



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

HEIDEGGER LECTOR DE PLATÓN

TESIS DOCTORAL

DIRIGIDA POR:

PROF. D. ÁNGEL GABILONDO PUJOL

AUTOR:

DAVID CAMELLO CASADO

2008

«después de una larga convivencia con el problema,
después de haber intimado con él,
de repente, como la luz que salta de la chispa,
surge la verdad y crece»

Platón, *Carta VII*, 341c.

La Tesis Doctoral *Heidegger lector de Platón* devuelve agradecida la palabra al lugar donde brotó, en este caso la Universidad Autónoma de Madrid. Singularmente a la atmósfera ilocalizable de su Departamento de Filosofía, en los cursos de doctorado del Prof. D. Ángel Gabilondo, el Prof. D. Félix Duque y el Prof. D. Jorge Pérez de Tudela. El presente estudio se ofrece como correspondencia a la escucha de lo irresumible allí acontecido, y señala que los aciertos que puedan destellar en el texto se deben a las palabras que emergieron en el seno de aquellos cursos, y que toda desmesura, inadecuación y palabras desajustadas responden a nuestra concreta labor de escritura.

A Beni Casado

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	15
I. INTRODUCCIÓN	16
1. Heidegger y Platón en la década de los años 20 al 30	24
2. Distanciamiento y crítica desde los primeros años 30	25
3. El debate del último Heidegger en torno a la ἀλήθεια	25
II. LEER: PLATÓN	26
1. Lectura de la tarea presente del pensamiento	26
2. La necesidad de leer	27
3. Pensamiento y acción	28
4. La experiencia hermenéutica	29
5. El diálogo y el concepto como acontecimiento	32
6. De la acción de leer a la <i>alétheia</i> : Platón en la «doctrina» de la caverna y Platón en la tarea del pensar	33
7. Texto y alteridad	34
8. Del «círculo de la comprensión» a la «problematización»	35
9. La idea de bien como horizonte de la dialéctica	36
10. Poética de la memoria y del <i>Ereignis</i>	37
11. La escritura y la <i>alétheia</i>	39
12. La vida filosófica	40
I. LA INTERPRETACIÓN DEL <i>LOGOS</i> Y DE LA <i>IDEA DE BIEN</i> (1924-1931/32)	45
I. EL CURSO A PARTIR DEL <i>SOFISTA</i> (1924/25)	46
1. El discurso como modo de vida: Interpretación del <i>Fedro</i> y de la <i>Carta VIIª</i>	49
2. Análisis del <i>Sofista</i>	52

2. PLATÓN EN <i>DIE GRUNDBEGRIFFE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE</i> (1926)	54
3. LA IDEA DE BIEN EN <i>METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK IM AUSGANG VON LEIBNIZ</i> (1928)	56
4. LA ἈΛΗΘΕΙΑ EN <i>LA ESENCIA DE LA VERDAD: SOBRE EL MITO DE LA CAVERNA Y EL TEETETO DE PLATÓN</i> (1931/32)	58
1. Introducción	58
2. Los 4 estadios del acontecer de la verdad	60
3. La relación entre la ἀλήθεια y la idea de bien	65
4. La idea de bien en <i>De la esencia del fundamento</i>	66
II. INTERPRETACIÓN DE LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LA VERDAD (1931/32, 1940)	68
1. LA PREGUNTA POR LA «VERDAD»	69
1. Introducción a <i>La doctrina platónica de la verdad</i>	70
2. La pregunta por la «verdad»	70
3. Efectos del contragolpe en el liberado	73
4. El problema de la verdad	76
5. Brillar por su ausencia	79
6. La esencia de la idea de bien	80
7. La transformación de la esencia de la verdad	82
8. Del desocultamiento de lo ente a la corrección del mirar	84
9. El giro en la mirada: transformación de la <i>alétheia</i> en Platón como historia de la metafísica	86
2. LA PREGUNTA POR LA ALÉTHEIA	87
1. La <i>alétheia</i> como posibilidad de decir	88
2. El carácter de la Ἀλήθεια	89
3. La «comarca del olvido»	90

4. El espacio de la ficción: Apariencia y simulacro	94
3. «ALÉTHEIA»: LEER LA AMISTAD	95
1. La acción de tramar la <i>alétheia</i> y la pregunta por la «verdad»	96
2. <i>Eros</i> y la educación	99
3. El tejido que abraza a todos los hombres de la ciudad	101
4. <i>Erinnerung</i> y Μοῖρα	104
5. La necesidad de las apariencias	105
6. La presencia iluminadora y comunicadora	109
7. De la palabra ἀλήθεια a la ἀλήθεια como palabra	111
8. Habitar la doble ausencia. Huella, falta y marca	112
4. LA TRANSFORMACIÓN DE LA ESENCIA DE LA «VERDAD»	114
1. Introducción	115
2. El carácter inagotable del mito de la caverna	118
3. La ἀλήθεια como lo impensado	118
4. La lingüisticidad de la experiencia	120
5. Del oír y el ver	120
6. La historia del ser	123
7. El enfrentamiento más inquietante	125
8. La fuerza imperante que brota y permanece	128
9. Historia de la configuración de la verdad y la transfiguración de los modos de ser	130
10. La configuración del ente	134
11. El carácter positivo de la Λήθη: el olvido constitutivo de la presencia y de la ausencia	136
12. Platón contra el platonismo	138
13. De la caverna al <i>Banquete</i>	139
14. Platón y la metafísica	140
5. LA ESENCIA DE LA EDUCACIÓN	143
1. El <i>Da-sein</i> : cómo el ser accede a la claridad de la comprensión	144

2. Olvido de la diferencia ontológica	145
3. La verdad como experiencia y comunicación	147
4. La ἀλήθεια como δύναμις	148
5. Los límites de la <i>experiencia</i>	148
6. Maneras de obrar, maneras de pensar: la libertad	149
7. El problema de la «modernidad»	150
8. <i>Lichtung</i> y presencia	154
9. El emplazamiento en la visibilidad	155
10. Procedimientos de lo verdadero	156
11. La verdad pensada a partir de la libertad: libertad del ser en la verdad	157
12. La ποιήσις como desvelamiento	160
13. La libertad como liberación de «lo imposible».	165
14. La <i>presencia</i> de Platón y la tarea del pensar	166
15. Entre memoria y presentación	168
16. Otra lectura de la unidad en la mismidad	173
17. Lo uno y lo múltiple: identidad y diferencia en los textos de Platón	176
18. Constitución de un modo de ser hombre	180
19. La educación como acontecimiento	182
20. Espacios de aparición de los fantasmas	186
6. LA CONFIGURACIÓN DE UN MODO DE VIDA	196
1. La «doctrina» platónica de la verdad.	197
2. Análisis del texto desde la perspectiva del estudio del desocultamiento en Platón	200
3. La esencia de la verdad en la metafísica	203
4. El sentido del ser como presencia	204
5. Lenguaje, sujeto y verdad	206
6. El cuidado de la verdad	232
7. Problematizar	232
8. Discutible, verosímil y probable	233

9. Mirada a lo que posibilita todo mirar	233
10. Del ser de la verdad a la posibilidad de la ficción	235
11. El pensamiento del afuera	236
III. LA 'ΑΛΗΘΕΙΑ Y EL ÚLTIMO HEIDEGGER	239
1. <i>El final de la filosofía y la tarea del pensar</i>	257
2. La ἀλήθεια como <i>Ereignis</i> : de la conferencia <i>Tiempo y Ser</i>	261
3. <i>Seminario en Zähringen (1973)</i>	263
4. Aproximación al texto «El origen del pensar»	266
5. El corazón de la <i>alétheia</i>	267
RECAPITULACIÓN	272
BIBLIOGRAFÍA CITADA	284

