

Sección de Filosofía de la Facultad de Humanidades

El olvido *del* ser, destino de la metafísica.
«La *Kehre* y la crítica de Heidegger
al concepto platónico de verdad, en los años treinta».

Grado en Filosofía

Trabajo de Fin de Grado realizado por
Andrea Martín Quintero

bajo la supervisión del profesor
Iñaki Marieta Hernández

Junio 2024

Índice

I. Introducción	3
II. Antecedentes	4
<i>La búsqueda de la verdad</i>	4
<i>Genealogía del lenguaje: vínculo entre lenguaje y verdad</i>	6
<i>De la crítica de la verdad en Nietzsche a la transición hacia la alétheia en Heidegger</i>	7
III. Estado actual	10
IV. Discusión y posicionamiento	19
V. Conclusión y vías abiertas	25
VI. Referencias bibliográficas	28

I. Introducción

En la filosofía contemporánea, el pensamiento de Heidegger se destaca como un esfuerzo por destruir, o de-construir (*ab-bauen*) los fundamentos de la metafísica occidental y, en especial, la ontología. Este trabajo se centra en uno de los momentos más críticos de su filosofía: la *Kehre* o giro, que representa una reorientación de su pensamiento sobre la esencia de la verdad y su relación con el ser. El propósito de este estudio es explorar cómo este giro, en la década de los años treinta del pasado siglo, se constituye en respuesta y expansión de la crítica que Heidegger hace al concepto platónico de verdad, tema que no solo se sitúa en el centro de su confrontación con la metafísica, sino que también señala un retorno a ciertas preocupaciones sobre el olvido del ser.

La investigación se ancla en la crítica que Heidegger dirige a Platón, cuyo tratamiento de la verdad como idea inmutable y trascendente se convierte en el punto de partida para una reflexión sobre cómo la metafísica ha subordinado el ser a la representación, ya desde los tiempos griegos. En este contexto, la crítica a la noción tradicional de verdad que llevará a cabo Friedrich Nietzsche manifiesta las limitaciones de una comprensión epistémica y representacional del saber. Al desafiar la idealización platónica de la verdad y al subrayar su carácter constructivo y práctico, ofrece un fundamento crítico que Heidegger desarrollará más adelante en su concepto de ἀλήθεια, haciendo suyo ese término del griego antiguo por considerar que aquellos griegos no llevaron al límite el potencial fenomenológico hermenéutico que contiene su etimología, a saber, des-ocultación, des-velamiento, etc., proponiendo así una fenomenología hermenéutica del ser que trasciende la simple corrección de la mirada.

Este estudio propone aclarar cómo la interpretación heideggeriana del concepto de verdad no sólo critica sino que también amplía las reflexiones de Nietzsche, reconfigurando la relación entre el ser y la verdad en términos de un des-ocultamiento que se opone al olvido del ser promovido por la metafísica tradicional. A través de una revisión de los textos *De la esencia de la verdad* y *La doctrina platónica de la verdad*, en el contexto filosófico de los años treinta, se busca comprender la naturaleza y las implicaciones del giro heideggeriano, analizando su impacto en la redefinición del destino de la metafísica y su resonancia en los debates contemporáneos sobre el ser y el saber.

II. Antecedentes

La búsqueda de la verdad

Nietzsche concibe la verdad siguiendo la tradición occidental, es decir, como una construcción generada por las figuras clave que son Sócrates y Platón. Desde su perspectiva, esta tradición se caracteriza por un enfoque racionalista y metafísico que otorga primacía a la razón sobre otros aspectos de la experiencia humana. Sin embargo, Nietzsche desafía esta noción convencional de verdad al argumentar que no es una entidad objetiva o universal, sino más bien una construcción humana que cumple propósitos prácticos. Para Nietzsche, Sócrates y Platón desempeñaron un papel esencial en la formación de esta concepción de la verdad. Sócrates, al considerar la racionalidad y el conocimiento como virtudes supremas, influyó en la idea de que la verdad reside en la comprensión conceptual y en el dominio de la lógica. Por otro lado, Platón contribuyó al desarrollo de una visión dualista de la realidad, distinguiendo entre el mundo inteligible de ideas eternas y el mundo sensible de la materia transitoria. Desde esta óptica, la verdad se concibe como la conformidad de la experiencia sensible con un conjunto de ideas o principios universales, eternos e inmutables, que trascienden la contingencia del mundo empírico. No obstante, Nietzsche critica esta concepción al argumentar que la verdad y la mentira son construcciones que dependen del contexto y la interpretación del individuo. Su reivindicación de la dimensión retórica del lenguaje frente a la eidética platónica, cuestiona la noción misma de verdad absoluta, proponiendo una perspectiva más allá de estos conceptos convencionales.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral de Nietzsche (en adelante, *SVM*) se divide en dos secciones. En la primera, dedica la crítica al lenguaje y a la idea de verdad científica, mientras que en la segunda explora una filosofía del arte como función metafórica. En este ensayo, presenta una retórica antimetafísica que desafía las nociones de verdad y mentira por considerarlas convencionales, es decir, construidas y aceptadas socialmente sin un fundamento absoluto.

En las primeras líneas, relata una fábula que ilustra hasta qué punto el intelecto humano actúa en la naturaleza sin objeto claro y de manera arbitraria, desarrollando sus principales fuerzas mediante la artimaña. Este boceto acerca de la condición humana, a la que le corresponde la irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos, sirve al autor para sostener que la verdad es una construcción colectiva y que el impulso hacia ella surge de una

necesidad biológica de sobrevivir, a través de prácticas como el engaño, la mentira y el fraude. Considera que la búsqueda de la verdad es incompatible con la naturaleza ilusoria del ser humano, que percibe formas y sensaciones que no conducen a la verdad, como ocurre en el sueño nocturno. Además, señala que el individuo emplea el intelecto para mantener su lugar en la sociedad y existir con los demás de forma gregaria, lo que da lugar a la codificación del lenguaje y a que en la sociedad predomine la verdad y se penalice la mentira¹. Nietzsche argumenta que el sentido del deber de ser veraces surge de la necesidad de mantener la cohesión social y evitar el conflicto, sin embargo, el autor no niega la conveniencia ontológica de la verdad, reconociendo su importancia epistemológica para la supervivencia humana.

Nietzsche enfatiza la naturaleza ficticia de la codificación del lenguaje, es decir, pone de relieve cómo esta depende de convenciones sociales y carece de una conexión sólida entre los estímulos físicos y las imágenes psíquicas que subyacen en el lenguaje y conocimiento científico. Como él afirma: “los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes”². Esta falta de conexión se manifiesta en la separación entre las imágenes internas y las palabras externas: “entre dos esferas totalmente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión”³. Por lo que sugiere que para superar esta brecha se requiere una fuerza mediadora, la fantasía humana. De esta manera, el origen del lenguaje y del conocimiento no reside en la lógica, sino en la imaginación. Como señala, este origen “procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”⁴, destacando así la capacidad innovadora de la mente humana para crear metáforas, analogías y modelos.

Hasta ahora, por razones de seguridad social, algunos individuos han adquirido el compromiso moral de mentir de acuerdo con una convención firme. Sin embargo, con el tiempo y el uso inveterado: (...) “el hombre⁵ se olvida de que su situación es esta, por lo tanto, miente de la manera señalada inconscientemente [Unbewusst] y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en *virtud de esta inconsciencia* [Unbewusstheit], precisamente en

¹ NIETZSCHE, F. (1896). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y la voluntad de ilusión en Nietzsche* de Hans Vaihinger. (trad. Aurora Stockdale) Colección Clásica, 2021, p. 12.

² *Ibid.* p.14.

³ *Ibid.* p.22.

⁴ *Ibid.* p.15.

⁵ Es importante destacar que no todos los hombres se pliegan a este mandato moral y que las actitudes hacia la mentira varían significativamente según el contexto y las creencias individuales.

virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad”⁶—. Al sugerir que el impulso hacia la verdad tiene su raíz en la inconsciencia y en el olvido de que los conceptos son el resultado de la actividad metafórica en la que consiste el lenguaje, Nietzsche sitúa su diagnóstico en un plano que va más allá de lo moral para adentrarse en lo extramoral. Su teoría de la verdad como una mentira cómodamente aceptada para la convivencia en sociedad, implica el mensaje de que la vida humana es radicalmente incómoda.

