

género humano en su totalidad-, y no respecto a un individuo, en verdad se dice que son eternos, y no son pensados unas veces sí y otras veces no, sino siempre. Su ser es como un punto intermedio entre el ser fugaz y el ser permanente. (Averroes, 2003: p. 37).

IV

Hemos expuesto, a lo largo de este trabajo, los fundamentos y elementos principales de la paradoja de Averroes expresada en el cuento de Borges. El carácter efímero, particular, digamos *personal* de los pensamientos tiene otra cara cuando se lo mira desde la perspectiva del hombre genérico. Desde esta perspectiva, el pensamiento es eterno, inmutable e *impersonal*. Esto se debe a que las intenciones “existen” en potencia en el intelecto material (único, eterno y separado de los hombres) y son susceptibles de ser actualizadas no sólo a partir de la imaginación de un hombre particular sino de cualquier hombre en general. De ahí que el Averroes de Borges no haya desaparecido cuando éste dejó de pensarlo, de imaginarlo, de escribir un cuento sobre él; sólo se encontraba suspendido en ese medio inmaterial que es la sustancia de todos los pensamientos, suspendido y esperando...¿a quién sino al lector?

Bibliografía

- Aristóteles, 1999, *Acerca del alma*, III, Madrid, Gredos.
 1995, *Segundos analíticos*, en *Sobre la interpretación*, Gredos, Madrid.
 2007, *Categorías*, en *Tratados Lógicos*, Madrid, Gredos.
 Averroes, 2003, *Gran comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, III, trad. Martínez Lorca, A. “Averroes Tafsir del alma: sobre el intelecto”, ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 17, pp. 9-61, Departamento de Filosofía UNED, Madrid.
 1953, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, edición F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, en E. Coccia, *Filosofía de la imaginación*.
 Borges, J. L., 2000, *La busca de Averroes*, en *El aleph*, Madrid, Alianza.
 Coccia, E., 2008, *Filosofía de la imaginación, Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
 De Libera, A., *El universal según Avicena*, trad. De *La querelle*, 2005, pp. 177-201.
 García Marqués, A., 1987, *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos*, en *Anuario Filosófico*, vol. 20, pp. 73-103, Madrid.
 Porfirio, *Isagoge*, 1973, versión española de C. M. Herrán, E. La Croce y M. Riani, Cuaderno de filosofía, n.º 19, pp. 139-197, Madrid.

LA VERDAD, ENTRE LA POSESIÓN Y EL CONSENSO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Robeiro González
 Universidad Pontificia Bolivariana

Resumen

La verdad en la política está configurada a través del discurso, en ella los hombres encuentran un lugar en común y la manera de construirla; cuando esto no se logra y, en vez de considerarla como construcción, es asumida como única y es impuesta, da paso al surgimiento de la violencia, puesto que en el hecho de asegurar la superioridad sobre el otro a través de una subordinación aparentemente natural, será el motivo por el cual se legitima la violencia como una interpretación de la fuerza como dinámica de lo político, utilizando medios para un fin, ahí es donde radica la naturaleza de la violencia en la naturaleza de la razón instrumental.

Abstract

Truth in politic is configured trough the speech; within truth men find a common place and the way to build it. When this is not reached, and truth is not considered a construction, but as unique and imposed away from the speech itself, then violence comes up in society. Only with the will of being superior to the other with the excuse of a natural subordination, violence is legitimized as an interpretation of the pure force as a political dynamic, which uses means for an end. There is materialized the violence's nature in the instrumental reason's nature itself.

Palabras clave: verdad – política – consenso – imposición – violencia - H. Arendt

Keywords: truth – politic - agreement – imposition – violence - H. Arendt

Introducción

La preocupación del pensamiento de Occidente ha estado anclada en la definición y en la conceptualización, actividad que se ha encaminado a asignar significado y sentido a la realidad. Esta acción ha conducido a la representación del mundo y al esclarecimiento de la validez de dichas representaciones: “Pues después de todo las cosas me son dadas siempre como representaciones, y por tanto estoy midiendo representaciones con representaciones”. (Heidegger, 2004: 61). Esta actitud ha dirigido en el hombre esa vocación de comprender el mundo y permitir identificar lo que se ha reconocido como plausible, que a su vez ha logrado la aceptación de quienes

participan de esa realidad. En esa medida el hombre establece los criterios y las características que identifican las propiedades de las cosas y por consiguiente su reconocimiento y aceptación. Cuando el hombre ha identificado algo como verdad, es porque ha asignado ciertas cualidades que lo han reconocido como tal, lo que le permite asumir una conducta referencial que, en su comprensión, se constituye en algo normativo; porque ha establecido parámetros, los cuales se convierten en la manera de entender las cosas. Así, la comprensión del mundo ha estado enmarcada por la construcción y asignación de significados que han determinado la forma de entender los fenómenos, y que a su vez se han considerado como válidos, lo que implica una aceptación y un reconocimiento porque han alcanzado generalidad. En esta medida, la comprensión de la realidad se ha edificado en la representación, en su construcción; tratando de evidenciar modelos que se constituyan en el referente y en la manera cómo las demás cosas están dirigidas y sean validadas a través de los criterios que emanan de ella. En este sentido, se demuestra como una construcción de la realidad, que es alimentada constantemente por las representaciones y la validez que en ellas se presenta, de esta manera el mundo cobra sentido y es reconocido como válido. Siguiendo este criterio, en este artículo desarrollar el significado que tiene el concepto de verdad en la política, el cual no estará anclado en una perspectiva esencialista, ni metafísica, sino que hace referencia a un ejercicio que habla de una construcción, y que por ende no estará ejercido a una posesión. En este caso se hará referencia a tres elementos que permitirán comprender el concepto de verdad: **1.** La comprensión del concepto de verdad; **2.** La construcción del discurso: El acto de decir verdad en política; **3.** la *doxa* como sustento de la esfera pública.