PRESENTACIÓN

I. INTRODUCCIÓN A HEIDEGGER LECTOR DE PLATÓN

Con la Tesis Doctoral *Heidegger lector de Platón* pretendemos exponer y analizar, es decir, queremos meditar la consideración que a través de los diversos escritos heideggerianos aparece del pensamiento de Platón. La estructura del trabajo se vertebra según dos aspectos fundamentales. Por un lado, deseamos estudiar la interpretación de Heidegger del pensamiento de Platón. En este sentido tomamos en consideración las diversas aproximaciones concretas a Platón que se encuentran en los textos heideggerianos. Lo hacemos atendiendo a los distintos modos de problematización¹ que Heidegger efectúa a partir de diferentes diálogos platónicos. En esta dirección distinguimos 3 etapas en su localización de la filosofía platónica. De este modo deseamos conformar una trama que se ocupe de la significación de Platón en la configuración del pensar heideggeriano. En segundo lugar, el otro aspecto que vertebra el desarrollo de nuestro trabajo tiene que ver con la problematización heideggeriana de la enigmática ἀλήθεια. Como es conocido la interpretación heideggeriana de la ἀλήθεια está entrelazada con el pensamiento platónico de un modo señalado. Por tanto, podemos decir que ambos motivos están, sin ser idénticos, íntimamente relacionados.

La relación de Heidegger con Platón podría ser «el corazón mismo del movimiento de su pensar»². El presente estudio pretende considerar la interpretación heideggeriana de Platón como una travesía constitutiva del discurrir del pensamiento íntegro de Heidegger y exponer la presencia constante, aunque con diferentes acentos, de Platón en su pensamiento. Para ello en este trabajo consideramos las distintas apariciones explícitas de Platón a lo largo de la investigación y la escritura de Heidegger. También pretende problematizar la imagen convencional de un Platón como el primer pensador «metafísico». No se trata de dirimir etiquetando, más bien pretendemos adecuada y pormemorizadamente exponer la cuestión sin querer dejarlo

¹ La problematización es «el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc)», en Foucault, M., «Le souci de la vérité», en *Dits et Écrits*, pp. 668-678, p. 670; «El cuidado de la verdad», trad. cast. de Á. Gabilondo, *Obras Esenciales III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 371.

² Courtine, J.-F., «Le Platonisme de Heidegger», en *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, París, 1990, pp. 129-158, p. 133.

todo dicho, advertidos de que la problematización heideggeriana no merece aparecer convertida en una escolástica³.

Podemos decir, por ejemplo, que en los cursos anteriores a *Ser y tiempo* Platón aparece para Heidegger como la ocasión, la oportunidad y el desafío de pensar el fenómeno de la vida fáctica, como estructura ontológica, como lenguaje hermenéutico, en fin, como apertura problemática del pensar. Es cierto que en el primer periodo de Marburgo Heidegger se interesa principalmente en el *Sofista* y el *Fedro*, persigue un análisis fenomenológico considerando positivamente la *dialéctica* y la *ontología* platónicas en el análisis de la *vida fáctica*. A partir de 1926, y sobre todo desde 1931, la atención de Heidegger se centra en la *República* y el *Teeteto*, reconsiderando la filosofía platónica como punto de partida del pensar representativo de la metafísica⁴. En ese sentido, en la segunda década de los años 30 del siglo XX encontramos la imagen nietzscheana de un Platón sospechoso de ser el responsable de lo más triste del pensamiento occidental.

Platón es para Heidegger el retorno del espacio abierto del pensamiento. En este sentido dialoga con él: «Platón» en la *Seinsfrage*, en la analítica existencial, en la ontología fundamental, en la verdad del ser y la superación de la metafísica y en el final de la filosofía y la tarea del pensar. Heidegger piensa, durante un determinado tiempo, en Platón como el momento, que retorna cada vez, de la transformación de la verdad del ser: en el pensamiento de Platón se produciría un *eco* que llegaría desde siempre ya tarde de una experiencia originaria del ser y la verdad que parece que Platón ayuda a desviar y ocultar. Se trata de «Platón» como el inicio del pensar. Deseamos subrayar que Platón es singular en la experiencia heideggeriana del pensar.

³ Cfr., Heidegger, M., *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi, México, Univ. Iberoamericana, 2006, p. 59, Carta 66.

⁴ Cfr., Le Moli, A., *Heidegger e Platone: essere, relazione, differenza*, Milan, Vita e pensiero, 2002, p. 9. En este sentido Le Moli analiza «La interpretación fenomenológica de Platón» de Heidegger desde 1920 a 1925: op. cit., pp. 5-63. En este periodo aparece el platonismo como un «espacio de posibilidad», Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 y ss. (en adelante GA) Bd., 60, p. 39. Para un análisis de la relación heideggeriana con el planteamiento de la cuestión platónica por el neokantismo de Marburgo (Cohen, Ricker, Lask, Hartmann, Natorp): Brach, Markus J., *Heidegger-Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.

La presente Tesis Doctoral *Heidegger lector de Platón* reconoce el espacio del pensamiento como imposible ruptura e inviable mera continuidad de la tradición. Es una lectura como creación de otro presente. En la exposición de un problema sin pretender dirimirlo, paralizarlo o desactivarlo inadecuadamente, pretendemos producir un desplazamiento de la cuestión que procure quizás la problematización de nuestra condición de posibilidad, reconocer la imposibilidad como nuestra potencia. Somos una imposibilidad. Al hacer volver cada vez el empezar, el *a partir*, retorna aquello que hace hablar, que da que decir. Esta consideración comporta toda una transformación de la «verdad», articulada en un modo de proceder que cuestiona la condición de posibilidad de nuestro propio modo de ser: puesta en acción de la «verdad» como posibilidad de aquello que da que hablar.

Si la filosofía corresponde a un envío sin mensaje, tal vez todo se había dado ya desde siempre en Platón. En ese Platón cuya escritura es correspondencia al espacio de escucha que llamamos «Sócrates». Ese Sócrates que dice a Alcibíades: «Desengáñate, no olvides que yo no soy nada»⁵. El reconocimiento erótico de esa ausencia constitutiva parece que plantea las cosas de un modo ciertamente inusual. Como veremos, el desplazamiento y las modificaciones que se producen en los distintos ámbitos, niveles *aléthic*os, del mito de la caverna no suponen sólo un acopio de conocimientos, comportan toda una serie de transformaciones que corresponden al carácter agonístico y trágico de la experiencia filosófica⁶. Es decir, se trata de una experiencia que comporta cierta lucha y sacrificio y en la que la filosofía vuelve como *forma de vida* que corresponde a la falta erótica y mortal del ser y la verdad⁷. Es el reconocimiento de la relación del ser con el no-ser como la relación (συμπλοκή) entre la verdad y la no verdad⁸. Sócrates como el otro de Platón, la escritura como el retorno del silencio de Sócrates enamorado, nos involucra de repente en la cuestión «¿Qué significa Platón?», ¿a qué llama?

⁵ Platón, *Banquete*, 219 a.

⁶ Cimino, A., *Ontología, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, Edizione ETS, Pisa, 2005, p. 213.

⁷ Cfr., *ibid.*, p. 216.

⁸ Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, GA Bd. 19, pp. 425 ss.

Una consideración precipitada nos puede llevar a entender que para Heidegger decir que «Platón» constituye el inicio del destino del pensar significa invocar la necesidad de una determinación incompatible con nuestra capacidad de elegir. Al contrario, tal destino convoca a una elección pública de lo que entendemos por pensar. De lo que se trata es de comprender a Platón como acontecimiento y transformación del pensar. En esta dirección Heidegger distingue entre una «*historische Betrachtung*» (consideración histórica) y una «*geschichtliche Besinnung*» (una meditación y liberación de las potencialidades que ofrece la historia)⁹. En esta medida podemos decir que la lectura se vuelca revolucionariamente, procura el retorno de Platón como el retorno del inicio del pensar, es decir, Platón como acontecimiento que nos pasa en el presente que vivimos. Esta violencia hermenéutica es una correspondencia a la tradición.