Genealogía del lenguaje: vínculo entre lenguaje y verdad

Con el fin de iluminar la cuestión de la verdad, Nietzsche despliega una genealogía del lenguaje, donde al igual que Kant, aborda la noción de la «cosa en sí» y la inaccesibilidad a una verdad pura, pero Nietzsche va más allá al proponer que el hombre, como «sujeto artísticamente creador», encuentra esencial el impulso a la formación de metáforas en el lenguaje. Nietzsche sostiene que el lenguaje es incapaz de expresar la complejidad de la experiencia humana y la naturaleza del mundo. Esta limitación se debe al papel del “impulso artístico” en la formación del lenguaje, que tiende a crear representaciones simbólicas y metafóricas en lugar de descripciones objetivas. Además, el lenguaje se ve limitado por su función comunicativa, que requiere la estandarización y convención social para fijar el significado de las palabras. Por lo tanto, el lenguaje es una herramienta poderosa para la comunicación, pero también puede distorsionar nuestra percepción de la realidad al imponer estructuras y categorías artificiales sobre ella. En términos generales, la genealogía del lenguaje destaca su naturaleza esencialmente metafórica, lo que impide acceder a una realidad objetiva y plena. No obstante, revela las etapas de formación del lenguaje: de la realidad a la figura metafórica, al sonido y finalmente al concepto. Este proceso, impulsado por la creación artística de metáforas, muestra que todas las palabras tienen un origen metafórico fundamental.

En *SVM*, Nietzsche plantea que el conocimiento surge por necesidad de supervivencia, mientras que el lenguaje se desarrolla para facilitar la convivencia pacífica mediante la asignación de nombres a las cosas. Según él, tanto el conocimiento como el lenguaje tienen un origen pragmático. Sin embargo, advierte sobre el peligro de que el ser humano crea que su intelecto puede dominar la realidad a través de definiciones universales,

⁶ *Ibid.* p.16.

lo que lleva a la supresión de las diferencias. Nietzsche presenta dos perspectivas sobre el papel del lenguaje: por un lado, es imprescindible para la conversación, pero por otro, sugiere que actúa como un filtro entre el individuo y la realidad, ofreciendo representaciones o imágenes de la realidad, desfigurándola y falseándola. Para Nietzsche, decir la verdad significa adherirse a una convención establecida, ya que el lenguaje representa las cosas mediante metáforas y construcciones simbólicas, en lugar de reflejar una esencia objetiva o una naturaleza verdadera.

En resumen, la creencia de que el lenguaje proporciona un conocimiento absoluto del mundo es una ilusión, ya que el conocimiento tiende a ser sobredeterminado con un contenido de realidad que carece de justificación. La crítica del lenguaje nos lleva a una crítica de la verdad, así como a una reconsideración de los fundamentos del conocimiento y la percepción. En este contexto, Nietzsche entiende la noción tradicional de verdad como una construcción ilusoria, vinculada a nuestras interpretaciones lingüísticas y conceptuales, lo que la convierte en algo dinámico y contingente.

De la crítica de la verdad en Nietzsche a la transición hacia la alétheia en Heidegger

En este apartado, exploramos el *Crátilo* de Platón y el inicio de *Acerca de la interpretación* de Aristóteles, ya que en estas obras se abordan por primera vez las cuestiones del lenguaje de manera sistemática. En el diálogo platónico, tres personajes principales, Hermógenes, Crátilo y Sócrates, discuten la etimología de los nombres propios y si estos son adecuados o inadecuados para describir una realidad sustancial detrás de ellos. En *SLI*, Aristóteles analiza el significado de las palabras, utilizando nombre (*nomen*) y voz (*vox*), especialmente de la oración *enunciativa*, que revela la verdad y la falsedad⁷. Según Juan Cruz Cruz, profesor honorario de Filosofía y Letras, el libro de Aristóteles se divide en dos secciones: “una investiga la enunciación, sus partes (como el nombre, el verbo y la oración), y sus propiedades (como la conversión y la contradicción); otra estudia las enunciaciones llamadas «infinitas» y «modales», así como alguna dificultad final”⁸.

⁷ ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. (trad. Miguel Candel SanMartín). Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro de Aristóteles sobre La interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz. Ediciones Universidad de Navarra. 1999, p. 9.

El debate en el *Crátilo* encarna dos posturas: Hermógenes, influenciado por Parménides y Heráclito, sostiene que solo se puede hablar de las cosas de modo o manera verdadera, ya que estas reflejan el ser y puesto que del no-ser no se puede hablar; Crátilo, más cercano a Heráclito, defiende que todo está en constante flujo. Por un lado, para Hermógenes, el lenguaje es convencional y los nombres son producto de la ley (*nomos*), por lo que no se puede hablar falsamente de las cosas, puesto que todo es según convención. Por otro lado, Crátilo, postula que los nombres son naturales (*phýsei*) y reflejan una esencia o naturaleza anterior a la nominación. Sin embargo, Sócrates critica esta postura, argumentando que si el lenguaje fuera totalmente convencional, no habría posibilidad de una epistemología, ya que no habría forma de conocer la realidad. Para Sócrates, el lenguaje es una imitación (mímesis) de la realidad en el sentido de que las palabras y los nombres deben reflejar fielmente las características de las cosas que representan. Al igual que existen oraciones verdaderas o falsas, también hay partes de esas oraciones que pueden serlas. Del mismo modo que hay una forma correcta de hacer las cosas (por ejemplo, tejer), también hay una forma correcta de enunciarlas⁹

Nos remitimos al *Crátilo* y a *Acerca de la interpretación* porque este debate sienta las bases para la reflexión posterior sobre el lenguaje y su relación con la verdad y la realidad, aspectos que influyen en las concepciones de Nietzsche y Heidegger. Nietzsche, en su confrontación con la tradición platónica, critica la teoría de las Ideas, en la cual ve un compendio del saber que posiciona las Ideas como la cúspide del conocimiento. Para Platón, la posesión de estas Ideas representa el saber en su forma más pura y teórica, sin embargo, Nietzsche desafía esta visión al argumentar que tal concepción de la verdad como algo fijo y universal, ignora la corporeidad y la transitoriedad inherente a la condición humana. De esta forma, Nietzsche, como heredero del dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, critica la metafísica de las Ideas de Platón, inclinándose hacia la valoración de esta última. Esto lo lleva a una reevaluación del cuerpo y de lo material como elementos cruciales del saber, un saber que no está desligado de la experiencia sensorial y vivencial del mundo.

Por su parte, para Heidegger, la verdad se *convierte* en ἀλήθεια (des-ocultamiento). término que remonta filosóficamente al *Poema* de Parménides y que da nombre a la divinidad que hace la revelación al viajero del Proemio. A diferencia de la noción estática de la verdad como correspondencia con las Ideas de Platón, Heidegger piensa la verdad como un

⁹ Cfr. *Sobre la interpretación*, ed. cit., pp.41-42.

acontecimiento dinámico y contextual, donde lo que se revela, la verdad misma, *alétheia*, siempre conlleva un ocultamiento (*lethéia*), que estructuralmente permanece como el corazón mismo¹⁰. Este enfoque está en consonancia con la crítica de Nietzsche a las Ideas platónicas, en cuanto ambos autores sugieren que la verdad no es algo a descubrir en un reino trascendente, sino algo que se manifiesta y oculta en el mismo acto de ser percibido y pensado.

Heidegger amplía esta noción al estudiar el concepto de ἀλήθεια como desocultamiento en el marco de la ontología, vinculándolo intrínsecamente con la forma en que los seres humanos se encuentran y comprenden su *estar-en-el-mundo*. Esta perspectiva no solo es un desafío a la metafísica de Platón, sino también una crítica del pensamiento nietzscheano, pues pone el énfasis en la interpretación y en la naturaleza procesual de conocer y estar. En el pensamiento heideggeriano, el ser humano (*Dasein*) no es un receptor de formas ideales, sino un participante activo en la constitución de la realidad, un eco de la forma en que Nietzsche ve al ser humano como creador de valores y significados a través de su vivencia y corporeidad.