1. La comprensión del concepto de verdad

Cuando el hombre se ha dispuesto a conocer el mundo y sus fenómenos, ha hecho el esfuerzo de establecer los criterios que son necesarios para comprender y entender la realidad. Es este sentido el camino a la verdad es una búsqueda constante, que implica estar dispuesto a todo lo que disponga el camino, tanto certezas como incertidumbres.

En esta búsqueda, que es infinita, se ha tratado de establecer certezas, modelos, guías, criterios que puedan servir de referente para ordenar el mundo con sus fenómenos, y conforme a esto hallar sentido a una realidad que se muestra oculta y desarticulada. En esta medida, el hombre es protagonista de esta búsqueda, pues en él recae toda esa acción racional, y le concede la posibilidad de fijar comprensiones, de esta manera el hombre las hace patentes. Cuando el hombre logra esto, es que ha podido hablar de verdad porque ha evidenciado el significado que tiene la naturaleza y le ha dado

sentido, ha desocultado la naturaleza. Cuando el hombre desoculta la naturaleza, revela ésta a los hombres y la constituye como referente, la muestra como fija y única, por eso: “se suponía por definición, la verdad no estaba sometida al cambio; la verdad era la verdad, de manera definitiva” (Heller, 1999: 158). Todo esto gracias a la definición que el mismo Parménides había hecho de la naturaleza y a través de ella del ser, quien le otorgará sentido unívoco a la realidad.

Esta certeza, a la que ha llegado el hombre, posee unos criterios que la validan como tal. En el caso de Parménides, los sentidos no proporcionan una información correcta, todo lo contrario, engañan y alejan de la verdad, es por eso que es necesario reconocer universales racionales que sustenten todo cuanto existe, puesto que todo debe estar sometido a esta comprensión. De esta manera, en el ejercicio de desocultar la naturaleza, se visualizan los criterios necesarios para validar y reconocer la verdad. Conforme a lo expuesto anteriormente, la verdad cobra su mayor valor en la medida que se identifica con la realidad y la pueda expresar, hallando una correspondencia con todo lo que hay a su alrededor, desde sus manifestaciones sensibles hasta sus comprensiones racionales. En estos términos, la verdad cobra sentido en sus dos connotaciones más clásicas: *adaecuatio* (correspondencia) y *certitudo* (certeza), evidenciadas en la expresión latina *adaecuatio intellectus ad rem*. Teniendo en cuenta estos criterios, Heidegger (2007) reafirma este planteamiento, en donde la concepción de verdad, aún en la desocultación, siempre va a estar sujeta al principio de correspondencia, es necesario que la naturaleza quede evidenciada en el hecho de ser representada correctamente: “*Veritas est adaecuatio rei te intellectus sive enuntiationis*, la verdad es la adecuación del pensamiento o del enunciado a la cosa, es decir la coincidencia con ella, o también *commensuratio*, conmensurar, un medirse con arreglo a algo” (pág. 17).

Esta correspondencia debe hablar perfectamente de cuanto existe, es la evidencia de las cosas en tanto cosas, es el referente por el cual se entiende todo, por consiguiente este *adaecuatio* se presenta de una sola manera, porque indica que su acercamiento se da en la medida en que todo se ajuste a esas características que la definen, pues demarcan el camino a seguir. La ratificación de lo anterior se pone de manifiesto en la *República*. Platón reconoce que la validez de las cosas están sujetas a esa correspondencia con las Ideas, y a su vez las cosas tienen que dirigirse a ellas, puesto que son perfectas, sólo puede haber objetividad en la medida en que hay un *adaecuatio* entre la idea y la cosa (Vattimo, 2010: 24).

Por otro lado, el criterio de la *certitudo*, de certeza ha indicado la otra medida de la verdad, que al igual que la *adaecuatio*, sustentan su validez, porque se preocupan por evidenciar la correspondencia que se tiene con la realidad. Esta actitud es la que ha asumido la

ciencia identificando las cualidades que deben tener todos los conocimientos. La certeza indica la posibilidad del conocimiento, su manera correcta y validación. Esta es la forma en que el conocimiento científico ha alcanzado su estatus, gracias al legado del racionalismo de Descartes (1997) en *El discurso del método*, que sustentó el quehacer científico a partir del método analítico. En esta medida en que el conocimiento, especialmente el científico, puede aportar demostraciones a partir de un método, conducirá a la interiorización de la verdad como certeza, buscando siempre estar referida a la verificación que aporta a la comprensión de los fenómenos; así, la certeza se convierte en un agente normativo, puesto que se constituye como unificadora de criterios y orienta su comprensión en términos de objetivación. En este sentido, las implicaciones de la comprensión del mundo en términos de certeza, evidencian una realidad que está sometida a un referenciamiento único, la cual se convierte en la única vía, puesto que sólo debe haber una correspondencia. Esta certeza no es más que la asignación de un sólo significado a la realidad y por consiguiente válido para todas las cosas que en ella se implique, incluso para que haya una correspondencia, es necesario que exista una validación, que como se indicó anteriormente, debe estar sustentada en la verificación, ratifica los hechos y establece la medida para poder hablar de verdad:

Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una u otra forma-, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la regla clásica de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza. (Gadamer, 2010a:54).

