

SOBRE VERDAD Y FALSEDAD EN EL MITO GRIEGO. PISTAS DESDE LA FILOSOFÍA PARA CONCEBIR UN MODO DE VERDAD PRESENTE EN EL MITO*

RAÚL MADRID MENESES

Becario CONICYT de Doctorado, Universidad de Chile. Chile

Resumen: El discurso filosófico, a lo largo de su historia y específicamente para referirse a sus comienzos, se ha puesto en relación al discurso mítico en términos de ruptura, liberación o superación. Con ello, se han sentado las bases para atribuir el carácter de falsedad de este último. Dicho carácter ha sido mantenido y es utilizado de manera cotidiana en el plano coloquial y académico investigativo. Así, nuestro trabajo, en primer lugar, pondrá de manifiesto esta relación de oposición entre discurso mítico y discurso filosófico. En segundo lugar, se dará a la tarea de exponer de la mano de los planteamientos de Hans-Georg Gadamer, cómo fue que el discurso mítico adquirió el carácter de falsedad a lo largo de la historia, puesto que en los griegos no lo tendría. Y, finalmente, con Nietzsche consideramos que el modo de verdad de la ciencia, por el cual medimos el discurso mítico, está lejos de ser el único y el más asertivo. Con ello, pensamos, se abre la posibilidad de considerar cierto modo de verdad presente en el discurso mítico.

Palabras clave: Mito, filosofía, verdad, Nietzsche, Gadamer.

ON TRUTH AND FALSITY IN GREEK MYTH. PHILOSOPHICAL SUGGESTIONS TO CONCEIVE A SORT OF TRUTH PRESENT IN MYTH

Abstract: The philosophical discourse, throughout its history, and specifically to refer to its beginnings, has become legendary in relation to the discourse in terms of rupture, release or improvement. This has provided the basis for attributing a false nature to the latter. This characteristic has been maintained and is used on a daily basis at the conversational and academic research. Thus, firstly our work will highlight this relationship of opposition between mythic and philosophical discourse. Secondly, it will show, following the approaches of Hans-Georg Gadamer, how mythical discourse acquired this false characteristic throughout history, as the Greeks would not have it. And lastly, with Nietzsche we believe that the true mode of science, by which we measure the mythical discourse, is far from being the only and most assertive one. This, we think, opens the possibility of considering some sort of truth present in the mythic discourse.

Keywords: Myth, philosophy, truth, Nietzsche, Gadamer.

Recibido: 10.6.2010 – **Aceptado:** 3.08.2010

Correspondencia: RAÚL MADRID MENESES - madridm@gmail.com. Becario CONICYT de Doctorado, Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Magíster en Filosofía con mención en Metafísica, Universidad de Chile. Teléfonos: 288 99 47- Cel.: 0-9 79 53 43 69.

* Ponencia leída el 19 de agosto en el Congreso Internacional de Estudios Griegos 2010, "Tradición y legado", organizado por el Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile y el Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

1. Sobre el mito y la filosofía

“La filosofía comienza en Grecia alrededor del siglo VII a. C., cuando el *logos* logra liberarse del *mythos*”.

Esta podría ser una frase bastante aceptable para iniciar una clase de historia de la filosofía; al menos así se insinúa en algunos autores cuando nos dicen, por ejemplo J. Burckhardt, que “la filosofía estaba desde el principio violentamente impedida precisamente por el mito” (Burckhardt 1964, III: 402¹. Poco a poco “el pensamiento y el saber libre” irán dejando atrás a aquel que impide su avance. En un primer momento, con la figura de los Siete Sabios, donde predomina un saber de marcado carácter práctico-político. De modo paralelo e históricamente contemporáneos, encontramos a un tipo de hombres sabios que, siguiendo las indicaciones de Burckhardt, “podríamos quizá llamarlos santos milagrosos” (Burckhardt 1964: 405), ligados al ámbito religioso, ya sea apolíneo o dionisiaco-órfico, y a los cuales se les suele adjudicar una serie de características y hazañas fantásticas. Estos últimos suelen expresar sus ideas y presentimientos respecto a la naturaleza, al mundo, de manera mítica a través de Teogonías. Sin embargo, nos dice el autor que por ahora seguimos, “vino el tiempo en que el pensamiento griego tenía que reivindicar la plena independencia, el tiempo de la filosofía propiamente dicha en sus tres épocas, que toman su nombre de la física, la ética y la dialéctica [...] Con la física, esto es, con la doctrina sobre la constitución del mundo, llegó, a pesar de toda resistencia, la ruptura con el mito” (Burckhardt 1964: 421). Es el pensamiento jonio, el pensamiento de la denominada Escuela de Mileto, el de la *física* jonia el primero que rompe con el mito para abandonar ese sitio de seguridad cognoscitiva y aventurarse a dar respuesta al *de dónde* y el *cómo* de todas las cosas, para buscar los principios (*αρχές*) de ellas con plena libertad.

