.*, §§31-32.

<sup>67</sup> *Ibid.*, §§33-34.

<sup>68</sup> Usando el término ‘intuición’ en lugar de ‘comprensión’, Husserl desarrolla su genealogía de la lógica a partir de una fenomenología de lo antepredicativo en *Erfahrung und Urteil*, especialmente en los §§15–21.

<sup>69</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999.

<sup>70</sup> *SuZ*, §44, p. 221.

(*phaínein*) apareciendo (*phaínestai*). El uso metafísico (y anti-metafísico) de la verdad olvida este suelo que no es solo una pura facticidad contingente (*quaestio facti*).

Nuestra propuesta para articular el problema de la verdad consiste en proponer, trascendentalmente, una fenomenología del mundo de la vida que, a partir del transfondo del mundo, desarrolle una lógica del acontecer, para la cual «el mundo es eso a la luz de lo cual los acontecimientos entran en relación y se articulan significativamente bajo un mismo horizonte».<sup>71</sup> De este modo, se pretende hacer inteligible el acceso a la verdad en sus distintas sedimentaciones históricas.

Mas, ¿por qué trascendental? Esta filosofía se torna trascendental, no por ser fundacionalista, sino porque regresivamente se cuestiona por los nexos atemáticos que constituyen las condiciones de posibilidad de la experiencia (*quaestio iuris*). Es el análisis de estas condiciones de posibilidad donde deben darse los modos del ser-verdadero como «experiencia de la vida», el cruce del *Lebens-Welt* como correlación entre *vida trascendental* (*Lebens*) y *mundo* (*Welt*), lo que implica que:

«El mundo de la vida [...] para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano “suelo” para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica. El mundo es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo».<sup>72</sup>

El vivir-en-la-certeza-de-mundo es lo que anula los intentos de afirmar o negar ontologías o epistemologías “puras”; en este sentido, una fenomenología del *Lebenswelt* podría afirmar que la verdad es «el encuentro entre ontología y epistemología, obrado por la tecnología».<sup>73</sup> Pero la definición es incompleta si se pierde de vista el agente encarnado de la percepción<sup>74</sup> y el cuidado (*Sorge*) que como totalidad estructural originaria de comprensión antepredicativa se dan *a priori* en todo comportamiento y situación: *teoría* y *praxis* «son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado».<sup>75</sup>

Desde una asimilación fenomenológica de la tradición filosófica clásica<sup>76</sup> se puede reformular la adecuación y la verdad en términos ontológicos, teóricos y prácticos, asemejándola a la evidencia, colocándola así en un modo de ser que admite grados según su donación. Todo lo cual nos lleva a redirigir fenomenológicamente el estatuto ontológico de la verdad al problema de la «experiencia de la vida»: tratar las vivencias que se sedimentan históricamente en eso que se llama «verdad» y llevarlo a intuición. Desde esta noción de razón, carece de sentido vivirla como máscara o engaño, pues se vive como contacto y medio para la vivencia alética —implícita en cualquier proceso

<sup>71</sup> C. Romano, *El acontecimiento y el mundo*, tr. Fernando Rampérez, Sígueme, Salamanca 2012, p. 65.

<sup>72</sup> *Hua*. VI, p. 145.

<sup>73</sup> M. Ferraris, *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019, p. 121.

<sup>74</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993.

<sup>75</sup> *SuZ*, §41, p. 193.