Atendiendo a lo anterior, la herencia que ha asumido la verdad ha estado enmarcada en los criterios que la ciencia ha determinado, incluso su primera preocupación fue ésta como lo sostuvo Gadamer (2010a): “Fue un afán de saber, de conocimiento, de explotación de lo ignoto, raro y extraño y un singular escepticismo hacia lo que se narra y se da por verdadero lo que los impulsó a crear la ciencia” (pág. 51). De esta manera, la ciencia ha contribuido sustancialmente a lo que se ha entendido por verdad, porque ha encontrado en la verificabilidad, y en ella a través del método, la forma adecuada de hallar certezas y por consiguiente disponerse a la verdad. Por estas razones el *adaequatio* y *certiduto* han encontrado un espacio que efectivamente ha ratificado la ciencia y que las ha legitimado. Tanto eco ha tenido esto, que encontró su máxima expresión en el positivismo del siglo XIX, en el cual refrendó estas posiciones y las puso en su máxima expresión, hasta el punto de colocarlas en un puesto de privilegio frente a los demás conocimientos. En esta búsqueda, no solamente el positivismo se

manifiesta como la única posibilidad, inclusive mesianica, en el desentrañamiento de la naturaleza; existen otros fenómenos que se escapan a la cuantificación y a la evidencia y de igual manera necesitan ser comprendidos. Como consecuencia, surge la reflexión a través de las ciencias del espíritu del siglo XIX, y con ellas el giro hermenéutico que contribuirán al acercamiento de la realidad. Esta nueva posibilidad permitirá tener otro contacto con los fenómenos y no sólo la explicación procedente de las ciencias puras, en términos de cuantificación y verificación, sino de la comprensión e interpretación como otra posibilidad en el acercamiento a esa realidad, por consiguiente:

Los métodos de la ciencia natural, no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza, y del hombre. Son conocimiento de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace en ellas. (Gadamer, 2010b:43)

Por consiguiente la preocupación por la verdad no se siente agotada en esta visión reduccionista de la ciencia en la que la posibilidad del conocer queda sumida en el *adaequatio* y *certiduto*, orientados a la objetivación de la realidad, sino que se abre a otras posibilidades, que en sí mismas, permiten abordar los fenómenos de otra manera. Al respecto, y siguiendo esta línea de pensamiento, es importante considerar, que esa postura radical sobre el conocimiento comienza a cambiar, poniendo de manifiesto que la verdad no debe estar direccionada exclusivamente a la verificabilidad ni a la certeza; y quizá sea en la no-verdad en donde se haya la posibilidad de la verdad, como lo plantea Nietzsche (2006) en *Más allá del bien y el mal*: “Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿y la incertidumbre? ¿y aun la ignorancia?” (págs. 22-23). Por consiguiente, el contacto con la verdad corresponde a un acercamiento de la realidad, el cual no necesariamente está inmerso en la radicalidad del *adaequatio* y *certiduto*, sino que está direccionada a un ejercicio de construcción y no simplemente de verificación, el cual recogerá el fruto de la comprensión de la realidad. Siguiendo con la tradición nietzscheana y para fundamentar la anterior afirmación, Váttimo (2010), en su texto *Adiós a la verdad*, reafirma la posibilidad de identificar el problema de la verdad y a la cultura occidental bajo el signo del nihilismo en orden a lo interpretativo, y la visualiza refiriéndose a ésta como un relato, una fábula, orientando dicha comprensión: “Puede verse un resumen esquemático de dicho balance en la famosa página del *Crepúsculo de los ídolos* que lleva el título de «Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en un fábula»” (pág. 23). Por consiguiente, la condición de verdad no está sumida en la verticalidad de la imposición que profesa la correspondencia con la cosa, sino que está orientada en la

comprensión de la verdad como la manera en que ésta se puede construir a través del lenguaje y del discurso.

En este sentido, la verdad toma distancia de los presupuestos que la ciencia ha planteado, en tanto, si bien la lógica cobra importancia dentro de la estructura de los enunciados y los juicios, no queda anclada a esta concepción, por consiguiente: "La verdad se toma en primer lugar como el carácter de enunciados, de enunciados sobre lo existente. Es decir, la verdad es una constitución de las proposiciones merced a la cual éstas enuncian algo tal como es" (Heidegger, 2004: 17). Aun así, esta expresión no es totalizante en el entendimiento de la verdad, el hecho de que la verdad enuncie la realidad correctamente, no significa que se agote ahí, es más debe garantizar en su misma estructura la validez de sus proposiciones, ya que tanto la falacia y el error hacen parte de su comprensión. En este orden de ideas, la verdad no se limita a esta comprensión del problema, se incorpora en la discusión del lenguaje y en él encuentra sus fundamentos:

No disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: *logoi*, discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi*, discursos, «sólo» discursos. (Gadamer, 2010b:49).

Conforme a lo establecido, la verdad no está referida exclusivamente a las categorías que la ciencia ha propuesto, la cual ha permitido orientar la racionalidad procurando la explicación de los fenómenos, sino que se encuentra abierta hacia el lenguaje estableciendo otras fronteras, quedando dispuesta a la posibilidad del lenguaje, que se manifiesta a través del discurso. La verdad en ese sentido, se hace discurso, está dirigida a una comprensión histórica y circunstancial de los hechos y de la realidad, lo cual exige un horizonte situacional que dirija su comprensión. La verdad como consecuencia, no es una condición de exactitud y de única respuesta, que posee un método preciso que lleve a un resultado exacto, la verdad está encaminada por la comprensión del discurso y la palabra, que siendo lenguaje tiene la disposición de poder hablar de algo y esclarecerlo a través del *logos*. Por eso el hecho de concebir la realidad que es comprendida a través del lenguaje da la posibilidad de entenderla, como aquella capacidad de construirla: La realidad se ha abierto. ¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra? En ese momento en que la realidad se abre y surge la palabra, a fin de captarla y hacerla soportable para el hombre, surge la verdad. (Arendt, 2006: 47). De esta manera, se visualiza una verdad que está orientada al desocultamiento de la naturaleza a través del discurso, y sólo en esta posibilidad el hombre puede estar abierto a ella, porque establece una comunicación que le

proporciona comprensión de los fenómenos y de los acontecimientos. Por consiguiente, esta relación no está mediada exclusivamente por una verificación o comparación de los hechos en que correspondan o no correspondan, sino que están dirigidos a la construcción de la realidad a través del discurso. En este sentido no habría retorno a la concepción clásica del *adaecuatío*, condición que ha reducido la comprensión de la realidad y en la cual no habría pluralidad, es por eso que: "mientras se piense la realidad como *adaecuatío*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste" (Vattimo, 2010:23).