De un modo similar, y quizás más enfático aún, John Burnet en su obra *La aurora del pensamiento griego*, escrita en 1892, donde antes de argumentar en contra de un supuesto origen oriental de la filosofía concentra su interés en dejar claro que los comienzos de la filosofía, de la ciencia jonia, nada tienen que ver con el mito: “Hemos visto que en Jonia se produjo un completo rompimiento con la primitiva religión egea y que el politeísmo olímpico nunca llegó a sostenerse firmemente en la mente de los jonios. Por tanto, es completamente equivocado creer que la ciencia jonia tuvo su origen en ideas mitológicas de cualquier

¹ BURCKHARDT, J., *Historia de la cultura griega*, Ed. Iberia, Barcelona, 1964, Vol. III, p. 402.

especie” Burnet 1944: 15). Burnet asocia más bien los comienzos de la filosofía, los comienzos de la ciencia, con los inicios del método experimental en Grecia, diciéndonos: “encontramos que el primer experimento de tipo moderno del que hay noticias es el de Empédocles con la klepsydra” (Burnet 1944: 33). De este modo, se intenta anular cualquier vínculo entre el discurso filosófico-científico y el mitológico. La filosofía no tiene nada que ver con el mito.

Como es posible apreciar en estos dos autores, los comienzos de la filosofía en Grecia estarán marcados por su relación, ya sea de oposición, gradación o matización, con el mito. Una relación que se puede graficar también entre los conceptos de *mito y razón* o de *Mythos y Logos*².

Hoy en día, una de las aristas de dicha relación ha rebasado los márgenes de un estudio sobre la historia de la filosofía, instalándose también en otras áreas del conocimiento y en el ámbito cotidiano. La arista a la cual hacemos mención es aquella que manifiesta una oposición entre los conceptos de *Mythos y Logos*, o *mito y razón* donde con el primero se suele intentar significar una especie de respuesta primitiva, falsa o incluso irracional acerca del origen u orden del mundo o de la totalidad del ser, mientras que con el segundo se intenta significar un discurso o modo de investigación serio, comprobable, científico y verdadero. Así, no son pocos los trabajos académicos de las distintas áreas del conocimiento que se proponen la misión de “desmitificar” tal o cual asunto, queriendo con ello quitar lo que de error o falsedad mantiene dicha materia. En el plano cotidiano, nos encontramos con un modo de proceder similar.

Ahora bien, es a propósito de esto que nos preguntamos a qué se debe este modo de proceder. A qué se debe que el *Mythos*, hoy en día, sea considerado comúnmente como un discurso equívoco, carente de verdad o simplemente falso, ya que, al parecer, para los primeros griegos no tuvo este sentido.

2. De cómo el *mythos* llegó a ser un discurso falso

Con el fin de intentar dilucidar el problema antes propuesto, es que recurrimos a uno de los representantes de la hermenéutica moderna. Nos referimos a Hans-Georg Gadamer.

² El tema de si la filosofía comienza o no cuando rompe con el mito, o si deriva o no de éste, es un tema que dejaremos pendiente aquí con el fin de avanzar en el problema que nos ocupa. Sin embargo, dejamos constancia del gran interés e importancia que, creemos, incita su análisis.

En una serie de artículos reunidos bajo el título de *Mito y Razón* (1997) y que van desde el año 1954 a 1992, Gadamer aborda el tema del mito desde la hermenéutica. Para ello llamará la atención respecto a que el pensamiento moderno tiene un doble origen: la Ilustración y el Romanticismo.