La transición de Nietzsche a Heidegger, a través del prisma de Platón, representa una evolución del pensamiento que se aleja de la concepción abstracta y desencarnada del saber hacia una comprensión arraigada en la existencia concreta y fenomenológica. Heidegger profundiza en cómo el ser es tiempo, no en el sentido cronológico en el que lo entendemos ónticamente, sino desde la nueva perspectiva fenomenológica hermenéutica, en cuanto desarrollo de su forma de entender la fenomenología. Para Heidegger, el modo de relacionarnos con el ser ya no es la conciencia y la percepción derivadas de Descartes y re-elaboradas por la fenomenología de Husserl, sino la comprensión, pasando del *Bewusst-sein* al *Dasein*. En este sentido, Heidegger no responde únicamente a Nietzsche, sino que también lleva su pensamiento hacia un nuevo *horizonte*, donde el entendimiento de la verdad y del ser requiere una reconsideración de las bases mismas de la filosofía y del conocimiento.

¹⁰ PARMÉNIDES. Proemio del Poema, verso 29: "el corazón imperturbable de la verdad (*alétheies*) bien redonda".

III. Estado actual de la cuestión

Sobre *La doctrina platónica de la verdad* y *De la esencia de la verdad*

En *La doctrina platónica de la verdad*¹¹, Heidegger afirma que la «doctrina» de un pensador es lo no-dicho en el decir; que la verdad es des-ocultamiento (ἀ-λήθεια) y recurre al «símil de la caverna» de Platón para volver a pensar lo dicho por él, reconociendo la imposibilidad de abordarlo en su conjunto. En el análisis del texto, Heidegger recupera la noción de una filosofía hermenéutica y examina, fenomenológicamente, la deconstrucción de la historia de la ontología, no sólo como un juego formativo, sino como un juego con la verdad misma. La fenomenología representa una experiencia del pensamiento que se encuentra arraigada en lo que Platón nos transmite a través de la alegoría de la caverna. Heidegger se enfoca en ella, proponiendo una reevaluación de lo que ya ha sido pensado dentro de una tradición, estableciendo una nueva manera de interpretar los textos platónicos y un camino diferente para abordar los textos griegos. Este proceso de reflexión constituye un cambio fundamental en la comprensión de la esencia de la verdad, lo cual plantea varias preguntas: ¿cómo se consume el giro en la determinación de la esencia de la verdad?, ¿en qué consiste?, y, ¿qué fundamenta? Heidegger identifica en Platón una ambigüedad respecto a la esencia de la verdad: por un lado, la concibe como des-ocultamiento (ἀλήθεια), y por otra, como correspondencia (*Richtigkeit*) o adecuación (*Angehung*) a las cosas. Este giro trascendental implica una nueva perspectiva donde la verdad se entiende como la capacidad de dirigirse correctamente hacia las cosas. Heidegger destaca este cambio como una crítica a la modernidad y sugiere que para comprender la esencia de la verdad, es necesario examinar sus diversas manifestaciones históricas y cómo surge este nuevo sentido a partir del des-ocultamiento. La doctrina es un concepto que, por un lado, está emparentado con un conocimiento formativo, la enseñanza como proceso de transformación y apropiación, y por otro, con un conocimiento histórico, ligado a la tradición y la reinterpretación. Así, el concepto de doctrina engloba tanto la noción de una tradición histórica como la idea de la παιδεία. La intención global del texto es formativa, pues no se trata únicamente de exponer

¹¹ *La doctrina platónica de la verdad*. Las ideas allí presentes se originan en el curso de Friburgo del semestre de invierno de 1930-1931 «Sobre la esencia de la verdad». El texto fue redactado en 1940 y publicado inicialmente en *Geistige Überlieferung*, segundo anuario, bajo la Editorial Helmut Kupper, en Berlín, 1942, pp. 96-124. Fue publicado posteriormente como texto independiente, junto con la «Carta sobre el Humanismo» en A. Francke A. G., Berna, 1947. Tercera edición, 1975.

qué entiende Platón por formación o por verdad, sino de explorar qué se puede promover en este campo de la *παιδεία*.

En la exploración de la esencia de la verdad, Heidegger emplea el término «esencia», desde una perspectiva histórica, reconociendo su historicidad, y considerando que esta experiencia es metafísica, ya que revela que hay algo en lo que se nos presenta que no acaba de ser patente, es decir, hay algo en los entes que no es un ente. Interpreta el símil de la caverna no solo para hablar de la verdad como *ἀλήθεια*, sino también como corrección de la mirada, un acto de aprehensión. Para explicar esto, recurre a la imagen física de los ojos y cómo estos se adaptan a la luz u oscuridad. La constante referencia a las esencias tiene como objetivo desvelar un pensamiento metafísico subyacente en la alegoría y aplicarlo a la configuración de la imagen del mundo moderno. Reconoce que en la época de Platón no existía una concepción clara de la imagen del mundo, pero logra comprender el cambio en la esencia de la verdad. Al recurrir a las esencias, Heidegger analiza cómo se configura la verdad en la modernidad, rescatando el contenido doctrinal del símil y examinando la configuración propia de la verdad en la modernidad.

Sin pretensión de adentrarnos en *Ser y tiempo*, rescataremos la distinción que hace Heidegger entre los sentidos del término fenomenología, que se relaciona con el *phainomenon*, y dos verbos griegos: *phainesthai* -actividad de mostrar algo-, y *phaino* -aclarar, sacar o poner algo a la luz-. Para él, el fenómeno es lo que se muestra en sí mismo, pero este ente puede a su vez mostrarse como lo que no es en sí mismo, lo que denomina “parecer-ser” (lo que no se muestra). En este juego de mostrarse y no mostrarse, distingue la apariencia (*Erscheinung*), que es el anuncio de que algo no se muestra. Es decir, cuando algo se muestra, implícitamente está indicando que hay algo más que no se está mostrando. Esto implica una confusión entre el aparecer como el anuncio de algo y el aparecer como el algo anunciado, creando así un juego entre el productor (oculto) y el producto (mostrado)¹².

Heidegger distingue tres conceptos de «fenómeno»: el *vulgar*, el *formal* y el *fenomenológico*. El primero se refiere al fenómeno que inmediatamente encontramos en nuestra vida fáctica; el segundo, a la posibilidad de mostrarse, como un ente, entidad, propiedad o modo de ser; y el tercero, aquello que se muestra por sí mismo, el ser de los entes (oculto en el aparecer). Esta experiencia metafísica nos lleva a comprender que no se trata solo del aparecer de las cosas que se muestran, sino que en ese aparecer siempre se insinúa

¹² Este juego del aparecer y el ocultar se puede ejemplificar con la enfermedad, en la que hay síntomas que muestran alguna otra cosa que no se está enunciando, es decir, la enfermedad como tal.

algo, pero nunca se presenta de manera completamente plena y visible. Heidegger identifica esta insinuación con el ser del ente, donde lo que vemos es el ente y el modo en el que se manifiesta. La fenomenología y la ontología están emparentadas y siempre en juego en nuestro acceso a las cosas. En el concepto *vulgar* de fenómeno, se trata de dejar ver lo ente tal y como se muestra en sí mismo; y en el concepto *formal* de fenómeno, se trata de dejar ver lo ente y sus modos de ser tal y como se muestran en sí mismos. La diferencia ontológica radica en que el ser no es un ente, pero siempre se manifiesta en los entes. El propio ser es tan comprensible que está pre-supuesto. Debemos cuestionar la comprensión del ser, ya que todo lo comprendido es, en última instancia, una interpretación.

La doctrina platónica no solo abarca lo no-dicho en el discurso, sino lo fenomenológico, revelando aspectos tradicionalmente no considerados en las interpretaciones de Platón. Heidegger plantea una crítica a la modernidad y a su forma de conocimiento, al hablar de la comprensión del ser en lugar del conocimiento del ser. Se cuestiona lo que se presupone en toda forma de conocimiento, que es una pre-comprensión de aquello que llamamos ser, surgiendo así interrogantes sobre cómo puede emerger de este desocultamiento una verdad como representación y cómo podemos comprender la fenomenología desde la perspectiva de Heidegger, considerando que el ser no es un ente, y sin embargo, se da en los entes.