1.1. Verdad y política

El componente de la pregunta por la relación verdad y política, estriba en la iniciativa que posee el hombre de generar la comprensión de la realidad en el discurso, lo que permite poner en evidencia los asuntos públicos del cual todos los hombres hacen parte. Es por eso que la tarea del hombre a través del discurso es como lo plantearon los griegos desocultar, *aletheia*, pues las cosas tienden a ocultarse como dijo Heráclito, pero que a través de la palabra, quedará expuesta en la esfera pública. Sólo queda estar referenciados en ese acto discursivo ya que: "La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje" (Gadamer, 2010a:53). En este ejercicio discursivo se encuentra la política, orientada a comprender las dificultades de las relaciones humanas y el ejercicio del poder, por eso la importancia de reconocer en el discurso el sustento de lo político, puesto que es la manera de su aparición. Por esta razón en el *logos*⁹³, se ve representado la posibilidad de manifestar cuanto existe, es traerlo al presente y darle significado, como expresión de la verdad que se ve en el desocultamiento de la naturaleza: "Pero al mismo tiempo, y de modo igualmente primario, el *lóγος* se entiende también como hablar *de* algo, hablar *sobre* algo. Ello implica que en el habla se vio que su logro fundamental consiste en hacer visible aquello *de lo cual se habla*, aquello *acerca de lo cual*

⁹³ Comúnmente se ha traducido *logos* por razón, porque indica la posibilidad de comprensión de cuanto existe, tiene el criterio de inteligibilidad ya que se presupone el ejercicio racional del ser humano, un componente importante para la definición de los conceptos de verdad y de ciencia, pero la extensión y comprensión del término apunta al discurso como fundamento racional del hombre, de esta manera: "Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso" (Gadamer, 2010: 53). Heidegger en el planetamiento del *logos* hace la salvedad que usualmente se ha considerado este términos desde el enunciado en que se puede hablar de cuanto existe: "La reflexión filosófica en sus inicios tomó el *lóγος*, el hablar, en primer lugar en la forma de discurso expresado, y dentro de éste, a su vez, en la forma aparentemente más sencilla del enunciado, y este "habla" o discurso se configura lingüísticamente en la preposición como proposición del enunciado, por ejemplo "el cielo es azul" (Heidegger, 2004: 19)

se habla en ella, en hacerlo manifiesto” (Heidegger, 2004: 15). En este aparecer, lo político cobra vigencia en la medida en que las cosas hablen de ellas, es decir ponen en presente lo que ha estado en la eternidad o lo que ha estado oculto, esto concede la posibilidad de vigencia del acontecer en lo social y lo político, puesto que corresponde a las cosas que suceden. Por consiguiente: “la verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del “dejar estar” el discurso a la cosa presente”. (Gadamer, 2010a: 54). En este sentido, no se asume esa correspondencia reduccionista que se ha planteado anteriormente, más bien se considera como el hacer presente de las cosas, como ejercicio discursivo que se posibilita en la palabra. En este ejercicio, de hacer presente lo oculto, se plantea la dificultad de una verdad política, la cual ha estado siempre determinada por la verticalidad de su discurso, representada en el gobernante que posee la verdad. Es por eso que asumir una sola postura de verdad en política, sería como se estableció antes, una condición de dominación e imposición; aspecto que ha sido devastador para el hombre y la sociedad. Por lo que: “Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron bien, y nadie, por lo que yo sé, nunca puso la veracidad entre las virtudes políticas” (Arendt, 1996: 239). Por consiguiente, teniendo presente que la verdad se manifiesta en el discurso y se establece en el ejercicio de la palabra, por cuanto: “con la palabra y el acto nos incorporamos en el mundo humano” (Arendt, 2005: 206), la comprensión del mundo estará enmarcada en estos criterios, porque cuando el hombre se relaciona con su entorno comienza a establecer significados a través del él: “El hombre inserto en el mundo y el conocimiento que hace el mundo adecuado, ajustado para el hombre, son la mejor prueba de que el hombre y el mundo se pertenecen recíprocamente” (Arendt, 2006: 43). Por esta razón, el hombre se dispone al encuentro con la realidad, para ello, establece una relación discursiva, enmarcada en el lenguaje. Es precisamente esta situación la que da la posibilidad de hablar de verdad; por cuanto, cuando el hombre sale de su esfera privada y pasa a la esfera pública genera la manera en que puede ordenar lo que le llega de su alrededor y permite crear conexiones con su entorno, en tanto entra en una relación recíproca que le otorga lo necesario para hablar con los otros y así construir esa esfera pública donde se encuentra con los demás. Es así como configura los criterios para poder hablar de lo social y lo político; y empieza el camino de construcción de la esfera pública y de la verdad; porque como lo afirma Arendt (2005): “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros igual que nosotros- constituye la realidad” (p. 71). En el caso de la política este aparecer no se manifiesta de forma unívoca, todo lo contrario, su aparecer se muestra múltiple, puesto que la

pluralidad es diversa y es el fundamento de la política. Esta condición permite que la pluralidad, evidenciada en el discurso, se encuentre en la esfera pública con otros discursos, situación que se manifestaría caótica, pero no es así; porque precisamente en el ejercicio de la pluralidad, a través del discurso, puede darse el consenso, consumación misma de la esfera pública. Conforme a lo expuesto y efectuando una conexión de la política con la verdad, ésta se mostraría como lejana e imposible en los intereses públicos y en el bien común, porque poner de acuerdo a lo plural sería bastante complejo. Por consiguiente, para conciliar esta dificultad sólo se puede acceder a la puesta en común y al diálogo, como los caminos hacia la verdad, puesto que estar en el discurso y en el diálogo ya es estar sobre la verdad, que es construcción. Por esta razón, la verdad no se puede visualizar como posesión, porque siendo así desaparecería el espacio público y con ella la palabra, porque no atendería a la posibilidad de reconocimiento y validación del otro y se daría paso a la imposición, aspecto funesto para la esfera pública. Esta comprensión es lo que ha llevado al totalitarismo, puesto que estar en los terrenos de lo unívoco ha conducido a la dominación; y allí la verdad es totalmente sorda, porque el hecho de no escuchar el disenso pone de manifiesto el no tener en cuenta “otras voces, otras bocas” para construir lo político, de donde resulta necesario mostrar en la verdad esa posibilidad dialógica en la cual está sustentado lo político. En esta relación tan estrecha entre la verdad y la política unida a través del discurso, se mantiene la posibilidad de establecer una comunicación recíproca con el mundo y con los otros. Por consiguiente el hombre siempre ejercerá esta cualidad en la medida en que pueda referirse a las cosas a través del discurso, en tanto el hombre *habla de cuanto existe*⁹⁴, especialmente en lo que se refiere a