Para Heidegger la posición de Platón en el umbral, casi *como* umbral, de la metafísica es ambigua¹⁰. Se han caracterizado 4 ámbitos posibles de estudio de la relación de Heidegger con Platón. El primero tendría que ver con el *Rektorat Rede* en su relación con la persecución de una ciencia del ser (*Wissenschaft des Seins*). El segundo motivo sería la interpretación de su relación con el nacionalsocialismo como una siniestra repetición de una configuración platónica. El tercer motivo es la interpretación de la aprioricidad del εἶδος desde la perspectiva del ser y del tiempo. Y por último, la interpretación de ἀγαθόν y de su trascendencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en función de la ontología fundamental¹¹. Nosotros, sin desconsiderar el interés de los 2 primeros puntos, atenderemos especialmente a los 2 últimos.

Como dice Heidegger: «Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía»¹². En las lecciones sobre el *Sofista* (1924-25) Heidegger considera que el camino para acceder al pensamiento de Platón pasa por Aristóteles como hilo conductor. Esto explicaría que en

⁹ Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, GA Bd. 45, F.-W von Herrmann (ed.), Klostermann, Frankfurt a. M., 1984, pp. 33.

¹⁰ Cfr., Courtine, J.-F., «Le Platonisme de Heidegger», op. cit., p. 132.

¹¹ Cfr., Courtine, J.-F., *ibid.*, pp. 132-133.

¹² Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1988, p. 63; trad. cast., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 78.

la época de *Ser y tiempo* Heidegger no hiciera una distinción tan clara como haría después en *Nietzsche*¹³ entre Platón y Aristóteles. En el *Parménides*¹⁴ (1942-43) sí distingue Heidegger entre Platón y el platonismo. En la *Introducción a la Metafísica*¹⁵ Heidegger considera que Platón es una caída (*Abfall*) del pensar respecto al inicio trágico. Lo decisivo es que con Platón para Heidegger la *ἰδέα* se consolida como la única interpretación de la *φύσις*.

Heidegger comienza *Ser y tiempo* con una frase del Extranjero de Elea del *Sofista* (244a) de Platón (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). En esta dirección, se puede entender que en *Sein und Zeit* Heidegger pretende repetir, es decir, poner de nuevo en acción la pregunta «¿qué quiere decir ser?». Los motivos principales en esta primera época son la trascendencia, la aprioricidad y la reminiscencia. Heidegger, citando el *Fedro* (249 b5-6) y el *Fedón* (75 e5 ss.), señala que en Platón aparece lo *a priori* y la *anámnēsis* como correspondencia al carácter temporal del ser¹⁶: «La liberación de la caverna del que vive en ella atado y su dirigirse a la luz no es más que el volverse desde el olvido al recuerdo de lo anterior, en donde se encuentra incluido lo que hace posible la comprensión del ser mismo»¹⁷.

Heidegger distingue entre esta memoria metafísica (*metaphysische Erinnerung*) y el mero recuerdo¹⁸. Dice que en esta memoria metafísica el hombre se comprende en su esencia propia: como el ente que comprende el ser y se relaciona con lo ente según esta relación¹⁹. Para Heidegger Platón ha comprendido la relación del ser con el tiempo, aunque para ello exponga un mito. Platón (*Teeteto* 186a ss) interpreta la tesis de Parménides del *νοεῖν* y *εἶναι* como problematización de la relación del ser con el alma, *ψυχή*²⁰.

¹³ Cfr., Heidegger, M., *Nietzsche* 1936-37 y 1940-42.

¹⁴ Heidegger, M., GA 54, p. 140.

¹⁵ Heidegger, M., GA 40, p. 191.

¹⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, GA 24, Frankfurt am Main, 1975, p. 463-464; trad. cast., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 387-388.

¹⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 465; trad. cast., p. 388.

¹⁸ Cfr., Heidegger, M., GA 26, pp. 186-187.

¹⁹ Cfr., *ibid.*, pp. 186-187.

²⁰ Cfr., *ibid.*, pp. 180.

La doctrina platónica de la reminiscencia constituye una pieza maestra en la elaboración heideggeriana de la tesis según la cual la gigantomaquia del ser se desarrolla en el horizonte del tiempo²¹. Heidegger encuentra esta temporalidad del ser en la cuestión aristotélica de la quiddidad, del *Was-sein*, «lo que ya era ser» (τὸ τί ἦν εἶναι) y lo relaciona con la ἀνάμνησις platónica. Es importante subrayar que para Heidegger la consideración que hace Platón del εἶδος le hace pensar que Platón entrevió una temporalidad intrínseca del ser que no tiene nada en común con la presencia constante de la οὐσία. Platón habría descubierto *avant la lettre* la dimensión apriorística de todo conocimiento ontológico²². Si el ser es *a priori* se da una mutua pertenencia, un tener que ver, entre el ser y el tiempo²³. Para Heidegger Platón ha visto en el fenómeno de la reminiscencia el trazo que une el ser y el tiempo, pero sólo lo ha podido explicar, como hemos dicho, a través de un mito²⁴: «La temporalidad es, en su unidad extático-horizontal, la condición fundamental de posibilidad de la ἐπέκεινα, o sea, de la transcendencia constitutiva del *Dasein* mismo»²⁵. Si la comprensión del ser «se funda en el proyecto de un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»²⁶, la condición de posibilidad de la comprensión del ser en general se encuentra en la consideración platónica de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

La interpretación de la ἀλήθεια en *Sein und Zeit* (§ 44) es semejante a la de la *Platons Lehre*. Y en estos dos trabajos vemos cómo para Heidegger habría una verdad inicial prefilosófica, la ἀλήθεια²⁷. En *El origen de la obra de arte* dice que «...la historia oculta de la filosofía griega consiste desde sus inicios en que no permanece conforme a la esencia de la verdad ilustrada mediante la palabra ἀλήθεια (...) La esencia de la verdad como ἀλήθεια permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre

²¹ Cfr., Courtine, J.-F., «Le Platonisme de Heidegger», en *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, París, 1990, pp. 129-158, p. 145.

²² Courtine, J.-F., «Le Platonisme de Heidegger», op. cit., Vrin, París, 1990, pp. 129-158, p. 145.

²³ Heidegger, M., GA 26, p. 184.

²⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 187.

²⁵ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 436; trad. cast., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 366.

²⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 340.

²⁷ En *Sein und Zeit* Heidegger habla de la verdad como ἀλήθεια en los griegos, cfr., GA. 2, p. 219; trad. cast., *Ser y Tiempo*, op. cit, p. 240.

todo, en la filosofía posterior»²⁸. Como es conocido esta posición se desarrolla en *Hegel y los griegos* y en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*²⁹.

Intérpretes como Zarader y Rockmore distinguen claramente 3 épocas distintas en la consideración heideggeriana de Platón. En cuanto a los llamados primer y segundo periodo la mayoría de los intérpretes parecen estar de acuerdo. Lo problemático es cómo comprender la última etapa de la relación de Heidegger con Platón.

Toda la metafísica habla la lengua de Platón, y la palabra fundamental de su pensamiento es la palabra ἰδέα, εἶδος (*Aussehen*), el aspecto en el que se muestra el ente como tal³⁰: «Platón da una interpretación decisiva para todo el pensamiento occidental. Él dice que entre el ente y el ser está el χωρισμός; ἡ χώρα significa el lugar. (...) Para poder plantear en general la pregunta por el χωρισμός, por la *diferencia* en la ubicación del ente y el ser, tiene que estar dada ya la *diferencia*, la duplicidad de ambos, si bien de tal manera que la duplicidad misma y como tal no sea advertida de propio»³¹. Esta duplicidad, este pliegue es el ἐόν.