<sup>76</sup> La Stoa, la *sollicitudo* de la Vulgata, la antropología agustiniana y Aristóteles, cf. *SuZ*, §42, p. 199, nota.

de desenmascaramiento. La teoría fenomenológica de la racionalidad<sup>77</sup> supone un ensanchamiento<sup>78</sup> de uso: consiste en perseguir con la inteligencia los fenómenos en el seno de una intencionalidad que es trascendencia hacia el mundo, desentrañando su propia dramática, pues:

«Desde el momento en que la concretización [*concrétisation*] de una posibilidad ontológica es tenida por esencial a su sentido, por el lugar mismo de su sentido y, por consiguiente, de su inteligibilidad, esta se convierte, en tanto fenómeno completo (*phénomène complet*), en el único fenómeno verdaderamente auténtico. Describir las estructuras ontológicas de los fenómenos equivale entonces a describir las situaciones concretas que los ponen en escena [*mettent en scène*], y la descripción articula el conjunto de estas estructuras como tantas situaciones que se encadenan unas a otras de manera dramática [*de manière dramatique*]». <sup>79</sup>

No obstante, al ser un método filosófico, la fenomenología no se queda en una simple actitud natural, la para-doxa es que para realizar esta actividad hay que cambiar la actitud y el modo del cuidado del mundo, porque «precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo»,<sup>80</sup> eso sí, un mundo cargado de sentidos posibles (*Sinngebung*).

Partiendo de este marco: el lenguaje, la historicidad, la facticidad pueden ser asumidos filosóficamente dentro del horizonte abierto por una fenomenología del *Lebenswelt*. Por ejemplo, el nihilismo se revela como una forma metafísica *ex negativo* que sigue en el juego abstracto del ser y la nada como valores y ve en la verdad otro valor más. Allende esta visión (esta especie de *privatio veritatis*), el ser y la verdad son parte del horizonte de la donación de sentido, por ello, para la re(con)ducción fenomenológica a lo que *hay*:

«Nuestro punto de partida no será: *el ser es, la nada no es* -tampoco: *sólo hay ser-*, fórmula de un pensamiento totalizador, de un pensamiento de sobrevuelo, sino: *hay ser, hay mundo, hay algo-*, en el sentido fuerte [...] *hay cohesión, hay sentido*. No se hace surgir el ser a partir de la nada, *ex nihilo*, se parte de un relieve ontológico y nunca puede decirse que el fondo no sea nada. Lo que es primero no es el ser pleno y positivo sobre fondo de nada, es un campo de apariencias, cada una de las cuales, tomada separadamente, acaso estallará o será borrada a continuación (es la parte de la nada), pero de la que sólo sé que será reemplazada por otra que será la verdad de la primera, porque hay mundo, porque hay algo, un mundo, un algo, que para ser no tiene que anular primero la nada. Es demasiado decir de la nada que *no es*, que es negación pura: eso es fijarlo en su negatividad, es tratarla como una especie de esencia, es importar en ella la positividad de las palabras, cuando sólo puede valer como lo que no tiene

---

<sup>77</sup> Cf. Hua. III, §§ 136-145.

<sup>78</sup> Ensanchamiento, pues, la verdad se pluraliza para permear los distintos modos de donación de los fenómenos. La concepción fenomenológica rebasa el plano griego y latino sobre la mutabilidad o no de la verdad; la *distinctio phaenomenologica* implica atender en concreto cada caso de manifestación, por lo que la oposición estática entre ser y no-ser (verdadero y falso, mutable e inmutable) resulta una abstracción; el problema de la verdad requiere siempre una dramática, i.e., hay verdades contingentes que desaparecen con el tiempo y otras que aparecen y reaparecen con un modo de aparecer constante y transhistórico; en cualquier caso, la vitalidad de la verdad persiste por estar incardinada al tiempo.

<sup>79</sup> D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, París 2001, p. 159. La traducción del pasaje es nuestra.