Por otra parte, la interpretación que realiza Heidegger de la caverna como morada es destacable, ya que, parece que a lo que apunta Platón es a una especie de escape de la caverna. Sin embargo, para Heidegger, dentro de la caverna, la morada, estamos en casa, y le da las connotaciones de «estancia», «mundo», que nos son familiares. La caverna nos está remitiendo a la cotidianidad, familiaridad, donde habitamos. Esto se puede apreciar en las siguientes líneas:

“La morada en forma de caverna es la «imagen» para «el ámbito de estancia que se muestra (diariamente) a los que miran a su alrededor». El fuego de la caverna, que arde por encima de sus moradores, es la «imagen» para el sol. La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo dicha bóveda, destinados a la tierra y atados a ella, viven los hombres. Lo que allí les rodea y les concierne es para ellos «lo efectivamente real», es decir, lo ente. En esa morada en forma de caverna se

encuentran «en el mundo» y «en casa» y allí encuentran su seguridad, ese lugar donde te abandonas confiadamente”¹³.

No obstante, surge la cuestión de las sombras, lo que inmediatamente se muestra y aparece inicialmente como si fuera la realidad. Este fenómeno refleja el juego fenomenológico previamente explicado: las sombras parecen ser la verdad, sin embargo, lo que se nos aparece como efectivamente real trae consigo una confusión, ya que hay algo que oculta la sombra, a pesar de que este sea el ámbito de nuestra percepción y experiencia. Heidegger sostiene que estas sombras son ensombrecimiento de la idea, desafiando la interpretación canónica de la alegoría que distingue tajantemente lo oscuro y oculto en la caverna, y lo manifiesto afuera de ella. En lugar de enfocarnos en las sombras, debemos dirigirnos hacia las ideas. Vincula este ensombrecimiento de las ideas con la cuestión de la manifestación de la luz. A pesar de habitar en este mundo de sombras, nos vemos como prisioneros encadenados por ellas. Lo que inmediatamente se muestra, lo visible y tangible, son las sombras, que nos aparecen como lo efectivamente real, pero esto es confuso y este ensombrecimiento de las ideas mantiene al ser humano como prisionero.

La siguiente declaración anticipa el desarrollo posterior del texto, que explora el juego entre lo visible y lo que se muestra:

“Las cosas nombradas en el «símil», que se tornan visibles fuera de la caverna, son, por contra, la imagen de aquello en lo que verdaderamente consiste lo ente de lo ente. Esto es, según Platón, aquello a través de lo cual lo ente se muestra en su «aspecto». Platón no toma este «aspecto» como mera «aparición». El «aspecto» también tiene para él algo de un salir afuera por medio del que todo se «presenta». Encontrándose en su «aspecto» se muestra el propio ente. «Aspecto» significa en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que se encuentran a la luz del día, fuera de la caverna, en donde existe una libre visión de todo, representan en el «símil» de las «ideas»”¹⁴.

A partir de lo más visible, es donde el ente se muestra a sí mismo (lo ente de lo ente). Los conceptos εἶδος e ἰδέα remiten a un ámbito de lo visible que trasciende la mera percepción ocular. Las ideas griegas no se limitan a lo visible, sino que implican que el

¹³ HEIDEGGER, M. (1940). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, 2000, p.180.

¹⁴ *Ibid.*, p.180.

prisionero es un ente vivo que siente, y en tanto que siente, pre-comprende. Además, resalta que los prisioneros no sólo ven sombras, sino que escuchan las voces de quienes las proyectan. Aunque Heidegger destaca el ajuste visual, hay una pretensión de reconocer la multiplicidad de sentidos del prisionero. Lo que le interesa a Heidegger de Platón es este disponerse de una nueva manera, puesto que el uso físico del sentido físico a lo que continuamente hace referencia con frases como “el ojo se acomoda”, “la vista tiene que acostumbrarse” y “el deslumbrar tiene que dejar pasar un tiempo para que el ojo pueda ver con claridad”, le permite hablar de la transformación que el hombre experimenta en su percepción y comprensión de las cosas.

El aspecto implica acercarse a la mayor visibilidad de las cosas, como si estuvieran iluminadas por la luz del día al salir de la caverna. El autor introduce el tema de la libertad del prisionero, la libre visión de todo, en relación con lo que alcanza a ver. Heidegger desafía la interpretación canónica, como la de Aristóteles, que considera que las sombras representan el error, argumentando que son una manifestación de la idea y, por lo tanto, poseen verdad. Así, explora diferentes estancias, tránsitos y grados de verdad, sugiriendo que la verdad no se encuentra solo al salir de la caverna, sino que está presente en las sombras.

Al interpretar las formas, Heidegger destaca su aspecto lumínico, recordando la alegoría del sol de Platón, donde se aborda la noción del Bien. Sugiere que, asignando la interpretación del Bien a todas las formas, va a ser posible que el ente se muestre en cuanto ente, lo ente se presenta (viene a la presencia, οὐσία); lo que va a hacer la forma es que el ente se muestre en sí mismo y a sí mismo a la luz del día (ἀλήθεια); y hace hincapié en nuestra posibilidad de percepción humana de lo ente, por eso habla de una libre visión de todo. En términos platónicos, los elementos que posibilitan las formas y las ideas son οὐσία, ἀλήθεια y la libre visión del mundo (episteme). Heidegger no considera estos conceptos como estáticos, sino como etapas de un proceso en transición (*Übergang, de übergehen*, pasar por encima, más allá). Una cuestión importante de la alegoría de la caverna es el transitar: “ese cambio y acomodación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de lo que Platón llama la παιδεία”¹⁵. El cambio refiere que hay un tránsito de una estancia a otra; y el ámbito, que hay diferentes ámbitos donde se desarrolla la verdad.

Heidegger traduce por παιδεία lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia. Este cambio de dirección es un giro, no solo como el transitar de una

¹⁵ *Ibid.*, p.182.

estancia de la caverna a otra, sino que pone en juego el paso de algo que todavía no está formado a su formación, de *paideia* (formación) a *apaideusia* (informado)¹⁶. La *παιδεία* es una posición -es nuestra postura en el mundo lo que determina este cambio de dirección- y una fijación del comportamiento. En esta distinción, se produce este giro sobre las diferentes posturas que se tienen respecto al mundo. Heidegger, con el fin de recuperar este sentido de *παιδεία*, retoma la fuerza significativa de la palabra *Bildung*, que resalta dos aspectos: 1. implica dejarse guiar por una imagen o modelo (*Vor-bild*), ya presente en nuestro ser que nos orienta en el mundo de manera anticipada; y 2. está relacionado con el *ethos*, impresión del carácter que influye en nuestro comportarse. La *παιδεία* que Heidegger rescata se refiere a cómo nos habituamos y desarrollamos esa habituación a nosotros mismos. Este concepto cobra relevancia en el momento en el que Heidegger considera que la alegoría trata más sobre la esencia de la formación que sobre la verdad. En este sentido, la corrección de la mirada no solo se limita a tener una visión clara, sino que implica saber adecuarnos al entorno que se nos presenta.

Para Heidegger, la alegoría trata solo de estancias y de tránsitos, diferenciándose así de la interpretación tradicional que la ve como una explicación de la *παιδεία*. Busca abordar el concepto de verdad como una corrección de la mirada, enfatizando que el símil no sólo ilustra la esencia de la formación, sino que abre la mirada hacia una transformación de la esencia de la verdad:

“En la interpretación que se hace necesaria por mor de una necesidad futura el «símil» no se limita a ilustrar la esencia de la formación, sino que al mismo tiempo abre la mirada en dirección hacia una transformación de la esencia de la «verdad». Pero si el «símil» es capaz de mostrar ambas cosas, ¿no debería reinar una relación esencial entre la «formación» y la «verdad»? En efecto existe tal relación. Y consiste en que sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la «formación» en un entramado fundamental”¹⁷.

Heidegger examina qué provoca el cambio entre los diferentes tránsitos de la caverna, señalando un momento en el que lo revelado se transforma y ya no acontece de la misma

¹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 4, 1006 a 6-7. Calvo traduce *apaideusia* por “ignorancia”. Yebra también lo traduce como “por ignorancia”.