La lectura heideggeriana constituye una invitación a entender y meditar qué se juega en la tradición heredada de Platón³², Platón como espacio de juego de la filosofía. El desplazamiento clave se produce en el texto que analizaremos más adelante: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Fue publicado en Berna en 1947 junto a la *Brief über «Humanismus»*, aunque en realidad fue compuesto en 1940 y apareció por primera vez en el segundo volumen del *Jahrbuch für geistige Überlieferung*. En este texto analiza Heidegger, como en el curso de *La Esencia de la verdad* de 1931, la caracterización de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (*República* 517 c3), aunque la interpretación heideggeriana como

²⁸ Heidegger, M., *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Fráncfort, Band 5, 1977, p. 40-41; *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1ª ed. en "Ensayo", 1998, p. 36.

²⁹ «Im Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* erklärt er seine eigene frühere Behauptung vom Wesenswandel der Wahrheit von der Unverborgenheit zur Richtigkeit als unhaltbar», en Barbaric, Damir, «Das produktive Nichts. Zur Platondeutung Heideggers», en *Heidegger und die Antike*, Günther Pöltner y Matthias Flatscher (Eds.), (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 12), Frankfurt am Main, Berlin, Berna y Viena, Peter Lang, 2005, pp. 86-96, p. 87.

³⁰ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1988, p. 74; trad. cast., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 87.

³¹ Heidegger, M., *Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1997, p. 231; trad. cast., *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 232.

³² Boutot, A., «Heidegger et la question du platonisme», en *Heidegger*, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 147-170, p. 168.

veremos es distinta³³. Se puede decir que Platón en estos años es como un espejo para Heidegger en el modo problemático de cómo entender la verdad³⁴. Los años de la redacción de los *Beiträge* son los años en los que Heidegger redacta la *Platons Lehre* y sitúa a Platón como el inicio de un modo de pensar³⁵.

Como es conocido la crítica de Friedländer hizo que Heidegger modificara su posición. Sallis cuenta que en una conversación sobre Platón en 1975 Heidegger le dijo que el texto *Platons Lehre* era insostenible (*nicht mehr haltbar*), como por otro lado el propio Heidegger había escrito en 1964: «Pero, entonces, tampoco es sostenible (*nicht haltbar*) la afirmación de un cambio esencial de la verdad, es decir, del no-ocultamiento en exactitud»³⁶. Esto permite plantear la cuestión decisiva de si Heidegger pretendía leer de nuevo a Platón en una tercera fase³⁷.

Los diálogos de Platón que son el centro de atención directa de los escritos de Heidegger son el *Sofista* (1924-25, GA 19), la *República* (1931-32, GA 34 y 1933-34, GA 36/37, 2ª parte) y el *Teeteto* (1931-32, GA 34 y 1933-34, GA 36/37, 2ª parte). En el comienzo del curso sobre el *Sofista* (GA 19, p. 7) se anuncia un curso sobre el *Filebo* que no tuvo lugar. Se conoce también que dio un curso sobre el diálogo *Parménides* del que no han aparecido ni notas ni transcripción³⁸. También se sabe que en las lecciones sobre la *Introducción al estudio académico* del semestre de verano de 1929 y previstas originalmente como volumen 29 de la *Gesamtausgabe* Heidegger estudió el mito platónico de la caverna para la interpretación de la esencia del comportamiento teórico³⁹. La relación de Heidegger con Platón es difícil de trazar.

³³ Cfr., Ciccarelli, P., «La svolta dell'essere. Un novo mito della caverna», en *Il Platone di Heidegger: dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 271-308, pp. 278 y p. 281-82.

³⁴ Cfr., Ciccarelli, P., *Il Platone di Heidegger: dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, op. cit., p. 52.

³⁵ Sallis, J., «Plato's other Beginning», en *Heidegger and the Greeks*, A. Hyland y J. Panateleimon Manoussakis (Eds.), Indiana University Press, 2006, pp. 177-190, pp. 181-182.

³⁶ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1988, p. 78; trad. cast., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 91.

³⁷ Cfr., Partenie, C. y Rockmore, T., «Introduction» en Partenei, C. y Rockmore, T. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern University Press, 2005, p. XXIV.

³⁸ Cfr., *ibid.* p. XIX.

³⁹ Se sabe gracias a las transcripciones del curso aparecidas de Herbert Marcuse y Alois Siggemann Cfr., «Epílogo a la 2ª edición» de F.-W. v. Herrmann en Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 445-446.

I. HEIDEGGER Y PLATÓN EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 20 AL 30

En la década de los años 20 al 30 del siglo pasado, es decir, en las lecciones inmediatamente anteriores y posteriores a *Ser y tiempo*, Heidegger trata de hacer ver cómo la filosofía platónica puede ayudar a comprender la estructura del *Dasein*. Incluso para Heidegger Aristóteles dice lo que Platón ha puesto a su disposición, sólo que lo dice más radicalmente y lo desarrolla científicamente⁴⁰. Heidegger ve en *Fedro* 249 b5-c6, que Platón ve en la recolección la relación fundamental entre la comprensión, el ser y el tiempo pero sólo la puede explicar con la ayuda de un mito⁴¹.

Durante los cursos de Marburgo y los primeros años de Freiburg Heidegger se ocupa de 3 cuestiones fundamentales: la esencia de la libertad (Kant, GA 25 y GA 31), la esencia del fundamento (Leibniz, GA 26) y la esencia de la verdad (Platón, GA 34). En la búsqueda de una ontología fundamental, tras la decisión de no publicar la 3ª sección de *Ser y tiempo*, los 3 ámbitos mencionados, libertad, fundamento y verdad, pretenden comprender la configuración trascendental del *Da-sein*, una metafísica del *Dasein*: el término mismo metafísica implica una prioridad de la φύσις⁴². Son estos textos los que preparan la transformación de la cuestión del sentido del ser en la cuestión de la verdad del ser⁴³.

En el curso de 1924/25 sobre el *Sofista* y el *Fedro* el pensamiento de Platón aparece como la estructura preteórica de la vida fáctica. Heidegger critica el dualismo que establece un lado espontáneo de la percepción sensible (εἶδος), y un lado constructivo por la comprensión (ἰδέα)⁴⁴. Convencionalmente se entiende que para Heidegger Platón constituye el inicio de un movimiento del pensar que se ofrece como destino metafísico en el que la verdad aparece como la *representación* de un sujeto

⁴⁰ Heidegger, M., GA 19, p. 190.

⁴¹ Heidegger, M., GA 26, p. 186.

⁴² Cfr., Marquet, Jean-François, «Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être», en Heidegger, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 527-547, p. 527.

⁴³ Cfr., Greisch, Jean, «Le tournant philosophique de 1928-1932», en Heidegger, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 417-447, pp. 417-418 y p. 441.

⁴⁴ Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. cast. de J. A., Ciria Cosculluela, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 81.

intencional. La aproximación a Platón en esta dirección la realiza Heidegger a través del *Teeteto* porque allí se problematiza la relación entre el ser y la evidencia de la idea de un lado, y la estructura intencional de la ψυχή del otro. El proceso moderno será el de subjetivizar la idea, olvidando pues la relación. Para Heidegger esta relación es la relación entre *ser* y *pensar*, o dicho en otro momento, la diferencia ontológica entre *ser* y *ente*. Son pocos los investigadores que han señalado los motivos platónicos de *Ser* y *tiempo*⁴⁵.