<sup>80</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993, p. 13.

nombre, ni reposo, ni naturaleza. Por principio, una filosofía de lo negativo no puede partir de la negación «pura», ni hacer de ella el agente de su propia negación».<sup>81</sup>

#### ***IV. Razón adjetiva y verdad posible: conclusión como punto de partida.***

Los embates en el seno de la razón lo único que hacen es ampliar la autocomprensión que se tiene de ella a partir de sus adjetivos (razón: instrumental, lógica, histórica, vital, poética, cínica, dialéctica etc.) según el campo de investigación al que se adhiera. Esto suena intelectualista y racionalista, pero solo si, abstrayéndose al mundo de los debates y la vivisección de problemas, se obvia que la razón se circunscribe a la experiencia del mundo vital; vida a partir de una pre-donación que constantemente presenta un excedente de donación;<sup>82</sup> siempre hay una diferencia entre lo que *hay* y lo que se sabe: por eso las verdades se van adquiriendo o no en aspiración a ellas. Todo esto, lo único que implica es que, trascendentalmente, la verdad tiene un sentido uniforme por presentar en cada caso sus propios requisitos de convergencia y adecuación: ontológica (lo que hay), epistemológica (lo que se sabe), tecnológicamente (los métodos aplicados al saber articulable a partir de lo que hay) y ethológicamente (acción, cuidado, quehacer).

El horizonte en el que se vive el mundo (siempre móvil pero incesante), ganado fenomenológicamente, permite reconducir la investigación sobre la verdad al problema de la relación con sus distintos modos de aparición. De este modo, se puede volver a preguntar ¿cómo, en qué horizonte, en qué dramática, surge la cuestión de la verdad?

Al hilo de lo presentado, la verdad surge evidentemente en el juicio, pero especialmente en los modos de ser antepredicativos que, a su vez, permiten redescubrir las distintas comprensiones de la tradición del término verdad; dicho de otro modo, presentar la dramática de las formas históricas de manifestación de la verdad: como adecuación o *veritas* (para las relaciones ónticas y de objetos), descubrimiento, desvelamiento o *aletheia* (para la manifestación de la presencia) y, por último, *emunah* (confianza, fiabilidad, en el ámbito inter-humano).<sup>83</sup>

<sup>81</sup> M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. E. Consigli y B. Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, p. 85.

<sup>82</sup> Cf. J.-L. Marion, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, tr. J. Bassas Vila, Síntesis, Madrid 2008 y J.-L. Marion, *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2011.

<sup>83</sup> Señalar esta forma de vida fiduciaria antepredicativa implica que en la verdad «se trataría de una manera de subordinar el conocimiento, la objetivación, al encuentro del *otro* presupuesto en todo lenguaje», E. Levinas, *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lancho, Arena Libros, Madrid 2014, p. 79; en este sentido, el lenguaje solo se opera sobre el poso de la confianza y la mentira es un modo de relación con la realidad, los otros y consigo mismo, J. L. Nancy, *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022, pp. 26-33; G. Anders, *Sobre el esoterismo en el lenguaje et alia*, tr. M. C. Maomed Parraguez, Pre-Textos, Valencia 2023. Ortega expresó cabalmente este contraste relacional y temporal en el seno de la verdad cuando observó que: «el significado del sustantivo, *emunah* = confianza. Que de «confianza» pase el vocablo a significar «verdad» revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el ser, la Naturaleza, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo ser — *epekeina tēs ousías*; dirá Platón— que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir «lo sustancial» de una cosa, por tanto, el más auténtico ser, es su extravagante término [...] «ser una cosa lo que era». El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay ahora —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también ahora, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y ésta es lo que es ahora porque lo era ya antes, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un antes, un *próteron*. Por eso es principio —*arché*—, antigüedad. La ciencia del

A pesar de sus diferencias, los sentidos que la verdad presenta en sus distintas acepciones y tradiciones aparecen, dentro de un cierto realismo del mundo de la vida,<sup>84</sup> como constitutivos al mundo vital, puesto que son el resultado del hacerse cargo del vivir-en-la-certeza-de-mundo que en última instancia revela la verdad como advenimiento y relación fundante de toda posibilidad —es decir, de toda contingencia. A la luz de este planteamiento, todo discurso metafísico o antimetafísico que oculte esta realidad de la abertura del aparecer resulta incapaz de hacerse cargo de su propio proceder, esto es, doxología dogmática: el mundo aparece existiendo y existe apareciendo —*tertium non datur*.