¹⁷ *Ibid.*, 183.

manera. Critica la tradición dominante que identifica la verdad con el pensamiento y la razón, ya que la verdad va más allá de una mera corrección de la percepción y no puede reducirse solo a adecuarse a la realidad. Explora la ambigüedad en torno al concepto de ἀλήθεια que presenta Platón. La ἀλήθεια se puede interpretar como *Un-verborgenheit* (des-ocultamiento), empleando este término para diferenciarlo de lo no-oculto. Mientras Platón señala con el sol que las cosas se muestran, Heidegger insiste en las cosas que no se muestran. Destaca una dualidad en la mostración y la ocultación: mientras algo se muestra, también se oculta al mismo tiempo. Esta dualidad es esencial para entender el concepto de desencubrimiento [Ent-bergung], que alude a algo que se ha encubierto previamente. Heidegger habla de lo no-oculto y cómo esto se va a ir mostrando y su propuesta reside en este juego entre los dos términos, y es donde debemos reflexionar sobre cómo ocurre el proceso de ocultamiento.

Heidegger identifica cuatro tránsitos presentes en la alegoría. En el primer momento, el prisionero se encuentra absorto en las sombras que se le presentan de manera inmediata; en el segundo, desatado de las cadenas, es obligado a salir de la caverna, pero no lo hace inmediatamente, así que descubre que aquello que veía de las sombras es proyectado por sombras a la luz de un fuego. Sin embargo, Heidegger resalta que el prisionero se va a quedar engeuecido y va a confundirse, puesto que en este cambio, brusco y violento, confunde la sombra y la mantiene como lo efectivamente real, dado que su mirada no se ha acostumbrado a este otro más luminoso, lo que va a llegar a pensar que lo luminoso que ve en realidad son las sombras de ahí la confusión; y en el tercer momento, el prisionero se aventura a salir fuera de la caverna, y se enfrenta a la dificultad de ver las cosas tal como son. Cuando el prisionero empieza a mirar las cosas fuera de la caverna, tiene que mirarlas a través de imágenes para ir acomodando la mirada. En este punto, el prisionero, ahora liberado, es más libre con respecto a su percepción anterior del mundo en la caverna. Heidegger señala que el retorno del prisionero a la caverna implica superar tanto lo no formado como el ocultamiento. Este proceso de superación no implica una consumación total, sino un progreso hacia una comprensión más profunda. Sin embargo, el prisionero aún no ve con la misma facilidad que antes, ya que su mirada se ha transformado y está en proceso de adaptación, lo que puede ser peligroso y potencialmente llevarlo a la muerte. El acto de aventurarse fuera de la caverna surge del diálogo, ya que en él nos conducimos hacia la verdad. En este cuestionamiento por la verdad que surge del diálogo, emerge la posibilidad de liberación y retorno, en presencia de los otros. Es importante dar valor a las sombras, puesto que todo lo que existe tiene sombra.

La sombra es el garante de que aquello a lo que te estás refiriendo, efectivamente es. Sin sombra, no hay ser.

Heidegger distingue dos aspectos importantes en los tránsitos: el poder ver y lo que se muestra, cada uno representando una forma específica de verdad, una ἀλήθεια particular. En cada estancia prevalece una verdad que se presenta de manera distinta. La cuestión radica en acercarse a estas diferentes formas de verdad, ya que cada momento en el tránsito nos acerca más a lo que está desocultado, más cerca de lo ente. Estos momentos cruciales de la alegoría generan confusiones. Las sombras, que parecen ser lo más oculto, son lo que se ve, mientras que las cosas y el fuego, que son en realidad lo más oculto, se perciben como menos importantes. Esta confusión está relacionada con la mirada, cómo parece que algo es lo más oculto cuando en realidad no lo es. La sombra, lo más no-oculto, se muestra pero no como lo que realmente es. Heidegger relaciona la posibilidad de visión con la libertad, lo que a su vez se conecta con la prisión. A medida que el prisionero puede ver más, se vuelve más libre. Este proceso gradual lo lleva a adquirir más forma, acercándose cada vez más a la forma de Bien. Cada corrección de la mirada lo impulsa hacia una mayor comprensión de la verdad. Heidegger señala que estos sentidos tradicionales de verdad configuran la esencia de la verdad como adecuación, como un proceso de ajuste y corrección de la mirada hacia lo que realmente es.

La interpretación de Heidegger se centra en las formas, las cuales interpreta en un doble sentido: como el resplandor de lo que aparece y como el proceso que permite su visión. Esta distinción es esencial para comprender los diferentes significados entre εἶδος y ἰδέα:

“La clave de todo reside en el resplandor de lo que aparece y en el proceso por el que se torna posible su visión. Es verdad que se nombra al desocultamiento en sus distintos grados, pero en realidad sólo es pensado en relación con el modo en que vuelve accesible a eso que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ιδέα). La auténtica reflexión se orienta hacia la aparición del aspecto, que se hace posible gracias a la claridad del resplandor. Dicho aspecto permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente. La auténtica reflexión concierne a la ἰδέα. La «idea» es el aspecto prestado por la visión a todo lo que se presenta. La ἰδέα es el puro resplandor en el sentido de la expresión: «luce el sol» (...). La esencia de la idea reside en la posibilidad de resplandecer y de hacer que algo sea visible. Ella consuma la venida a la presencia, concretamente la venida a la presencia de aquello que sea en cada caso un ente. En el qué es de lo ente aquello

viene en cada ocasión a la presencia. Pero la venida a la presencia es en general la esencia del ser”¹⁸.

En su ensayo, Heidegger prioriza el sentido de εἶδος como aspecto y hacia la idea de la corrección. Subraya que la esencia del ser es presencia que está en movimiento, expresada como “la venida a la presencia”. Heidegger remarca el aspecto temporal de esta presencia, que implica una convergencia entre el presente y la propia presencia, según su interpretación de la idea. Tradicionalmente, la esencia se ha entendido como aquello que determina las cosas como son. Sin embargo, al considerar la idea del destello, emerge otra posible interpretación de la idea y de la formación. En Platón, cuando se habla de verdad, se hace referencia a la idea. Lo que verdaderamente brilla es la forma de Bien, y el sol es aquello que posibilita esta visión, haciendo visible lo que se muestra.

La interpretación de Heidegger acerca de las ideas es crucial para comprender el giro en la transformación de la esencia de la verdad. Después de revisar su interpretación de las ideas y su comprensión de la forma de Bien, se destaca su particular enfoque en este pasaje:

“τὸ ἀγαθόν significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible (...). Por ende, aquello que hace que las ideas sirvan para ser ideas o, dicho platónicamente, la idea de todas las ideas consiste en hacer posible la manifestación de todo lo presente en toda su capacidad de visión. La esencia de cada idea reside ya en un hacer posible y volver útil para ese resplandecer que permite una vista de la apariencia. (...) Por eso, Platón (518c, 9) nombra también el ἀγαθόν como τοῦ ὄντος τὸ φανότανον, «lo que más aparece (lo que más resplandece) de lo ente»”¹⁹.

Heidegger nos presenta con la forma de Bien es que si toda forma es resplandecer, destello, luz, entonces aquella que es forma de las formas debe de ser aún más resplandeciente. Por esta razón, Heidegger encuentra sentido en la relación que Platón establece entre el Bien y el Sol en la alegoría. La idea de Bien se vincula con el concepto del τὸ ἀγαθόν, que nos otorga la capacidad de percepción y manifestación. Por un lado, nos permite ver y por otro, posibilita que las cosas se manifiesten. En la interpretación de las

¹⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹ *Ibid.*, p. 190.

ideas (εἶδος/ιδέα), se destacan dos aspectos, los cuales posibilitan la forma del Bien como la capacidad de visión y lo que se muestra: la idea como aspecto, relacionada con lo visible y la vista, y la idea como resplandecer. Heidegger retoma los siguientes términos griegos para referirse a la variedad de formas de percibir lo que se muestra: *aísthesis* (percepción), *lógos* (enunciado) y *nóesis* (aprehensión), como la aprehensión máxima de las formas, especialmente la forma del Bien en el ascenso y descenso del prisionero en la caverna. Por otra parte, la idea en tanto que resplandecer, posibilita que se muestre lo ente de lo ente. El Bien hace posible que las cosas se muestren como son, sin embargo, no se limita únicamente a eso: lo que está presente adquiere un acto de presencia activa, una *ousía* en constante movimiento, y el *tò eînai*, (esencia/qué-es).