⁹⁴ La expresión griega *λέγειν τὰ ἔόντα*, permite acercarse a la comprensión del concepto de verdad, puesto que la verdad se evidencia en el Discurso, en la Palabra, ya Heidegger en su texto *¿Qué es la filosofía?* Hace referencia a una de ellas especialmente el *λέγειν* queriéndonos decir que la manera cómo aparecen las cosas es en la palabra: “Cuando escuchamos una palabra griega en griego, seguimos su *λέγειν*, su modo directo e inmediato de mostrarse. La palabra muestra lo que está delante de nosotros” (Heidegger, 2006: 42) “Este discutir unos y otros, un discutir que una y otra vez despierta el interés de los filósofos muestran por lo Mismo, es el hablar, el *λέγειν* en el sentido de *διαλέγεσθαι*, el hablar en forma de diálogo” (Heidegger, 2006:52). Arendt reafirma esta expresión: *λέγειν τὰ ἔόντα*: el decir lo que existe, como sustento de la comprensión de la verdad como un discurso: “Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra por qué existe” (Arendt, 1996: 241). Por otra parte Heidegger señala con respecto al *λέγειν*: “La verdad no es el *λέγειν*, el hablar y tratar de algo, sino el *λεγόμενον*, lo dicho como tal, lo que, siendo siempre lo mismo, cada vez es decible y es puesto, el *λεκτόν*”. (Heidegger, 2004: 52). Esta postura establece un componente, un criterio en torno al enunciado lo que le otorga al *λέγειν*, no solo la cualidad de que se pueda hablar de cuanto existe, sino que el enunciarse considera la posibilidad en que las cosas puedan ser correctas.

los asuntos públicos, porque está dispuesto a comprender las cosas de la esfera pública, sus problemas, sus dinámicas, generando posturas frente a cómo se deben entender los fenómenos sociales, los fenómenos políticos y con ellos el ejercicio del gobernar, determinando a su vez otros componentes como el quién debe gobernar, cuál debe ser el sistema político, preguntas vertebrales para el quehacer y la práctica de la política.

En esta construcción de la verdad, es importante anotar que la representación que se haga de todo cuanto sucede es fundamental, en esta tarea, el ejercicio contemplativo frente a la esencia de fenómenos determina el sustento racional de toda la realidad, puesto que parte del asombro y le permite entender el mundo, estas son las verdades de razón. Por otro lado, los hechos que pasan a diario emiten una información que es imposible evadir, es el insumo que dispone al hombre de forma inmediata al encuentro con la realidad, el cual no hace parte del mundo racional o de entidades abstractas. Por consiguiente, lo que suceda en la esfera pública es lo que interesa en la vida política, por esta razón, los acontecimientos dicen y hablan de lo que atañe a todos, evidencia lo realmente político. Estos hechos son los que configuran la posibilidad de que las ciudades reconozcan sus prioridades y puedan edificarse en razón de ellas, procurando lo que mejor convenga para quienes la integran. Esta incidencia de los hechos en la vida de los hombres es lo que va a constituir las verdades de hecho, porque cobran un significado muy alto y permiten evidenciar lo cotidiano de las relaciones sociales, estas verdades de hecho hacen posible que exista un interés por lo común, puesto que son acontecimientos que implican a todos, los cuales hay que configurar dentro de la colectividad, por esta razón: "...la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados, se establece por testimonio directo y depende de las declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el espacio privado" (Arendt, 1996:250). Por consiguiente, la verdad debe estar orientada a los intereses comunes, los cuales son identificados en la pluralidad. El hablar de lo político debe estar entonces constituido a través del ser reconocidos y ofrecidos los discursos a la discusión, lo cual han de estar direccionados al consenso.

2. La construcción del discurso: el acto de decir verdad en política

Teniendo presente que la verdad en la política está enraizada en el discurso, en la palabra y su ejercicio se consolida en la esfera pública, el hombre cobra validez al igual que la política, edificando los principios que definen el poder político. Así el hombre elabora el pensamiento político, porque se constituye a través de quienes nutren la esfera política, de sus discursos, es la forma en que lo público se materializa y alcanza a ser un referente para quienes participan del mismo espacio, validándose a sí mismo y en relación con los otros; constituyéndose de esta manera, en pensamiento político: "El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento" (Arendt, 1996:154). En el espacio común, es de vital importancia la validez que cobra cada uno de los discursos, porque más que un hablar, es la manifestación del ser uno mismo, cuando existe un reconocimiento es porque existe una legitimación del discurso y por consiguiente va originando aceptación, va cumpliendo con los requisitos que debe tener un discurso verdadero, porque habla de todo cuanto es y va generando en sus interlocutores la posibilidad de ser escuchados. Cuando el discurso es más veraz, es más escuchado, porque de alguna manera también ha escuchado a los otros, lo cual legitima más aún el discurso.