2. DISTANCIAMIENTO Y CRÍTICA DESDE LOS PRIMEROS AÑOS 30

En la 2ª época de los años 30 Platón aparece como el fundador de la metafísica al interpretar el ser como idea. Un segundo periodo de distanciamiento y crítica de Heidegger respecto a Platón podemos decir que comienza desde los primeros años 30. En esta época comienza a aparecer Platón como el comienzo de un desvío o decadencia de la comprensión original griega del ser. Ahora la comprensión platónica del ser como idea le hace responsable de la metafísica y del nihilismo (Cfr., *Nietzsche, PLW, Introducción a la Metafísica*).

3. EL DEBATE DEL ÚLTIMO HEIDEGGER EN TORNO A LA ἈΛΗΘΕΙΑ

Este «tercer periodo» es el más difícil de trazar. Parece que el propio Heidegger señaló la dificultad: «La estructura del pensamiento platónico es totalmente oscura para mí»⁴⁶. Nosotros deseamos indicar cómo la pregunta por la ἀλήθεια va ganando en significación, interés y complejidad para Heidegger.

⁴⁵ Partenie, C., «Imprint: Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25)», en Partenie C. y Rockmore, T. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern University Press, 2005, pp. 42-71, p. 63.

⁴⁶ Pitch, G., «Die Macht des Denkens», en *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, 1977, pp. 197-205, p. 203, citado en Partenie, C. y Rockmore, T., «Introduction» en Partenei, C. y Rockmore, T. (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern University Press, 2005, p. XXIV.

II. LEER: PLATÓN

I. LECTURA DE LA TAREA PRESENTE DEL PENSAMIENTO

La consideración de que en los diálogos de Platón es la conversación y el diálogo el espacio del pensamiento, y que es la «contestación» la forma de participación en el mismo, afecta de tal modo a nuestro propio tiempo que produce en *nosotros* un verdadero trastorno, una transformación en la que aparece una convocatoria a intervenir en la configuración del «presente» en el que vivimos⁴⁷. Volver a leer a Platón, releer al Platón *crítico* de Platón, volver a oír cómo resuena Platón en diálogo con Heidegger, es una tarea que trata de inscribirse en el ejercicio de repetir, de desplegar de nuevo la memoria, una acción que no olvida que nos jugamos en la correspondencia a la tradición.

Tal vez proceder así sea ir demasiado rápido. Derrida ha escrito: «La tradición es un secreto que dice: léeme, ¿serás capaz de ello?»⁴⁸. Planteada así la cuestión, que reconoce la necesidad de la *lectura de la tradición*, conviene que advirtamos que no se trata de perseguir el acceso a una especie de sentido previo que descubrir, sino que más bien la pretensión es la de señalar e insistir en la mutua imbricación, conjugación y desvanecimiento de las posiciones de «autor» y «lector» (sin por ello renunciar a una noción, ahora problemática, de responsabilidad): esto procura además una comunidad de lectores y lecturas, y abre un tiempo otro dentro del tiempo mismo. Es como si el λόγος mismo nos instara a reconocer una apertura previa como condición de posibilidad de la irrupción del otro en nuestra salida a su encuentro. Una vez más nos apresuramos.

Merece la pena que atendamos, como ejercicio previo, a la atribución habitual de propiedad a Platón de sus diálogos, que consideremos qué queremos decir con «los diálogos de Platón». En la cuestión de *de quién* son los *Diálogos* no se trata de quedar prendados por el planteamiento que piensa en el autor como un garante con una intención, agente productor, poseedor y dueño: el desplazamiento propicia que abandonemos un modelo intencional y pasemos a pensar en términos de «tejido» (como

⁴⁷ Cf., Gabilondo, A., *Trazos del eros*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 11.

⁴⁸ Derrida, J., *Espectros de Marx*, Trotta, 1998, p. 30.

la propia palabra *texto* recuerda)⁴⁹. En Platón estas consideraciones nos previenen de las lecturas que pretenden encontrar en sus textos un «doctrina», una acumulación de contenidos que conservar. En múltiples lugares encontramos reservas al respecto (por ejemplo la *Carta VII* se puede entender como una advertencia al fracaso de la *literalidad* del texto).

Lo decisivo es reconocer que nos hallamos ya en el seno de una conversación que se viene produciendo. «Es [un texto] ya una pluralidad de lectores y de lecturas, aquella a la que aluden las citas, que convocan a una tarea abierta, a espacios de decisión compartida, a permanentes elecciones, a la memoria y al reconocimiento, a la tarea, a la acción de leer. Un texto no es una acumulación sino una multiplicidad, pero tejida de decisiones»⁵⁰. El desafío será, pues, afrontar la pregunta por *a qué responden* los textos. Producir el *cada vez de lo mismo*, la intensidad del cada vez. ¿En qué consiste decir? Lo que se abre en Platón retorna ahora al contar con él.

2. LA NECESIDAD DE LEER

Queríamos comenzar por explicitar qué decimos al presentar esta Tesis Doctoral bajo el título de *Heidegger lector de Platón*, es decir, qué entendemos por «lector». Este escrito querría comenzar describiendo aquello de lo que carece. Y comunica una necesidad: la de un discurso persuasivo que nos abra a la pregunta por «nosotros» y el «presente» en el que vivimos. Lo que deseamos es encontrar el modo menos abrupto para comenzar a hablar *con* Platón de las cuestiones que nos configuran.

Leer es «dejar hablar». La espera que la lectura comporta toma la forma de un salir al encuentro. Brota recogida y dispersada en la voz lo universal y lo concreto de la experiencia de pensar cuando alguien habla arrojado, cuando declara que sí, que está herido, pero que la herida no es suya, que si es suya es porque está herido en la parte que a pesar de ser suya no le pertenece, en la parte en la que coincide con otros.

⁴⁹ «Cuando *cada uno* es *con quien*, el texto no viene a ser un simple *tú*, ni un arrogante *yo* lo espera.», Gabilondo, A., *Trazos del eros*, op. cit, p. 12.

⁵⁰ Gabilondo, A., *Trazos del eros*, op. cit, p. 12.

Volveremos. Así el discurso recupera nuevas capacidades. Se trata de reinventar, leer, los vínculos silenciados por la «gran desvinculación conservadora», convertida y travestida en formas de control discursivas y no discursivas del acontecimiento. Las instituciones pueden instituir y restituir las condiciones de posibilidad de aparición de otros asuntos y acontecimientos.

3. PENSAMIENTO Y ACCIÓN

¿Cómo debemos entender la convocatoria de Heidegger a atender «la tarea del pensar»? Lo primero que parece que hay que decir es que en la tarea del pensar nos encontramos implicados y desafiados cada uno de nosotros (tal vez, lo que en nosotros hay de cada uno). Se exige de nosotros un comportamiento –en el pensamiento y en nuestro modo de vida- crítico e intenso. Porque la transformación que acontece al «pensamiento» (que aparece ahora como problema, experimentación y acción) nos concierne, nos convoca a otros ejercicios, a pensar de otro modo, a experimentar los límites de nuestra forma de pensar y a hacer la prueba de que en esta ocasión, en este «presente», las propuestas conviene que vayan en la dirección de aludir, de traer al asunto, en el que estamos todos y cada uno de los hombres y mujeres involucrados y puestos en juego, el trabajo de propiciar la apertura de los límites de lo que se puede decir, de lo que puede verse, de decir y ver de otra manera. Se trata de llevar la cuestión al límite de sus posibilidades y de las nuestras.

Reconocemos la articulación de la memoria, la lectura y el acontecimiento. Las precauciones de Platón hacia la escritura nos parecen asumibles: bastaría no lanzar los textos a «un ambiente discorde o inadecuado» y evitar la fijación del pensamiento en «doctrina» (*Carta VII 344e*). Hay una cierta afinidad previa. En la *Carta VII 333d* aparece la amistad que la filosofía procura como diferente a la amistad que surge por los vínculos de hospitalidad o de las relaciones entre los iniciados en los misterios⁵¹.