En la interpretación de Heidegger sobre la forma de Bien, sugiere la presencia de una forma de error, ya que plantea que esta posibilita todo lo correcto, vinculando la belleza con la *nóesis* y la corrección con la ἀλήθεια. Platón indica que la forma del Bien posibilita tanto la ἀλήθεια como la *nóesis*. Según Heidegger, si la ἀλήθεια es lo no-oculto, entonces debería estar vinculada con la belleza, ya que esta es lo que más resplandece en relación con las formas. A partir de este juego entre corrección, aprehensión y belleza, la ἀλήθεια se convierte en la piedra angular de este cambio en la esencia de la verdad. Lo que hace posible la forma del Bien es el no ocultamiento, no olvido y el conocimiento en tanto la posibilidad de ver las cosas como son.

IV. Discusión y posicionamiento

En esta sección, exploramos la reinterpretación de la *Kehre* a través del análisis de Jocelyn R. Beausoleil sobre el estudio de Jean Grondin titulado *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, cuyas investigaciones enriquecen el entendimiento sobre el giro. La *Kehre* designa un evento trascendental tanto para el ser como para la historia del pensamiento occidental y es fundamental para entender la transición en la filosofía de Heidegger, puesto que simboliza un movimiento decisivo hacia la superación de la metafísica, tema que resuena en la filosofía contemporánea debido a que emerge de un giro más profundo en el ser y su historia.

Tras delinear la perspectiva de Grondin, la discusión se extenderá para incluir un análisis del seminario de Heidegger en *Le Thor* en 1969, donde se profundizan las ideas de sentido, verdad y lugar, proporcionando una nueva dimensión a la comprensión de estos conceptos. Finalmente, se integrará la crítica y la perspectiva de Arturo Leyte en su obra *El*

*fracaso del ser*²⁰, en la que revisa críticamente el uso heideggeriano de la metáfora de la casa y el símil de la caverna de Platón. Leyte propone una visión donde la verdad y el ser se comprenden como un tránsito que desafía las interpretaciones tradicionales y ofrece nuevas vías para entender la interacción entre la luz y la sombra en la búsqueda filosófica.

Grondin identifica cinco facetas de la *Kehre*: 1) el giro *biográfico*, 2) el giro *temático*, 3) el giro *onto-crónico*, 4) el giro *aletheio-esencialista* y 5) el giro *ontológico*. En su *Prólogo*, estas dimensiones muestran cómo este giro no solo atraviesa la última filosofía de Heidegger, sino toda la reflexión que se enfrenta a los desafíos filosóficos de nuestra época caracterizada por la ausencia de una verdad absoluta. La importancia de la *Kehre* se ve marcada en el curso Friburgo del semestre de invierno de 1937/1938, *Preguntas fundamentales de la Filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. En él, sugiere que el asunto del giro se acerca a una cuestión filosófica esencial²¹, comprometiéndose a una exploración profunda, abarcando incluso las últimas implicaciones del nihilismo extremo.

En su *Introducción*, presenta las características principales del giro y describe las dificultades iniciales en la comprensión del término. Según Gadamer, en el dialecto local de la Selva Negra, la *Kehre* alude a un cambio abrupto de dirección del camino que gira bruscamente en la dirección opuesta para ascender más alto. Grondin escoge la traducción “*tournant*” (giro) en lugar de “*renversement*”, sugiriendo que en algún punto del pensamiento de Heidegger se vislumbra una curva muy cerrada. El giro, asociado al “pensamiento del ser”, señala un cambio en la filosofía de Heidegger, ya que representa una transición desde su primera etapa, caracterizada por su compromiso con la ontología fundamental y su concepto del *Dasein* hacia una reflexión más centrada en la cuestión del ser. Entre las características más destacadas de este giro se encuentran: el rechazo de los presupuestos metafísicos tradicionales, el cuestionamiento de la concepción de la verdad como correspondencia, la adopción de un enfoque hermenéutico de comprensión del ser, y una mayor atención especial a la temporalidad y la historicidad de la existencia.

La exploración de Grondin sobre la *Kehre* en textos específicos de Heidegger, como la *Carta sobre el humanismo* (1947), *Carta al Padre William Richardson* (1963), y la conferencia *De la esencia de la verdad* (1943), proporciona una comprensión del giro. La

²⁰ LEYTE, A. (2005). *HEIDEGGER: El fracaso del ser*. Batiscafo, 2015.

²¹ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, Gesamtausgabe, Band 45, p.47. (trad. Jean Grondin).

Carta revela que en *Ser y tiempo* se omitió intencionalmente la tercera sección de la primera parte «*Tiempo y Ser*», debido a que no logró expresar el giro ni pudo superar la dificultad del lenguaje de la metafísica, ya que este lenguaje obstaculiza la capacidad del pensamiento para expresar adecuadamente el giro entre la segunda y la tercera sección de la obra. *De la esencia de la verdad* ofrece cierta comprensión del giro que se produce de *Ser y tiempo* a «*Tiempo y Ser*», el cual no consiste en un cambio de perspectiva, sino que es donde ese pensamiento que se intentaba obtener alcanza por primera vez la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser. En resumen, Heidegger indica que el *Dasein* ya no debe ser concebido como una modalidad de la subjetividad moderna, sino como aquello que, permaneciendo fuera del ente, se abre en la apertura del ser. Grondin afirma que el giro no representa una modificación del punto de vista de la obra, sino que introduce la posibilidad de experimentar el ser a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser.

La cuestión de la esencia de la verdad y su transformación constituye para Grondin el hilo conductor de las reflexiones de Heidegger, lo que sugiere que el destino de la *Kehre* está estrechamente relacionado con la meditación sobre la verdad. Esto nos lleva a la obra *De la esencia de la verdad*, donde, como hemos visto, el giro se define como el movimiento de la pregunta sobre la esencia de la verdad a la pregunta sobre la verdad de la esencia, lo que Grondin llama la “versión *aletheio-esencialista* del giro”, en contraste con la versión “*onto-cronológica*”²² que implica el paso de *Ser y tiempo* a *Tiempo y Ser*. Según él, ambas versiones del giro surgen del mismo problema: la incapacidad de pensar de manera diferente la relación con el ser a través del lenguaje de la metafísica.

En el segundo capítulo, aborda la reconsideración de la ontología fundamental y la *finitud* en relación con el *ser-para-la-muerte*, a través de su reflexión sobre la verdad, ya que según el autor, la radicalización de la *finitud* refleja el desarrollo del pensamiento de la *Kehre* y lleva a una reconsideración del proyecto de la ontología fundamental. Este análisis se conecta el curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, donde Heidegger desarrolla la idea de que la elucidación del ser como ser aún habla un lenguaje insuficiente, ya que el ser, al ser nombrado constantemente, se aleja del ser como tal. En otras palabras, tan pronto como el ser es nombrado, ya se está remitiendo al ente, lo que significa que el ser siempre impide que el pensamiento piense adecuadamente

²² HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo* (1947). En este escrito, Heidegger revela que el giro en su pensamiento alrededor de 1937 no estaba presente en la estructura inicial de *Ser y Tiempo*, sino que surgió como una reflexión más profunda y madura, conectando con temas más amplios de la metafísica y la verdad.

el ser como tal, ya que el ser mismo, a través del nombre de ser, se convierte imperceptiblemente en algo del ente. Así, de manera significativa, mediante el uso de la palabra “ser”, el olvido del ser ya ha ocurrido.