En este sentido, los griegos comprendieron muy bien este ejercicio, el reconocimiento pleno del discurso, que se pone en escena, se habla, y habla verdad. Ellos lo centraron en la comprensión del concepto *parresía* donde se ubica el actuar humano y el quehacer político: "la palabra *parresía* hace referencia, por tanto, a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión" (Foucault, 2004:37). El decir verdad pone de manifiesto las cualidades del hombre, sus facultades y es eso lo que le permite tener credibilidad, es por eso que el que habla con verdad posee algunas condiciones morales que le permiten ser legitimado por los otros. En el terreno de la política, la *parresía* tiene una importancia fundamental en la medida en que ella se convierte en la posibilidad de establecer relaciones sociales y a su vez entender el ejercicio democrático. (Foucault, 2004: 49). Cuando el hombre se muestra al mundo, sale a la esfera pública, se convierte en acción, en acto político, se muestra a los demás, y así lo expresaba Foucault, cuando indicaba "el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta*, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad" (Foucault, 2010:19). Así el hombre se constituye como palabra que actúa y entra a la discusión con los otros, es allí donde cobra verdadera importancia el ejercicio de la

política: "Aquél que usa la *parresía*, el *parresiastés*, es el que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso" (Foucault, 2004: 36). De este modo, cuando el hombre se relaciona con los otros y establece lazos, comienza su puesta en escena, entra en acción, y puede hablar tanto de él como de las cosas, igualmente de la posibilidad de ser hablado. Esta dinámica presupone que la actividad de la esfera pública no está supeditada al caos en donde "haya confusión de lenguas", sino que a través de la misma palabra se llegue al consenso, eje fundamental de la democracia, en donde el discurso no está sustentado en la validez en cuanto *adaecuatio*, sino en cuanto consenso: "Su validez depende del acuerdo y consenso libre" (Arendt, 1996: 260). Cuando se comienza a ejercer la vida pública, el poder referirse a las cosas, posee la exigencia de la *parresía*, en el espacio público, en el ágora. Allí, es donde aparece y se pone de manifiesto todo cuanto existe, es la posibilidad de reconocer el soberano y distinguir su hablar con verdad, no con mentira; lo que induce a sus funcionarios y a su pueblo a obrar de la misma manera. Por eso no es el discurso por el discurso o simplemente hablar, es la revelación de cuanto se es, en tanto ese hablar ha de tener la cualidad de la franqueza, diciendo todo cuanto existe. Por consiguiente en la política, la construcción de un discurso de verdad se evidencia como un elemento vertebral, y sobre él se puede llegar a la consolidación de la esfera pública, es en el decir verdad que se constituye lo político. Cuando se ejerce esa facultad, el hombre está siendo estimado como válido, y su palabra entra en la posibilidad de ser escuchada y considerada, esto sucede en la medida en que existen otros, los cuales legitiman su aparecer en la esfera pública:

Para que la práctica del decir veraz sobre uno mismo se apoye en la presencia del otro que escucha, el otro que exhorta a hablar y habla. El decir veraz sobre uno mismo, y esto en la cultura antigua (por lo tanto mucho antes del cristianismo), fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aun una actividad con otro, una práctica de a dos. (Foucault, 2010:22).

En esta relación, el hombre se ve dirigido a su puesta en común, ya al parecer sus intereses personales pasaron a un segundo lugar, la preocupación por los intereses comunes, los cuales son de la esfera pública son los que direccionarán su aparecer en el mundo. Esto pone de manifiesto que este aparecer debe tener una intencionalidad y una repercusión en la esfera pública, lo cual va a estar dirigido a la consolidación de lo político representado en el poder político. Frente a la realidad y a los hechos, el hombre se encuentra en la posibilidad de poder hablar de ellos, de establecer una comunicación tal, que permita identificar los acontecimientos con la representación que se haga, eso coloca al hombre en la

posición discursiva que debe estar enfocada en el hablar veraz y que identifica lo político frente a los otros. Entonces ¿cómo identificar ese hablar veraz o decir verdad frente a la posibilidad de la mentira? Aquí queda evidente que lo político en cuanto discurso tiene una doble vía, tanto accede a la verdad como a la mentira, ya Gadamer lo había manifestado evidenciando la doble vía del discurso: "Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje" (Gadamer, 2010a: 53). En este sentido, la mentira y el engaño desdibujan los acontecimientos que van identificando el acontecer político teniendo como referencia las verdades de hecho, inclusive éstas siendo modificadas. El hecho de que se pueda hablar con mentira pone al discurso en la escena del debate y en la consideración de las posturas que se evidencian; y solamente en el ejercicio político, en la práctica, en la confrontación, es como se puede diferenciar entre el discurso de verdad o de mentira. Todas estas cualidades permiten robustecer la esfera pública, originan la manera en que los discursos se manifiestan y buscan su protagonismo en la esfera pública a través de los hechos que siempre generan de qué hablar, por eso como lo diría Arendt (1996): "los hechos dan origen a las opiniones" (p. 250). Aquí hay que diferenciar precisamente, que las opiniones no son condición de mentira como se ha pretendido hacer ver, colocando la opinión en un lugar bastante abajo; por el contrario las opiniones van a evidenciar la condición de pluralidad de la política, en este caso la opinión no genera violencia, la mentira sí:

Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados. (Arendt, 1999: 14).

Precisamente este hecho de hablar verdad, no ha sido una de las virtudes por excelencia en la política, incluso a través de la historia del pensamiento político se ha estimado justificable la mentira, como es el caso de Maquiavelo, quien pone de manifiesto la separación entre moral y política, indicando que los valores morales no son la fuente fundamental del accionar político; aun así el ejercicio de una política plural demanda una postura moral que está orientada en los principios del bien común, lo cual no es más que una postura ético-política.