⁵¹ Esta consideración puede ser pertinente en la aproximación al «Platón» de Reale y de la escuela de Tubinga.

El presente texto busca comenzar por una declaración: ¿cómo pensar «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»? El comienzo configura lo que entendemos por leer la tradición. Se ha reconocido la necesidad de «un saber volver a leer el texto de la metafísica»⁵², y merece esa consideración de la tarea del pensamiento una atención por nuestra parte.

4. LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Parece que es en el espacio de la interpretación donde se produce la «eclosión del aparecer»⁵³. De qué modo, con qué condiciones en qué lugar acontece el despliegue, la manifestación, la apertura (que es ya crecimiento, génesis y liberación) del sentido. La lectura es un espacio de articulación, vertebración, revelación, apertura, posibilidad, reflexión y libertad. Es un espacio que por ser el espacio de la interrogación siempre es irremediamente un espacio que exige la resolución y la decisión. Es el espacio de la mediación, de la dialéctica y de la tensión.

Consideramos la acción de leer como el desplazamiento de la cuestión por el origen: la consideración de la lectura hace que cualquier pretensión de buscar un origen resulte falsa e infecunda (la *mimesis* se ofrece como desplazamiento y adecuada correspondencia a la cuestión por el enigma del tiempo): de repente, nos hallamos en el seno de una pluralidad, en medio de una red de relaciones, en una conversación a la que acceder. Si el espacio de la lectura sólo puede ser reflexivo, queda por decidir si esa reflexividad debe pensarse circularmente. Hallarse de repente en la tensión de un campo de fuerzas previas exige a nuestro entender una correspondencia: primero, no perderle la cara, no escapar soñando o añorando un lugar ideal, ucrónico. Aunque lo decisivo, lo positivo de la tarea sería ser capaces de no desear adaptarse a lo que convendría saber y asimilar y, a la vez, no imaginar que somos absolutamente libres (como se ve, nos hallamos en las aguas de la *II Consideración Intempestiva* de Nietzsche).

⁵² Peñalver, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986, p. 12

⁵³ Ricoeur, P., *La Métaphore vive*, Editions du Seuil, París, 1975, pp. 388-392 [trad. cast.: *La Metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980, pp. 414-418], (citado en Pérez de Tudela, J., «Desvelamiento y Revelación: El círculo hermenéutico en Paul Ricoeur», en *Anuario del Departamento de Filosofía*, vol. V, UAM, 1988-89, pp. 305-316, p. 305).

¿Cómo corresponder a la lectura de la tradición? En esta situación en la que asistimos a un momento de ruptura y encuentro en el pliegue del texto, la lectura como mediación, la experiencia hermenéutica toma «la parte por el todo». La pre-comprensión o anticipación del sentido (las convicciones o presupuestos) está *ya de siempre* (en ese hegeliano tiempo «fuera del tiempo», en la memoria inmortal de «lo sido») en la comprensión de lo concreto, y lo concreto y singular es la base en la que configurar un posible sentido de la totalidad.

Si la relación reflexiva es activa los polos se explican y se intensifican el uno por el otro. Hay una relación de copertenencia, una unidad que preserva la diferencia y a la que hay que corresponder no hablando sobre ella sino a partir de ella. El círculo hermenéutico es la fecunda coincidencia entre los horizontes del mundo del intérprete y el mundo del texto. En su volver, el texto nos transfigura. Se trata de reconocer una pertenencia y el poder de un distanciamiento y desplazamiento. En el cruce del encuentro, en la *cuadriviatura* (*Vierung*) se propone la incorporación en vez de la apropiación, el despliegue y la liberación de un sentido y el ser otro. Llegando a ser palabra, a ser de palabra, en la irrupción en la conversación, en el hablar y dejar hablar, en la acción de leer coinciden el despliegue del lector y el despliegue y liberación de los sentidos del texto.

Se trata de 2 lados de *lo mismo*: el acontecimiento que es sentido y el sentido que acontece desplegándose. Una vez más estamos ante la cuestión por el *Decir*. Si convenimos que comprender es interpretar⁵⁴: abrir un texto y liberar sus posibilidades es una acción en la que el propio intérprete deviene otro, le repercute y le transforma, esto supone la creencia que late un decir previo que habría que localizar y reactivar. Ahora bien, inmediatamente se ve que ese decir previo no existe de por sí independientemente de la acción de leer, es decir, leer inventa o descubre un decir que él despliega, que es condición de su decir. No se insiste en exceso en esta *pre-su-posición*: un saber y lenguaje previo que es lenguaje y al que sólo se accede llevándolo más allá de sí, *desplazándolo*. El decir aparece en su retorno en nuestro volver a decir, en la

⁵⁴ «...en último extremo comprender (*Verstehen*) e interpretar (*Auslegen*) son la misma cosa», Gadamer, H-G., *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode I. Ergänzungen. Register*, Mohr, Tübingen, 1986, p. 392; *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 467.

correspondencia en la que nuestro responder reconoce su vinculación con un pasado que nunca ha pasado.

El hombre es lenguaje, la experiencia es lingüística, el mundo que se abre es un mundo cuyos acontecimientos son ya traducción de palabras, en la medida que son comprendidos son devueltos a la palabra. Lo dice Gadamer: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Es como el ejército en fuga de Aristóteles. El lenguaje es la acción que corresponde al *libre acaecer contingente* llevándolo a sentido, liberándolo y desplegándolo: es un volver a la vida, una reinsurrección asistida. Procede, vuelve, el acontecimiento del sentido y es devuelto a él. Sólo por el lenguaje surgen los acontecimientos. La noción greco-heideggeriana de ἀλήθεια preserva y protege la comprensión-interpretación en la que la liberación de sentido y su resistencia (lo ilegible) nos fuerza a autotranscendernos. La experiencia de la ἀλήθεια parece que constituye el pre-su-puesto, la pre-comprensión que hace posible la idea judaica de «revelación»⁵⁵, aunque no nos vamos a detener aquí a considerar esa implicación. El ser se despliega en el λόγος como *die Sage*: el poder y la capacidad de decir, que es a la vez el relato, la leyenda, de un diálogo entre el ser y el pensar desplegado como historia.

El deseo de mediar que proviene de una voluntad dialógica debe sortear la tentación de esperar un plexo intemporal, acrónico, de relaciones. La lectura es el momento de la trasgresión, del automovimiento de la «realidad» y de «mi experiencia». Siempre la comprensión es poética (ποίησις) y sólo poéticamente habita el hombre.

Heidegger partió en *Ser y tiempo* del análisis de la «historicidad del *Dasein*». Nosotros venimos manteniendo en este texto que es la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) la esencia de nuestra historicidad. «El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente»⁵⁶. Queremos concretar unas cuestiones que nos ocupan. Cuando Gadamer habla del origen de la Hermenéutica filosófica actual en la «hermenéutica de la facticidad» heideggeriana lo hace porque ya Heidegger inscribe su objeto de investigación en «el *Dasein* humano en tanto que se le

⁵⁵ Pérez de Tudela, «Desvelamiento y Revelación: El círculo hermenéutico en Paul Ricoeur», en *Anuario del Departamento de Filosofía*, vol. V, UAM, 1988-89, pp. 305-316, p. 313.

⁵⁶ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, ed. y trad. de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002. p. 30.

interroga acerca de su carácter ontológico»⁵⁷. Se debe comprender esta dirección de la investigación filosófica como «la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica [...] que, en la temporalización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos que evita el encuentro consigo misma. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con que se hace cargo de sí misma»⁵⁸.