La Ilustración a través de aquella frase kantiana: “atrévete a pensar por ti mismo”, que pasa a convertirse casi en su lema, invita al hombre a llevar a cabo este desafío que se opone a la teoría de la tradición y autoridad. Dicho ideal se habría traspasado a todo el mundo occidental especialmente en la ciencia. De hecho, aún hoy es posible admirar la manifestación de dicho ideal en nuestra fe en el progreso producto del ejercicio autónomo de la razón.

Con ello podemos identificar la relación de oposición entre mito y logos como propia de la Ilustración, en tanto en ella se entiende al mito como opuesto a la explicación racional del mundo, por lo que exige la disolución de éste (del mito) a través de su imperativo “atrévete a pensar”. Asimismo, el propio cristianismo cae bajo esta crítica, en tanto representa una autoridad de la cual es preciso liberarse.

El pensamiento ilustrado concibe al mito justamente como todo lo contrario de aquella explicación racional del mundo y, por lo tanto, la explicación científica intentará disolver toda respuesta que provenga de esa área. Así, para el pensamiento científico pasa a ser mitológico todo aquello que no es objeto de verificación mediante experiencia metódica, por lo que también toda religión pasa a ser objeto de esta crítica. Entonces, mito y religión dentro de este ideal ilustrado, en tanto no pueden ser objeto de verificación experiencial metódica, son sinónimos de *una explicación irracional del mundo*.

El esquema supone el paso de una explicación primitiva e irracional del mundo a una cada vez más racional, verificable mediante experiencia metódica, y, por lo tanto, más desarrollada. Esto es lo que, según Gadamer, justamente se pondría en juego en el planteamiento de Max Weber que nos habla de un desencantamiento del mundo y un *paso del mito al logos*.

Paradójicamente, uno de los factores que radicaliza la racionalización del mundo es visto por Gadamer en el propio cristianismo, ya que con la proclamación de un Dios trascendente, el cristianismo inicia una crítica radical del mito, mostrando a los dioses paganos como falsos.

“Todo el mundo de los dioses paganos, no sólo el de este o aquel pueblo, es desenmascarado, teniendo presente el Dios del más allá de

la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentidos como potencia superior. A la luz del mensaje cristiano, el mundo se entiende justamente como falso ser del hombre que necesita la salvación (...) el cristianismo ha preparado el terreno a la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo” (Gadamer 1997: 15)

El otro origen del pensamiento moderno se encuentra en el romanticismo; entendiéndolo por romanticismo aquella corriente de pensamiento que considera que el orden verdadero de las cosas no es el presente, sino el que existía en otro tiempo. Además considera que ni el conocimiento presente, ni el futuro, alcanza o alcanzará las verdades que se conocieron en el pasado. De modo que el mito aparece como el portador de una verdad propia, inalcanzable por la explicación racional del mundo: “el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio” (Gadamer 1997: 16). Pero con esto aún se mantiene la oposición entre mito y logos, ya que aquí, al contrario que la Ilustración, se valora al mito por sobre el logos. En este sentido, la oposición a algo no viene a ser la superación de aquello.

La situación que nos revela Gadamer, de oposición entre ilustración y romanticismo de la cual se hace depositario el pensamiento moderno, explica hasta cierto punto las causas de nuestro concepto “moderno” de mito.

Sin embargo, con el fin de dar más luces en relación al propio concepto es que ahondará en el sentido que tenía éste para los propios griegos, en tanto la palabra tiene su nacimiento en la lengua griega. Para ello, alude al uso lingüístico de la palabra “Mythos” en Homero donde no se observa ninguna referencia, ya sea a una invención, ni a un contacto con lo divino. De modo general, el mito hace referencia a aquello que sólo puede ser narrado y que no puede probarse. En este sentido, el mito sólo se propone convencer.

Con el paso del tiempo, “en el curso de la Ilustración griega” (Gadamer 1997: 25), la palabra *mythos* y *mythein* cae en desuso y sólo se caracteriza por narrar las proezas y hazañas de los dioses que tuvieron lugar en un tiempo originario. Con esta función, el mito aparece como una forma particular del discurso distinta del *logos*, en tanto éste es explicativo y demostrativo, mientras que en el mito esto no se da.