3. La *doxa* como sustento de la esfera pública.

Hasta este punto, se ha reconocido la verdad como una construcción que se hace a través del discurso, una verdad que no tiene connotación de imposición sino de concertación y se ha indicado que precisamente, la posibilidad de que todos participen de ella, es lo que define y enriquece lo político. La superación de una verdad monolítica y absolutista ha sido reemplazada por el ágora del discurso. Este enfoque sustenta la visión de una política en que las personas puedan participar en la esfera pública y a su vez asuman posturas y compromisos frente a la sociedad. En este sentido la política cobra otras dimensiones y generalmente permite la apertura al disenso y a la confrontación, no como un referente en donde existan perdedores y ganadores, como acto violento, sino como la oportunidad en que los hombres se puedan encontrar y participar de lo común, que es la esfera pública. Todos estos elementos van a configurar y permitir que la escena política tenga sentido y pueda materializarse en el poder político, el cual es manifestación del mismo contrato social. No obstante, el hecho de la pluralidad que se sustenta en la diversidad de la esfera pública y el ejercicio de la palabra, se pone de manifiesto frente a los otros, cuando el hombre se revela a sus iguales, el espacio se hace común y permite compartir las cualidades que los identifican. Los griegos entendieron esta dinámica desde la *isegoría* en la palabra, indicando que es en el discurso donde los hombres son iguales, como elemento que logra que todos sean tenidos en cuenta. La fuerza y la violencia por el contrario evidencian la desigualdad en los hombres, por eso existe la palabra que permite establecer igualdad en la diferencia. De ahí, que el hecho de que todos los hombres se encuentren en el espacio público, esto permite la confrontación, determinada por la construcción y no por la violencia. Así los griegos lo entendieron, pues todas las relaciones humanas están enmarcadas por la lucha, entendida ésta como la posibilidad en que todos pueden poner en común su discurso. Este espíritu agonial que los configuró, generó que el espacio político surgiera y se evidenciará como la posibilidad de construcción, pero aún esa misma dinámica entendida en términos de superioridad e imposición provocó la rivalidad entre las *polis* y por consiguiente el fracaso de una unidad nacional: "La envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia" (Arendt, 2008:54). Este espíritu agonial dispuso el espacio perfecto para la palabra, porque a través de ella es que el hombre se puede manifestar, es la posibilidad que todos aparezcan en un espacio común, participen y ejerzan la cualidad que los hace humanos y racionales; es el ejercicio de la palabra que los coloca en igualdad de posibilidad y genera disputa en razón de los asuntos públicos. De esta manera surge la *doxa* y no una simple opinión, entendida como esa elaboración subjetiva que le resta importancia a la palabra y a la misma *doxa*: "La *doxa* no es ni ilusión

subjetiva ni distorsión arbitraria sino, por el contrario, aquello a lo que está adherida invariablemente la verdad" (Arendt, 2008: 57).

Por consiguiente, la *doxa* se convierte en la forma en que el hombre habita en la verdad, porque le permite la oportunidad de evidenciar y desocultar el acontecimiento político, allí es donde cobra sentido el discurso y le otorga la forma en que se pueda materializar en la vida política. La concepción de la *doxa*, como construcción de la verdad, es la que permite que se dé la esfera pública y abandone la concepción simple de un parecer de las cosas y se centra en la manera en que el hombre construye la política. Bien lo señaló Arendt (2008) al decir que: "la *doxa* era la formulación en el discurso de lo *dokei moi*, esto es, de "lo que me parece a mí" (págs. 51-52). La comprensión de la *doxa* rebosa esa condición de parecer, de expresión de los pareceres que le restan importancia a la manifestación del hombre en la esfera pública. Más bien corresponde al ejercicio pleno de la palabra a través del discurso, porque es el mismo hombre que se pone de manifiesto, es un aparecer que define la esencia misma del hombre: "La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quien es" (Arendt, 2008: 52). Esta connotación devela la manera en que el hombre participa de lo que es común, su forma de entenderlo va a estar ligada a su aparición en el mundo, porque indicará su puesta en escena y su protagonismo en los asuntos públicos. Sólo en el espacio común puede surgir la palabra y con ella la *doxa*, porque la vida privada no permite el acercamiento al otro, ni validar al otro, condición que es fundamental para poder evidenciar la política como posibilidad de la pluralidad: "Aunque el mundo se muestre diferente y la representación a partir del sujeto sea de igual manera a través de la opiniones, se evidencia que lo común es que «tanto tú como yo somos humanos»" (Arendt, 2008: 52). Como diría Arendt (2005) insistentemente en *La Condición Humana*, la familia como representación de la esfera privada no tiene posibilidad de participación ni de *doxa*, porque no existe un reconocimiento y validación de la diferencia, es más, es la manifestación de la diferencia y la desigualdad, por consiguiente donde hay desigualdad la palabra no tiene espacio: "La *polis* se diferenciaba de la familia en que ella sólo conocía "iguales", mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad" (p. 58). En lo privado no hay vida pública y no hay pluralidad, es la representación del solipsismo político y de la imposición; cuando existe "sólo una voz", es porque sólo un discurso se ha considerado como verdadero y queda sumido en la soledad, porque no ha entrado en el terreno de lo otro, en comunicación con otros discursos. Cuando se asume ese decir verdad en un estatus de unicidad entra en condición de soledad y por consiguiente de verticalidad, de esta manera es necesario acudir a la pluralidad en la

que se puede manifestar la *doxa*, la cual otorga la posibilidad de confirmar que los asuntos políticos parten del reconocimiento de lo otro y por consiguiente de legitimar el consenso como elemento fundacional de la política:

La soledad desgaja el pensamiento de la multiplicidad de las relaciones en la convivencia conjunta, donde según Platón sólo puede haber *doxai*. De ahí que el sentido de la tradición sólo pueda haber verdad en la soledad, donde un sujeto piensa confrontado con su respectivo contenido, estando allí despojado de relaciones, arrancado de las relaciones. (Arendt, 2006: 288).