Dentro de su propio despliegue, el acontecimiento de la verdad como vivencia ineludible del carácter advenedizo del aparecer tiene lugar según una diacronía temporal, un ritmo que revela la temporalidad del ser desde la experiencia del aparecer como una finitud potencialmente infinita:

«El tiempo compuesto por instantes homogéneos, tiempo superficial y degradado, nos remite a la duración (*durée*) en la que los instantes se superan de algún modo ellos mismos, repletos de todo su pasado y plenos de porvenir; viejos de la misma vejez que el ser y como en el primer día de la creación, creadores, liberándose de límites, infinitos. La verdadera dimensión del infinito sería la interioridad que es duración. Infinito de lo posible, más importante que el infinito actual».<sup>85</sup>

La fenomenología ensaya, en este horizonte, una racionalidad que, sin reducir el aparecer a formas clausuradas, asume la tarea de comprender y responder a la donación del mundo vital. Esta razón, socráticamente ejercida, habita el espacio intermedio entre el saber y la ignorancia, y traduce su propia tensión en acción, diálogo, confrontación consigo mismo (dominio de sí) y con los otros (dialéctica, *parresía*). La dilatación de lo humano por la verdad no admite la amputación de sus relaciones tal como acontecen en el mundo de la vida, porque: «si estuviéramos solos no tendríamos ninguna necesidad de mentir ni de decir la verdad, todo eso no existiría».<sup>86</sup>

---

ser es... arqueología», Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. V, Alianza, Madrid 1983, p. 536. No es en absoluto trivial referir este caso para profundizar el sentido de la crítica de Levinas a la ontología heideggeriana, véase Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. J. M. Ayuso, Sígueme, Salamanca 2021. No es el *Dasein* ni el ser lo que irrumpe como portador de sentido, sino la alteridad. En la irrupción del otro se desplaza la exclusividad originaria de la ontología hacia una ética co-originaria en la génesis del sentido.

<sup>84</sup> Sobre la relación entre realismo, mundo de la vida y fenomenología véase C. Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, PUF, París, 2019, p. 117-124 y cap. IV.

<sup>85</sup> E. Levinas, *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lancho, Arena Libros, Madrid 2014, p. 63.

<sup>86</sup> J.-L. Nancy, *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022, p. 43.

### Bibliografía

- Anders G., *Sobre el esoterismo en el lenguaje et alia*, tr. M. C. Maomed Parraguez, Pre-Textos, Valencia 2023.
- Aristóteles, *Metaphysica*, tr. T. Calvo, Gredos, Madrid 1994.
- Camus A., *El mito de Sísifo*, tr. E. Benítez, Penguin Random House, Barcelona 2021.
- Colli G., *El nacimiento de la filosofía*, tr. C. Manzano, Tusquets, Barcelona 1987.
- Engel P., *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos truismos*, tr. H. Cardoso, Amorrortu, Buenos Aires 2008.
- Ferraris M., *Nietzsche y el nihilismo*, tr. C. del Olmo - C. Rendueles, Akal, Madrid 2000.
- Ferraris M., *Posverdad y otros enigmas*, tr. C. Caranci, Alianza, Madrid 2019.
- Foucault M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia 2022.
- Franck D., *Dramatique des phénomènes*, PUF, París 2001.
- Gadamer H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, tr. A. Domingo, Tecnos, Madrid 1993.
- Gadamer H.-G., *Verdad y método I*, tr. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca 1999.
- García-Baró M., *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.
- Habermas J., *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1989.
- Habermas J., *Pensamiento postmetafísico*, tr. M. J. Redondo, Taurus, Madrid 1990.
- Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica. Volumen 1: la lógica objetiva (1812/1813)*, tr. F. Duque, Abada, Madrid 2011.
- Hume D., *Investigación sobre el conocimiento humano. Precedida de la autobiografía titulada Mi vida*, tr. A. Sánchez, Biblioteca Nueva, Madrid 2016.
- Kant I., *Crítica de la razón pura*, tr. P. Ribas, Gredos, Madrid 2017.
- Kuhn T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, 4a ed., tr. C. Solís Santos, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2013.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, II). Tr. J. E. Rivera Cruchaga, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003.
- Heidegger M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977 (Gesamtausgabe, V). Tr. H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 2021.