5. EL DIÁLOGO Y EL CONCEPTO COMO ACONTECIMIENTO

Hacer algo *bien*, si es que aparece como algo *bello*, será hacerlo *de verdad*. Es un gesto de tender la mano. El sujeto y el decir, quien dice y lo que se dice, retornan en una común pertenencia: vincular el sujeto de la enunciación y el de la conducta, enlazar lo que se dice, cómo se dice y quien lo dice, hace que la constitución y el cuidado de sí coincidan con las historias de la verdad. Somos seres singulares y diferentes: concretos, en una ciudad política por venir. Se vertebra y articula el texto en la puesta en juego y escena de diferentes modos de encarar las cuestiones: unos con otros. Λόγος es recolección, elección, decisión y reunión. En el *Banquete* de Platón aparece ἔργος intérprete y la búsqueda de una unidad que soporte y preserve la diferencia. Cuidan y procuran un *no-lugar*, y eso es ἔργος.

¿Cuándo las palabras volverán de nuevo a ser Palabra? («*Wann werden Wörter/wieder Wort*»?»⁵⁹). Querriamos que los versos con los que comienza el poema *Sprache* de Heidegger nos ofrezcan la ocasión de ocuparnos de una serie de problemas que recurren. El Verbo en el evangelio de Juan se hace carne, la palabra se encarna, se hace cuerpo, carne: la palabra se hizo palabra al ser la carne y el cuerpo del hombre lenguaje: sangran las palabras. La relación entre desvelamiento y revelación es circular, se hace patente su pertenencia y separación. Las palabras corresponden al «surgir que impera manifestándose», la manifestación, el «hacer ver» que «deja ser» a lo visto por nosotros.

⁵⁷ Heidegger, *ibid*, p. 31.

⁵⁸ Heidegger, *ibid*, p. 32.

⁵⁹ Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976). Gesamtausgabe*, Band 13, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 229.

6. DE LA ACCIÓN DE LEER A LA *ALÉTHEIA*: PLATÓN EN LA «DOCTRINA» DE LA CAVERNA Y PLATÓN EN LA TAREA DEL PENSAR

La acción de leer procede como la verdad: el despliegue, la manifestación lleva consigo, comporta, mejor que supone, un velamiento, ocultación u olvido. En el corazón de la verdad late el olvido. En el mismo movimiento que impide decir su nombre se comunica, se reserva y calla. En *ser de palabra* convergen 2 caminos: por un lado esa tradición que hace del acceso a la palabra la apertura y manifestación recíproca de oyente-hablante y mundo, y por otro lado aquella tradición en la que la estructura de la palabra es la promesa, y que hace de la confianza en quien cumple los pactos y los respeta el eje. En el cruce de estas tensiones queremos permanecer y demorarnos. Guardar la ocasión, propiciar el encuentro favorable, vivir en la membrana de la traducción y transición constante. La ocasión es el momento de la decisión y el encuentro. El lenguaje volverá a ser lenguaje, es decir, a decir. La palabra «silencio» requiere atender el silencio para decir cada vez lo indecible. La lucha del lenguaje con el silencio abre, hace emerger, eclosionar, el acontecimiento-sentido. En español sentir es también escuchar, y esa indicación del lenguaje no hay que olvidarla. Siempre, cada vez, y nunca del todo.

Consideramos pertinente decir que el texto que se ofrece aquí viene a ser, pretende ser, una lectura *con* Platón. La rememoración deviene con-memoración. No es ni enriquecimiento, ni aumento o incremento, ni acumulación de nuevos saberes: será despejar el terreno, roturarlo y trabajarlo para que quepa esperar. Tratar los textos hospitalariamente: con respeto siendo problemático con ellos y crítico. Y a la par que el discurso vaya en busca de los lectores que lo constituyen: es como el descubrimiento del «motor lógico» de la *Ciencia de la lógica*, que operaba, «trabajaba en el corazón de lo que nos constituye»⁶⁰ ya en nosotros antes de que nos diéramos cuenta de ello. Los textos para pasar a ser tal tiene que pasar por lo otro de sí.

⁶⁰ Gabilondo, A., «El cuidado de lo inolvidable», *Introducción* a Ricoeur, P., *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife/U.A.M, 1998. pp. 7-12, p. 10.

7. TEXTO Y ALTERIDAD

La lectura procede como la mediación activa entre el mundo del texto y el mundo del lector. Cuando la lectura es efectiva ambos mundos se transforman, se modifica su configuración⁶¹. Lo que se requiere y se reclama es un volver agradecido que acepta y reconoce la necesidad de aceptar la responsabilidad de intervenir y decidir. Liberar en nombre de otras promesas nuevas posibilidades. En el seno mismo de una comunidad se siente la convocatoria a desplazarnos. Y no son lo mismo una interpretación que otra. El espacio de decisión habrá de ser una conversación y diálogo abierto en el seno de una comunidad plural de lectores y lecturas diferentes que convendrán en buscar la razonabilidad y plausibilidad de su discurso con otros, reconocen en la persuasión y seducción el τέλος de su actividad. Aquí nos asalta un problema. No parece adecuado *reposar* en el «pasado inmemorial» –que no tuvo lugar, justo por ser la condición *atópica* de todo lugar- ni el origen -por siempre desplazado- de aquello que permite decir (esté es un peligro clave en la tarea del pensar en Heidegger). Consistimos en una conversación y debe uno *re-establecerse* de la experiencia de reconocer que en toda enunciación opera la identidad de lo uno y de lo múltiple: «Decimos en algún modo que *la identidad de lo uno y múltiple* que resulta de los razonamientos es *recurrente* por todas partes para *cada una* de las *afirmaciones* que se formulen *siempre, antes o ahora*. Y esto ni hay posibilidad de que vaya a concluir alguna vez, ni se ha iniciado ahora, sino que tal *accidente de los discursos*, según me parece a mí, es *entre nosotros* algo *inmortal y no envejece*; mas, de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso, unas veces globalizándolo y concentrándolo en un punto, y otras veces, al contrario, desarrollándolo y separando las partes, lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo... [...]»⁶². Reponerse en camino, volver a tomar la acción, restablecerse en el movimiento del pensar, es una de las suertes del pensamiento. Sócrates en el *Filebo* (16b) se reconoce *enamorado de un camino*,

⁶¹ El quiasmo entre la huella de una deuda y la deuda de una huella.

⁶² Platón, *Filebo*, 15d-16, cursivas nuestras.

Heidegger también insiste en esa consideración repetidas veces⁶³. Lo decisivo es la capacidad de exponer claramente, y exponernos en, las cuestiones que nos ocupan.

8. DEL «CÍRCULO DE LA COMPRENSIÓN» A LA «PROBLEMATIZACIÓN»

Es muy pertinente para nuestro trabajo el desplazamiento que se produce en Deleuze-Foucault desde el «círculo de la comprensión», que había pasado de la hermenéutica a la ontología, al problema: «una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia –de un exceso y un defecto»⁶⁴. Si en el círculo había que ingresar del modo adecuado, el problema, la problematización exige un movimiento de despliegue. Es un discurso contra las pretensiones de altura y profundidad. Deleuze señala hablando de la «imposibilidad de un lenguaje platónico»: «Se impone la alternativa sin salida: o bien no decir nada, o bien incorporar, comer lo que se dice»⁶⁵. En esta dirección parece que sólo cabe hacer lo que se dice o decir lo que se hace: ser un decir-hacer o hacer-decir. «Leer es un aprender a elegir y ello pasa por hacerlo»⁶⁶.