Por consiguiente en la esfera pública, como lo sostiene Arendt (2008), es donde el hombre se muestra tal y como es, al encontrarse con los iguales le permite establecer conexiones que están dirigidas a la construcción del bien común, es la manera en que lo político puede edificarse porque está constituido por la diversidad del discurso y de la palabra: "En la vida privada se permanece oculto y no se puede aparecer ni brillar, y, consecuentemente, allí no es posible ninguna *doxa*". (pág. 52). En esta medida el hombre se ve evocado plenamente a estar referenciado a su esfera pública, y le permite estar en ella: "Todo hombre en su propia *doxa*, posee su apertura al mundo". (págs. 52-53). En relación a lo anterior, se ve de alguna manera, un desprecio a la *doxa*, pero ¿dónde radica tal desprecio?, el argumento de ser plenamente subjetiva es suficiente para que este principio político quedara en el estigma, todo se remonta precisamente a ese divorcio histórico entre filosofía y política y básicamente en la escena del juicio de Sócrates, en el que la persuasión murió con el partero del alma. El hecho de haber sido condenado Sócrates prueba que la persuasión y la *doxa* quedan relegadas y dan paso al discurso y a la verdad como entidades absolutas y universales. De esta situación se dio cuenta Platón y consideró que tenía que hacer algo, había que trabajar en función de una verdad liberada de este riesgo, de ahí: "La oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más anti socrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates" (Arendt, 2008: 46). Esta dicotomía irreconciliable, pone de manifiesto que la condición propia de la política está enmarcada en la fragilidad del aparecer, al cual se le retiró toda la importancia en la esfera pública:

Tras la muerte de Sócrates, Platón empezó a considerar que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres y para buscar algo que los comprometiera sin necesidad de usar medios exteriores de violencia. En su búsqueda, pronto habrá descubierto que la verdad, es decir, las verdades que llamamos evidentes, constriñen la mente y que esa coacción, aunque no necesita violencia para hacerse efectiva, es más fuerte que la persuasión y las razones (Arendt, 1996: 118).

De esta manera, surge la teoría de las ideas de Platón, que busca responder a la fragilidad y a la mutabilidad de la opinión, puesto que la verdad de lo ideal no está en medio de los hombres, sino por encima de ellos: "El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos". (Arendt, 2008: 45). Situación que evidenció lo infructuoso del combate de los argumentos, dando sentencia categórica y funesta a la *doxa* en la escena socrática, por eso había que fijar verdades, modelos universales que garanticen la permanencia en el mundo, porque la *doxa* no ha podido cumplir su cometido y había sido callada. En este sentido Arendt (2008) manifiesta: "La búsqueda de la verdad en la *doxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* es destruida por completo, o de que lo que aparecía se presenta como una ilusión (pág. 62). Por consiguiente, es evidente, que el discurso hecho *doxa* queda menguado en los espacios de la verdad, porque esta verdad no escucha, es sorda, no permite tener en cuenta otras voces y es aniquiladora; por eso existe la tendencia a que la verdad se imponga y se tiranice, así el espacio de discusión y de confrontación desaparece por completo. De esta forma, la verdad como lo afirma Arendt (2008): "pueda destruir la *doxa*, pueda destruir la verdad específicamente política de los ciudadanos" (pág. 62). De todo lo anterior se puede decir, que la *doxa* ha llevado la peor parte en la esfera pública, llegando incluso hasta a su desaparición, la reducción a estado de banalidad ha conducido a que el interés por la vida política sucumba y solamente se esté direccionando a una obediencia al poder político. La imposición de verdades y discursos absolutos han coartado la manera en que el hombre sea un animal político preocupándose por los asuntos que atañen a lo plural, olvidándose de aquel sentido de aparecer del cual es natural el hombre. De esta manera, la esfera pública, se manifiesta como la forma en que la vida plural tiene sentido, porque se abre a la posibilidad de construcción de lo político. Así pues, el reconocimiento de la diversidad y la recuperación del espacio público por medio de la *doxa* debe mantener viva la política. Por esta razón el hombre habla, actúa y reconoce que en ese ejercicio logra la construcción de lo político, porque identifica a los iguales: "Para los mortales lo que importa es hacer verídica la *doxa*, ver una verdad en cada *doxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los demás" (Arendt, 2008: 56).

Conclusión

La verdad entendida como construcción se manifiesta en el discurso, la cual está enmarcada en una comprensión histórica y circunstancial de los hechos y de la realidad; lo que implica no

asumirla desde el criterio de la exactitud y de única posibilidad, sino desde la comprensión del discurso como construcción, que está encaminado en las características propias de la sociedad sus dinámicas y la manera de entender lo político. En este sentido, la relación que se establece entre verdad y política ha sido conflictiva, como lo ha manifestado Arendt, pero esto no la coloca en la imposibilidad frente a las relaciones políticas, todo lo contrario, exige una comprensión diferente de estas categorías, reorientándolas en que tanto la verdad como la política obedecen a una construcción que están determinadas por la palabra y el diálogo lo que permiten identificar la política como una posibilidad discursiva que adentra en las relaciones entre hombres.

Rerefencias bibliográficas

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
(1995). Labor, trabajo y Acción. En *De la historia de la acción*. Barcelona: paidós.
(1996). *Entre el Pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.
(1997). *¿Qué es la Política?* Madrid: Paidós.
(1999). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
(2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
(2006). *Diario filosófico 1950 -1973*. Barcelona: Herder.
(2008a). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
(2008b). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza.
(2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós Studio.
- Cabanchik, S. M. (1989). Certeza, duda escética y saber. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 21 (62), 67-91.
- Descartes, R. (1997). *Discurso del método*. Santafé de Bogotá: Panamericana.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
(2004a). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
(2004b). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
(2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.
- Gadamer, H.-G. (2010a). *¿Qué es la verdad?* (1957). En H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Vol. II, págs. 51-62). Madrid: Sígueme..
(2010b). La verdad en las ciencias del espíritu. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Vol. II, págs. 43-49). Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.
(2004). *Lógica. pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heller, A. (1999). La pregunta por la verdad. In *Una filosofía de la historia en fragmentos* (pp. 158-185). Barcelona: Gedisa
- Luri Medrago, G. (1998). *El proceso de Sócrates*. Valladolid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2006). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Reale, G. -A. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vol. III). Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.