Así, nos encontramos con que ya en cierto período de la antigua Grecia *logos* y *mythos* se presentan como conceptos contrarios, aunque la crítica al mito aún no represente una oposición real a la tradición religiosa: “Solo así se comprende que en la gran filosofía ática y, sobre todo, en Platón pudiesen entremezclarse la filosofía y la tradición religiosa. Los mitos filosóficos de Platón testimonian hasta qué punto la vieja verdad y la nueva comprensión son una” (Gadamer 1997: 18).

Para Aristóteles, el *mythos* se encuentra en oposición a lo que es verdadero. Sin embargo, esta oposición no es total, ya que a pesar de considerar al *mythos* como una invención él (Aristóteles) reconoce el uso retórico-poético de la palabra. “Ante sus ojos Heródoto aparece como el narrador de historias (*mythologicos*) y en su teoría de la tragedia designa con la palabra *mythos* el contenido narrable de la acción. En este contexto tampoco puede hablarse de la oposición extrema entre mito y *logos* con que estamos familiarizados. Las historias inventadas poseen asimismo verdad” (Gadamer 1997: 26). Incluso frente al discurso de la historia, que se limitaría a narrar acontecimientos particulares que se llevaron a cabo en el pasado, el mito se manifestaría en un nivel de mayor importancia en relación al conocimiento, en cuanto a la universalidad de su objeto, la totalidad del mundo, y al modo meramente racional, alejado de lo empírico, de acceder a él (Aristóteles 2000: 1451 b 5-10).

Según Gadamer, la verdadera oposición al mito le viene dada por las «religiones del libro» (judeocristianismo e Islam), y esto debido a que ellas presentan un libro que contiene las “escrituras sagradas”, que se presenta no como una recopilación de leyendas (aunque contenga narraciones míticas), sino como un documento escrito que ha sido revelado y fijado en ellas, y que presentan una pretensión de validez absoluta puesto que narra la palabra de Dios. Mientras que el mito se manifiesta de manera eminentemente oral y rehusándose a admitir un modo de escritura canónica, puesto que aun cuando en Grecia los poetas fijaron textos escritos con mitos, éstos no tenían el carácter de absolutos, es decir, podían ser completados, variados o corregidos, puesto que, como el mismo Hesíodo testimonia, las musas que narraban estos sucesos extraordinarios a los poetas podían narrarles mentiras o la verdad: “¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad»” (Hesíodo 2000: 10-11). De modo que aunque hagamos el alcance de que tanto el *Antiguo* como el *Nuevo Testamento* también contienen narraciones, al igual que el mito, ellas, a diferencia de éste,

están fijadas, es decir, no son susceptibles de tener variaciones, característica que le es inherente a la narración mítica, la cual hace que lo narrado sea inagotable, y que no daña su verdad.

Tanto el Islam como el cristianismo hablan de un solo Dios, haciendo aparecer como falsas las otras religiones y los otros mitos. Por lo demás, estas religiones presentan un espíritu misionero que va a convertir al mundo.

El carácter evangelizador de estas religiones y su pretensión de absoluta verdad hacen que la narración mítica sea considerada como un error pagano. De ahí, entonces, que Gadamer considere que ha sido el cristianismo, en gran medida, el que ha desacralizado al mundo, viniendo la Ilustración sólo a aplicarle a la misma religión la crítica que ella aplicó antes sobre el mito. Surge, con ello, el ateísmo radical apoyado en la ciencia, el cual representa una absoluta «aquendidad», una absoluta negación de todo más allá y una afirmación del más acá (de ahí el nombre de aquendidad).

El presente análisis hermenéutico del concepto de *Mythos* nos ha arrojado ciertas luces en relación al carácter “moderno” que tiene hoy en día, a modo general, dicho término. El que consideremos al *Mythos* como un discurso que carece de verdad no es algo antojadizo, sino que se debe a factores que fueron desgastando su sentido original hasta llegar a exigirle algo que nunca perteneció a su modo de ser y ante lo cual no puede responder. La imposibilidad de presentar una verificación mediante experiencia metódica, una demostración de su contenido, es lo que precisamente parece poner al mito como un discurso falso. El mito no puede responder ante las exigencias de verdad, frente a las cuales rinde cuentas el discurso científico.