La discusión de este dilema lingüístico y conceptual se expande en el seminario de *Le Thor* en 1969, donde Heidegger aborda la cuestión del ser al distinguir y relacionar tres formulaciones sucesivas: sentido, verdad y lugar (*tópos*). El autor reconceptualiza la noción de verdad como “estado de no-retraimiento” (*Unverborgenheit*), distanciándose de la interpretación como la rectitud de un enunciado. A partir de esta transformación, se cuestiona cómo el cambio de sentido a verdad afecta a la comprensión del ser. En *Ser y tiempo*, define el sentido como el dominio de proyecto, donde el proyecto representa el cumplimiento del *Dasein*, desplegando así sentido²³. Al sustituir el término “sentido del ser” por “verdad del ser”, Heidegger recalca la apertura del ser en sí mismo en lugar de la apertura del *Dasein* hacia el ser. Esta transformación se manifiesta en “La vuelta” (*Die Kehre*), donde el pensamiento se dirige de manera más decisiva hacia el ser en tanto que ser. Heidegger indaga en el vínculo entre sentido y verdad como no-retraimiento, cuestionando si el ser interpela y si existe el riesgo de reducir el ser a un ente-parlante. Estas reflexiones conducen a Heidegger a una nueva meditación sobre la palabra y su relación con el ser. Señala que nuestras relaciones parten de una distinción fundamental: el ser no es un ente, lo que constituye la diferencia ontológica, la cual mantiene separados al ser y al ente²⁴. La metafísica no puede abordar la diferencia ontológica, ya que si lo hiciera, esta diferencia se convertiría en un ente y dejaría de ser la diferencia de ser y ente. En toda la historia de la filosofía, la diferencia entre ser y ente ha estado implícita pero nunca ha sido tratada directamente como tema, no obstante, con *Ser y tiempo*, Heidegger propone la escucha del ser en tanto que ser, lo que hace que la diferencia ontológica se convierta en un tema explícito. Esto plantea una pregunta: “el pensamiento no se ve constreñido a enunciar la frase extraña: «el ser no es ente», es decir, «el ser es nada»”?²⁵

En el análisis del giro heideggeriano hacia una reconsideración de la metafísica y la ontología, Grondin ofrece una comprensión de cómo Heidegger replantea la noción de verdad y ser. El autor nos muestra cómo Heidegger, en el curso de Friburgo y otros escritos, sugiere un replanteamiento radical de los conceptos tradicionales, subrayando la importancia de

²³ *Ibid.*, p.90.

²⁴ Es importante destacar que esta distinción no es creada por la metafísica, aunque la sostenga y la utilice.

²⁵ *Ibid.*, p.91.

abordar la verdad y el ser desde nuevas perspectivas. En este contexto, Arturo Leyte en *El fracaso del ser*, añade a través de estos elementos una dimensión crítica interpretando cómo Heidegger utiliza la metáfora «de la casa» y el símil de la caverna de Platón para explorar el ser y la verdad. Según Leyte, ante la dificultad de definir el «ser idea», ya que “parece que solo tenemos ideas de las cosas, pero no de la idea en cuanto tal, con independencia de la cosa”²⁶, Platón propone un símil que visualiza la diferencia entre la forma y la idea. Para Leyte, la intención de Heidegger es aprovechar la imagen platónica para introducir el significado de «verdad», quien se interesa por el uso doméstico de esta metáfora para delimitar una comprensión decisiva de la palabra «verdad», a la luz del sentido de existencia y temporalidad.

Leyte introduce la noción de una recepción *mítica* y una versión *filosófica* del símil de la caverna, destacando cómo Heidegger se apropia de esta estructura para discutir la metafísica del ser. Según el autor, la recepción mítica se centra en lugares concretos, mientras que la versión filosófica aborda la noción de ausencia de lugar y domicilio. En resumen, según Leyte, se establece una dicotomía entre lugar y no-lugar. En la versión mítica, se diferencia entre dos espacios (dentro y fuera de la caverna), así como entre las cosas y las ideas, representadas metafóricamente por las sombras y la luz; la opinión, donde prevalece el error, y la verdad. Según la interpretación de Leyte, para Heidegger, la versión mítica de la alegoría se convierte en un modelo arquitectónico fundamental para la futura metafísica. Esto se debe a que Platón en esta alegoría, identifica un lugar para la verdad en el exterior de la caverna, proporcionando así un paradigma para interpretar y explicar las sombras del interior. En este sentido, el momento crucial de esta versión mítica se encuentra en la capacidad del prisionero para dirigir su mirada hacia las ideas, representadas fuera de la caverna, o a las cosas, a las que en la imagen corresponden las sombras de dentro. Para Leyte, el prisionero se erige como el símbolo de la verdad, ya que su percepción correcta está vinculada a la corrección de su mirada. El autor sugiere que: “la verdad del afuera estaría sustentada por el ojo que la mira, que presupone su misma constitución: el ojo, en realidad, puede mirar la verdad, representada místicamente por el sol, porque tiene su misma forma esférica; la conveniencia entre la verdad que se ve y el modo de verla presupone una adecuación entre ambos supuestos”²⁷. La versión que Leyte denomina como mítica reproduce una forma de argumentación que Heidegger realiza sobre Platón, al eludir la relevancia no explícita del símil para su propia interpretación sobre la verdad. Esta versión mítica nos habla de un

²⁶ *Ibid.*, p.68.

²⁷ *Ibid.*, p.69.

trayecto que va de dentro a fuera, de manera que alcanzar la verdad significa, en realidad, suprimir el propio trayecto: una vez alcanzada la meta, que identifica la posición metafísica, se podría "tirar la escalera que nos llevó a ella", porque no hay necesidad de volver a bajar²⁸. En la versión platónica, el prisionero se representa volviendo abajo, pero incluso ese retorno constituiría una transformación del mundo físico en uno metafísico, al iluminar las sombras y disponer el lugar según el modelo de arriba.

Para Leyte, el objetivo de la metafísica es alcanzar la identidad entre los dos mundos, de manera que todas las cosas acaben siendo una. La metafísica, basada en esta versión mítica del trayecto que nos lleva desde dentro hacia fuera, presupone en la imagen del retorno adentro una historia de la metafísica, que se traduce, según Leyte, en hacer verdaderas todas las cosas, iluminando las sombras. En esta operación, desde el momento en que desaparecen las diferencias y los límites, sucumbe también la verdad, que dejaría de tener sentido porque no se enfrentaría ya a nada, sino que "la verdad sería el todo"²⁹. Esta comprensión proporcionada por Leyte ilumina la transformación en el pensamiento de Heidegger, desde la conceptualización tradicional del ser y la verdad hacia una exploración de cómo el lenguaje y los símbolos filosóficos estructuran nuestra comprensión de la realidad y del ser. Leyte nos ayuda a ver cómo el giro heideggeriano no es sólo un cambio filosófico, sino también un desafío a cómo pensamos sobre la verdad y la realidad en sí mismas.

Leyte sugiere que la interpretación de Heidegger del símil de la caverna no debe verse como un simple rechazo del mundo de las apariencias, sino como una crítica a la noción de que la verdad es un estado fijo y determinado eternamente. Frente a la versión mítica que metafóricamente compara con la historia de la metafísica, la perspectiva filosófica no contempla un trayecto lineal entre dos puntos geográficamente separados, sino más bien un tránsito. Por «tránsito», Leyte especifica que debe entenderse como "una parada, una interrupción como cuando se habla de «un pasajero en tránsito», que no está en su origen ni en su destino, sino entre ambos"³⁰. Este "entre", aclara Leyte, es un espacio donde ambos extremos coexisten sin que ninguno prevalezca, definiendo una distancia que es interna al viaje mismo. Desde esta óptica, Leyte interpreta la alegoría de la caverna, no como un abandono de un lugar hacia otro, sino como una sincronía donde en cada punto del trayecto las sombras y las cosas, lo interno y lo externo, coexisten.

²⁸ *Ibid.*, p.70.

²⁹ *Ibid.*, p.70.

³⁰ *Ibid.*, p.70.

Según el autor, esta versión del tránsito desafía tanto la versión mítica tradicional como las interpretaciones modernas de Platón y Heidegger. En la versión mítica, el trayecto desde dentro de la caverna hacia fuera simboliza un escape del engaño hacia la verdad. Sin embargo, Leyte sugiere que en la interpretación heideggeriana, este trayecto no descarta las sombras en favor de la luz; más bien, las integra como partes fundamentales de la verdad. Afirma Leyte: "no hay cosa sin sombra o, más allá aún, no hay verdad de la que no sea constitutiva una no-verdad, al punto de que esta última condiciona aquella por completo, por no decir que constituye su propio origen"³¹. En esta versión filosófica de la verdad, Leyte señala que la verdad no se alcanza a través de un trayecto físico, sino «como resultado de un descubrimiento al que resulta inherente el propio cubrimiento: el velo y la sombra»³². En este sentido, la verdad heideggeriana para Leyte es siempre provisional y situada, nunca está completada. Esta interpretación permite una nueva lectura de Platón, distinguiendo la sugerencia de Heidegger que desafía a la versión lógico-platonista de la verdad, pensando radicalmente en la esencia del lugar como un no-lugar, y la existencia como el lugar del ser, lo cual la convierte en lo más ajeno a la substancia.