- Housset E., *Husserl et l'énigme du monde*, Editions du Seuil, París 2000.
- Husserl E., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, red. y ed. L. Landgrebe, epíl. L. Eley, tr. J. Reuter, rev. B. Navarro, UNAM, México 1980.
- Husserl E., *Investigaciones lógicas*, vols. I-II, tr. M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid 1999.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, La Haya 1954 (Husserliana, VI). Tr. J. V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires 2008.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1976 (Husserliana, III). Tr. J. Gaos, ed. A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México 2013.
- Lakatos I., *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, 4a ed., tr. D. Ribes, Tecnos, 2011.
- Levinas E., *Alteridad y trascendencia*, tr. Miguel Lanchó, Arena Libros, Madrid 2014.
- Levinas E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. J. M. Ayuso, Sígueme, Salamanca 2021.
- Lyotard J.-F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, tr. M. Antolín, Cátedra, Madrid 1984.
- Marion J.-L., *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, tr. J. Bassas Vila, Síntesis, Madrid 2008.
- Marion J.-L., *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2011.
- Meinecke F., *El historicismo y su génesis*, tr. J. T. Mingarro, FCE, Madrid 1982.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenología de la percepción*, tr. J. Cabanes, Planeta, Barcelona 1993.
- Merleau-Ponty M., *Lo visible y lo invisible*, tr. E. Consigli y B. Capdevielle, Nueva Visión, Buenos Aires 2010.
- Nancy J.-L., *La verdad de la mentira*, tr. V. Goldstein, La Cebra, Buenos Aires 2022.
- Nicolás J. J. – Frápolli M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid 1997.
- Nicolás J. J. – Frápolli M. J. (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid 2012.
- Nietzsche F., *Voluntad de poder*, tr. A. Froufe, EDAF, Madrid 2006.
- Nietzsche F., *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2020.
- Ortega y Gasset J., *Obras completas*, 12 vols., Alianza, Madrid 1983.
- Platón, *Sofista*, tr. F. Casadesús, Alianza, Madrid 2010.
- Popper K., *Post scriptum a La lógica de la investigación científica*, tr. M. Sansigre, ed. lit. W. W. Bartley, Tecnos, Madrid 1984.
- Popper K., *La lógica de la investigación científica*, tr. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid 2008.
- Romano C., *El acontecimiento y el mundo*, tr. Fernando Rampérez, Sígueme, Salamanca 2012.
- Romano C., *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, PUF, París, 2019
- Rorty R., *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, tr. G. Bello, Paidós, Barcelona 1990.
- Rorty R., *Consecuencias del pragmatismo*, tr. J. M. Esteban, Tecnos, Madrid 1996.

- Rorty R. – Habermas J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, tr. P. Willson, Amorrortu, Buenos Aires 2012.
- Tarski A., “Verdad y demostración”, en «Disputatio. Philosophical Research Bulletin» 4(5), 2015, pp. 367-396.
- Taylor C., *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, tr. F. Birulés, Paidós, Barcelona 1997.
- Vattimo G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, tr. A. Bixio, Gedisa, Barcelona 1987.
- Volpi F., *El nihilismo*, tr. C. del Rosso y A. Vigo, Biblos, Buenos Aires 2005.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*, tr. J. Muñoz, I. Reguera, J. Ll. Prades y V. Raga, Gredos, Madrid 2009.