Sin embargo, nos preguntamos ¿es acaso el modo de verdad que rige a la ciencia el único válido?, ¿de dónde proviene dicha validez?, ¿puede el mito aún tener cierta pretensión de verdad?

3. En relación a la verdad

Ante las preguntas que han quedado planteadas podemos encontrar ciertas sendas que nos animan a dilucidar algunos recursos provenientes de la filosofía para considerar que el modo de verdad de la ciencia no es el único. De hecho, este modo de verdad de carácter científico, calculante, demostrativo recibe ya con Nietzsche ciertos embates de importancia.

En el verano de 1873 Nietzsche, medio ciego, dicta a su amigo Gersdorff un escrito de quince páginas que llevaría por título *Sobre verdad y mentira en sentido*

extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne) (Ross 1994: 394). En dicho escrito Nietzsche lleva a cabo un análisis crítico del concepto de verdad que tanto orgullo, soberbia y altanería brinda a la figura del filósofo.

La crítica de Nietzsche al concepto de verdad dice relación con la arbitrariedad que hay detrás de la palabra y de todo concepto. La palabra es caracterizada por Nietzsche como una metáfora arbitraria, en tanto ella, lejos de presentarnos “la cosa en sí”, es decir, una verdad pura y sin consecuencias, se limita a referir la relación de las cosas con respecto a los hombres y luego a expresarla a través de un sonido. El hombre, en este caso, cree saber algo de las cosas mismas, de sus esencias, cuando utiliza las designaciones que le ha dado a cada una de ellas, pero, en realidad, no maneja más que metáforas. Del carácter singular e individual de la palabra, se formarán los conceptos, que intentan poseer un carácter universal. Para que un concepto llegue a formarse se deberán equiparar innumerables experiencias más o menos similares, aunque jamás idénticas entre sí, dejando de lado todas las notas distintivas de cada una de ellas. Así, nos dice Nietzsche, “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos” (Nietzsche: 1990: 1(texto disponible en el sitio web: www.nietzscheana.com.ar)³.

Por lo tanto, se preguntará Nietzsche, ¿qué es la verdad, en tanto ella se expresa mediante el lenguaje y, por lo tanto, a través de la palabra y el concepto? y responde diciendo: “Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche: 1990: 1(texto disponible en el sitio web: www.nietzscheana.com.ar).

La verdad, por lo tanto, estará determinada por metáforas, antropomorfismos, arbitrariedades y por el acuerdo inicial que en un primer momento las declaró válidas al interior de una sociedad. Ser veraz, entonces, es respetar el compromiso de *mentir* dentro de los límites de una determinada convención.

³ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, parte 1 (texto disponible en el sitio web: www.nietzscheana.com.ar).

Sin embargo, gracias al uso a lo largo del tiempo, dicho acuerdo o convención se olvida. El olvido juega un rol fundamental para la veracidad de la cual harán gala las ciencias.

El problema no lo ve Nietzsche, al parecer, en la capacidad innata del hombre por crear metáforas, sino en el olvido que impera en él, y especialmente en el hombre de ciencia, en cuanto al carácter de las palabras como metáforas intuitivas e individuales y de los conceptos en los cuales este último (el hombre de ciencia) ve una especie de rigor lógico-matemático.

En definitiva, Nietzsche se muestra contrario a aceptar que las cosas manifiesten su esencia en el mundo empírico. Sin importar el número de veces que se relacione un impulso nervioso con la imagen producida, no hay en ello ninguna necesidad. No hay una legitimación exclusiva de la metáfora como si se hablase de una ley de causalidad estricta.

Las leyes de la naturaleza, donde el hombre de ciencia logra encontrar la regularidad, seguridad y elaboración, y donde él deposita su confianza, son reducidas por Nietzsche al mero producto de la percepción humana, muy distinta a la de otros animales. En ellas no encontramos otra cosa sino aquello que el hombre mismo aporta, es decir, el tiempo y el espacio y, por lo tanto, las relaciones de sucesión y los números. De ahí que Nietzsche denuncie que en ello no hay nada de extraordinario diciéndonos: “esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas” (Nietzsche: 1990: 1(texto disponible en el sitio web: www.nietzscheana.com.ar).