V. Conclusión y vías abiertas

Como hemos visto a lo largo del trabajo, la Kehre se convierte en protagonista en el pensamiento de Heidegger, especialmente en la década de los treinta, permeando toda la reflexión contemporánea que enfrenta los desafíos filosóficos de nuestra época, caracterizada por la falta de una verdad absoluta. Heidegger critica la concepción platónica, según la cual el ser queda reducido a idea, constituyendo con ello el arranque decisivo de la metafísica, ya que si la idea abarca únicamente toda la extensión intensiva del ser, la pregunta por el ser alcanza una respuesta en cuanto su sentido, pero queda velada la problemática ontológica en cuanto tal. La investigación que Heidegger lleva a cabo a lo largo de toda su obra, basada en un análisis histórico-crítico de la filosofía, la metafísica, la teología y el humanismo, junto con la ciencia, el arte y toda la contemporaneidad que le tocó vivir, explora desde la perspectiva fenomenológica-hermenéutica cómo en estas disciplinas se manifiesta de un modo singular la esencia de la verdad. La παιδεία, central en su doctrina, es ampliada por parte de Heidegger en una dirección transformativa del ser humano más allá del humanismo

³¹ *Ibid.*, p.71.

³² *Ibid.*, p.71.

que Heidegger rechaza por metafísico; llevando la actividad en que consiste la παιδεία mucho más lejos de lo que Platón y los griegos hubieran podido imaginar.

A modo de cierre de este apartado, Heidegger reflexiona sobre la paradójica situación en que consiste “la necesidad de la ausencia de necesidad” relativa a la concepción del ser, pues naturalmente vivimos en la pre-comprensión del ser. Todo ello remite directamente al asunto, tantas veces mal comprendido, del olvido del ser, de la ἀλήθεια, y de la necesaria dimensión en que consiste el ocultamiento del ser para que la manifestación de lo ente sea posible. Esto pone de manifiesto la importancia central en el pensamiento Heideggeriano de lo que se conoce como diferencia ontológica, que permite pensar el ser, más allá de la reducción metafísica que Platón llevó a cabo en su identificación del ser a la idea.

La ausencia de necesidad, vinculada esencialmente con la vida fáctica, ya que cotidianamente no sentimos la urgencia de hacernos la pregunta por el ser, pues como deja muy claro Heidegger a lo largo de toda su obra, existimos en la comprensión del ser, que es lo que nos constituye como *Dasein*. En la facticidad puede ocurrir que surja esa apertura, que nos pone en camino hacia la filosofía, dando lugar a la experiencia específica en que consiste el reconocimiento de la diferencia ontológica, como arranque de todo pensar genuinamente filosófico.

La cuestión del ocultamiento, recurrente en la obra de Heidegger, tiene un sentido específico en la medida en que, como es bien sabido, no se trata de algo de orden psicológico ni histórico en su sentido historiográfico, sino estrictamente ontológico en cuanto que el descubrimiento de Heidegger en cuanto al ser, es que este es el fenómeno inaparente por excelencia. Su distanciamiento de la metafísica significa plantear la pregunta por el ser definitivamente diferenciado del ente, una pregunta que le lleva a la deconstrucción fenomenológica de la ontología para abordar la cuestión de la verdad, que como hemos mostrado en nuestro trabajo, en los años treinta, toma un giro que le llevará a descubrir en ἀλήθεια un sentido de verdad que inaugura la continuación de un pensamiento fenomenológico-crítico, el de Heidegger, que ha sido y es protagonista de la filosofía contemporánea.

Por lo tanto, este trabajo necesariamente deja numerosas vías abiertas, como lo son los debates actuales en la ética, la política, es decir, la exploración de cómo la novedosa comprensión crítica del ser, influye en nuestra actual percepción ética y política del mundo

globalizado en el que vivimos. Así, la paideia, central en la experiencia griega del mundo, retomada y renovada a través de la *Bildung* alemana, será transformada radicalmente por la propuesta fenomenológica hermenéutica heideggeriana una vez que aletheia no traduce simplemente la *veritas* latina, sino que tomando conciencia de lo que nombra su palabra, reconoce en la manifestación de todo lo que se nos presenta la irreductible presencia de lo ausente como aquello sin lo cual nuestra experiencia no sería posible.

Heidegger nos recuerda que la verdad (*ἀλήθεια*) implica un des-ocultamiento del ser más que una mera correspondencia entre enunciados y hechos. En este contexto, promover una cultura de cuestionamiento crítico y reflexión ofrece un camino para reconceptualizar la verdad como un proceso continuo de revelación, con el fin de navegar en la complejidad de la era digital y sus demandas de liderazgo y responsabilidad ética.

La *παιδεία*, arraigada en la tradición platónica y esencial para la formación del ser humano, va más allá de la simple transmisión de conocimientos al implicar una formación que dirige a los individuos hacia una comprensión más profunda del ser. En el ámbito educativo contemporáneo, su aplicación abre numerosos caminos para impulsar una pedagogía enfocada en la formación integral del individuo, integrando una reflexión filosófica sobre el ser y la verdad, y no exclusivamente limitada a ciertas habilidades y competencias. Transformar la enseñanza de esa manera puede enriquecer la formación de los individuos, y a su vez, contribuir a una sociedad más éticamente comprometida. Por lo tanto, quedan abiertas diversas vías de exploración, incluyendo cómo la comprensión del ser puede influir en nuestra percepción ética y política en un mundo globalizado, desafiando los fundamentos de nuestras acciones y decisiones para promover formas auténticas y sostenibles de convivencia.

VI. Referencias bibliográficas

—ARISTÓTELES,

Metafísica (trad. V. García Yebra). Gredos, 1982.

Metafísica (trad. T. Calvo). Gredos, 1994.

Sobre la interpretación. (trad. Miguel Candel SanMartín). Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

—BEAUFRET, J.,

(1955). *Le Poème de Parménide*. PUF, 1996.

Dialogue avec Heidegger III. Minuit, 1974.

—ESCUADERO, A, J. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, 2010.

—GADAMER, H-G. (1960). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme, 2005.

— HEIDEGGER, M.

(1923). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (trad. J. Aspiunza). Alianza, 2002.

(1927). *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera C). Trotta, 2003.

(1935-1946). *Caminos de bosque* [GA, 5]. Alianza, 1995.

(1930). *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*. Alianza, 2007.

(1931-32). *La doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*. Alianza, 2007.

(1936-1946). *Nietzsche* (trad. J. L. Vermaal) Destino, 2000.

(1946). *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*. Alianza, 2007.

(1953). *Introducción a la metafísica*. Nova, 1955.

(1955). *¿Qué es la filosofía?*. Herder, 2004.

(1958) *¿Qué significa pensar?* [GA, 8]. Trotta, 2005.

(1919-1961). *Hitos* (trad. H. Cortés y A. Leyte). Alianza, 2007.

(1979). *Heráclito* (trad. Carlos Másmela). El Hilo de Ariadna, 2012.

(2009) *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis, 2009.

—LEYTE, A.

(2005). *HEIDEGGER: El fracaso del ser*. Batiscafo, 2015.

—MARIETA, I.

El inicio de la problemática ontológica en el comienzo de la filosofía. *Isegoría*, (51). 709-728. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.051.09>

Antroposofía y tragedia en la interpretación heideggeriana de la *Antígona* de Sófocles. *Revista Laguna*, (47). <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.47.01>

De la eco-logía a la eco-dicea: la filosofía ante la crisis ecológica. *Revista Laguna*, (51). <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.01>

—MARTÍNEZ MARZOA, F.

De Grecia y la Filosofía. Universidad de Murcia, 1990.

Heidegger y su tiempo. Akal, 1999.

Historia de la filosofía I. Istmo, 2000.

—NIETZSCHE, F.

(1887). *La genealogía de la moral*. Alianza, 2011.

(1903). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y la voluntad de ilusión en Nietzsche* de Hans Vaihinger (trad. Aurora Stockdale). Colección Clásica, 2021.

—PARMÉNIDES. *Poema*. Istmo, 2007.

—PLATÓN. *Diálogos*. Gredos, 1981-2004.

—TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro de Aristóteles sobre La interpretación* (trad. e intr. de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz). Ediciones Universidad de Navarra, 1999.