La crítica de Nietzsche a la palabra, al concepto, al lenguaje donde reside cierto modo de verdad, no sólo toca al modo de conocimiento de la ciencia, sino que también toca al mito. El mito también se presenta como producto de aquel impulso fundamental del hombre por crear metáforas, que le aseguren cierta regularidad y fortaleza. Sin embargo, a diferencia del caso anterior, en el mito el intelecto se ve liberado de los acuerdos o convenciones que en un primer momento se tomaron en función de mantener la vida en sociedad. Se arrojan metáforas sin orden y se remueven los hitos de las abstracciones. El hombre parece estar guiado, más que por conceptos, por intuiciones. De este modo parece estar un poco más cercano a la realidad, a su singularidad e irregularidad.

El lenguaje es el lugar donde la verdad se presenta eminentemente. Sin embargo, hemos visto cómo Nietzsche pone en duda la capacidad de la palabra y del concepto para expresar la realidad del mundo. En este sentido, la verdad del lenguaje no se fundamenta en su capacidad para expresar la realidad, sino en metáforas, antropomorfismos y acuerdos que con el tiempo se han olvidado. La ciencia ha llevado este olvido a su máxima radicalidad sancionando a todo aquel discurso que se aparte de las convenciones, que se aparte de *su* modo de verdad. El mito, como ya vimos, no escapa a la crítica al lenguaje, pero sí podemos decir que se mantiene un poco más fiel a la realidad caracterizada por Nietzsche, por un lado, en tanto es libre para arrojar metáforas sin orden y no respondiendo obligadamente a los esquemas metafóricos convencionales; y por otro, porque no tiene pretensiones de absoluto; es decir, no pretende ser un discurso firme, canónico e inamovible, sino que presenta gran plasticidad sin que esto represente un problema. Así, podríamos afirmar que la verdad del mito se emparenta con la del discurso científico, en tanto palabra, discurso y lenguaje, pero que se aleja de ésta en tanto no pretende responder a las metáforas convencionales ni a las pretensiones de ser un discurso completo y acabado que contenga la totalidad de la realidad. La verdad del mito griego es de otra modalidad.

Los anteriores planteamientos en torno a la verdad, presentados por Nietzsche, nos hacen pensar que a partir de la filosofía podemos encontrar pistas que, por un lado, nos hagan revisar el concepto de verdad; y por otro, nos permitan dejar de lado aquel prejuicio en torno al mito como un discurso falso y asociarlo a ciertos modos de verdad que no tienen por qué ser los mismos que mantiene la ciencia moderna. Pendiente nos queda la tarea de analizar con mayor detenimiento otros planteamientos en torno a la verdad y al lugar que ocupa el mito en ella. Pensamos, especialmente, en el planteamiento de Martin Heidegger y su modo de entender la verdad como ἀλήθεια, estar al descubierto o no-ocultación (*Unverborgenheit*), con lo que traslada el lugar propio de la verdad desde el juicio o enunciado al *Dasein*, en tanto éste lleva a cabo la acción de desocultar⁴.

⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, §44; “Doctrina de la verdad según Platón”; “De la esencia de la verdad”; *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*; entre otros.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2000). *Poética*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BURCKHARDT, J. (1964). *Historia de la cultura griega*. Vol. III. Barcelona: Editorial Iberia.
- BURNET, J. (1944). *La aurora del pensamiento griego*. México, D. F.: Ed. Argos.
- CORNFORD, F. M. (1987). *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: La balsa de la Medusa, Visor.
- GADAMER, H.-G. (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Editorial Paidós.
- GADAMER, H.-G. (1998). *Verdad y método*, Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HEIDEGGER, M. (1953). “Doctrina de la verdad según Platón”. (Disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/heidegger.htm> 25-04-2011).
- HEIDEGGER, M. (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (2000). “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- HESÍODO (2000). “Teogonía”, en *Obras y Fragmentos*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 3, Editorial Gredos.
- KIRK, G. S. (1992). *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona: Editorial Labor.
- KIRK, G. S. (2006). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Editorial Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos (texto disponible en el sitio web: www.nietzscheana.com.ar).
- ROSS, W. (1994). *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Barcelona: Editorial Paidós.