«"Sócrates" no es sino irremediamente Platón. Sin embargo, al mismo tiempo, Sócrates es el Otro de "Platón" o, si queremos, Sócrates es Platón en cuanto distinto de sí mismo, pero no en el sentido de que esté situado fuera o más allá de Platón, sino por ser precisamente el ser otro *de* Platón. De esta manera, los principales términos de la cuestión han quedado planteados. El nexo que une la relación *entre* Sócrates y Platón es del mismo tipo que el que une identidad y diferencia, que es la

⁶³ El ejemplo más claro es que diera por título a la *Gesamtausgabe* «Caminos, no obras» (*Wege, nicht Werke*), o por ejemplo la inscripción en su tumba «Dirigirse hacia una estrella, sólo esto», Cfr., *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 7.

⁶⁴ «Hay que abandonar el círculo, mal principio de retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y laberíntica», en Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, Anagrama, 1972, pp.7-8.

⁶⁵ Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1ª reimp., 1994, p. 145.

⁶⁶ Gabilondo, A., *Trazos del eros*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 12.

cuestión originaria y central de la lógica occidental y del filosofar teórico en cuanto tal»⁶⁷.

En esta dirección se ha señalado que «...el acontecer de sentido reclama la atención a la acción de leer como constitutiva del texto y que, a la par, lo desborda en un cierto retorno a aquello originario que le hace permanentemente decir, y efectivamente hacerlo como nunca»⁶⁸.

9. LA IDEA DE BIEN COMO HORIZONTE DE LA DIALÉCTICA

Encontramos que el camino del λόγος «no está prefigurado en ningún sitio, pero su impulso tiene una dirección, rastrea una huella, o persigue el rastro del bien que se busca (*Gorgias*, 484c-486c)»⁶⁹. «El logos de la idea del bien es la condición de posibilidad de todo uso de la razón»⁷⁰. Además de que es la idea de bien el más alto de los conocimientos, es lo único que les da sentido (*República* 505 a-b). En (*Filebo*, 22c-d) aparece la vida común (*to koinon bion*): sumergirse (internarse –no como en una habitación, mejor como en un bosque), hacer la experiencia de atender un texto, es una acción en la que nos jugamos la filosofía como problema.

Hay un punto que debemos examinar con detenimiento. Se trata del momento que en el *Filebo* (64e) se dice: «De manera que ahora la potencia del bien (ἀγαθοῦ δύναμις) se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello (*kalou physin*)». En *Fedro* 250c-e aparece la «belleza» como la más manifestativa o manifiesta (τὸ ἐκφανέστατον) de las realidades. Se debe analizar si el bien aparece en la belleza, se esconde u oculta en ella. Y cabe preguntarse que si el bien se sustrae a la manifestación, ¿no será acaso el bien el darse de la manifestación –el lugar, la condición del acaecer-?

⁶⁷ Gasparotti, R., *Sócrates y Platón, la identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*, Akal, Madrid, 1996, p. 16 (citado en Gabilondo, A., *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada Editores, Madrid, 2003, p. 17-18).

⁶⁸ Gabilondo, A., *Trazos del eros*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 16.

⁶⁹ Peñalver, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986, p. 43.

⁷⁰ Peñalver, P., *ibid*, p. 45-46. De este libro son pertinentes para nuestra investigación las pp. 49-51 en las que se habla de la idea de bien: *idea* no *eidos* (citando a Gadamer como lugar en el que se marca la señal).

No huye la φύσις del bien sino su δύναμις. Y la belleza de un discurso sería la correspondencia a la idea de bien, preservando su indecibilidad, su acontecimiento. Se podría conceder que el λόγος al enfrentarse a la idea de bien (que en principio aparece como la condición de posibilidad del propio λόγος) se transforma, deja de pretender la captación de lo que hay (mediante definiciones) y deviene acción de hacer posible el acontecimiento (conceptos). Además, en *Fedón* 99c Sócrates pasa a refugiarse en los conceptos por no poder mirar al sol directamente. De este modo en «la escritura platónica, más que ante otras, la lectura tiene que registrar la elaboración problemática de la obra, y no sólo ésta en su resultado o en su “síntesis”»⁷¹. Una escritura como lectura de la desaparición. Desplazamiento que procura un efectivo movimiento en el que de nuevo hablar.

10. POÉTICA DE LA MEMORIA Y DEL *EREIGNIS*

La historicidad de lo que hay corresponde a la copertenencia articulada del advenir (*Zukunft*), lo sido (*Gewesen*) y del presente (*Gegenwärtigen*). Lo que queremos considerar es la proveniencia de este enigma del tiempo al que correspondemos poéticamente con la configuración mimética de un relato. En esta dirección reclama ser atendida cierta ilegibilidad como condición de posibilidad de nuestro leer. El carácter ilegible copertenece a ese tiempo que no es del tiempo (ἐξάφηνς). La lectura de la trama procura la aparición de la experiencia de la propia desaparición e inexistencia. La acción de leer produce una liberación de la escritura (del texto respecto de la oralidad, Havelock). Leer no es dialogar: «El texto produce, por tanto, una doble ocultación del lector y del escritor»⁷². Tal vez «leer un libro consiste en considerar a su autor como si estuviera muerto y al libro como si fuera póstumo»⁷³. La tarea de la lectura como

⁷¹ Peñalver, P., *ibid.*, p. 70.

⁷² Ricoeur, P. «Qu'est qu'un texte?», en *Du texte al'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, pp. 137-159, p. 139; trad. cast., «¿Qué es un texto?», trad. cast. de G. Aranzueque en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 59-81, p. 61.

⁷³ Ricoeur, P., *ibid.*, p. 139; trad. cast., p. 61.

interpretación consiste en realizar la referencia del texto⁷⁴ (pero será un acto *del* texto, no *sobre* él): «El texto es el lugar donde acontece el autor»⁷⁵. Ricoeur entiende «por apropiación el hecho de que la interpretación de un texto desemboca en la interpretación de sí de un sujeto que, a partir de ese momento, se comprende mejor, de otra manera o, sencillamente, comienza a comprenderse»⁷⁶, «la constitución de *uno mismo* y la del *sentido* se dan al mismo tiempo»⁷⁷. De este modo podemos decir que por un lado la apropiación hace propio lo extraño, y lo hace además como un acontecimiento en nuestro presente que preserva su irreductible alteridad y materialidad (la imposibilidad de una apropiación absoluta). La lectura reactiva el decir del texto, pone en acción de nuevo la cosa en juego irrumpiendo como sentido y lo hace porque es una acción mediante el lenguaje (Aristóteles: la *hermeneía* es la propia acción del lenguaje sobre las cosas). Así «la lectura es el acto concreto en el que se cumple el destino del texto»⁷⁸. Un texto es también sus lectores y sus lecturas, comunidades que liberan la tradición con procedimientos discursivos y extradiscursivos que requieren ser estudiados (Foucault, Chartier).

El lenguaje es un lenguaje *del ser*: el ser irrumpe en el lenguaje que reconoce su autorrebasamiento en el deseo de significar la alteridad de lo que hay. *La ficción configura y teje la experiencia de la verdad del simulacro: ofrece la verdad de la imposibilidad de la presentación de la verdad*. Se ofrece, pues, una distancia, ya que la historicidad y la lingüisticidad (todo relato, toda narración, toda palabra, μίμησις y ποίησις) lo son de toda experiencia. Juego constitutivo entre la distancia y la copertenencia de uno con lo que puede ser.

Ha sido indicado que «la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico»⁷⁹. La tarea consiste entonces en escribir, inscribir-se en el espacio sin lugar del poder-brotar de las palabras. La vida (un relato en busca de narrador) es una actividad en busca de un relato, un tejido de historias contadas. Aquello que da que

⁷⁴ Cfr., Ricoeur, P., *ibid.*, p. 141; trad. cast., p. 63.

⁷⁵ Ricoeur, P., *ibid.*, p. 142; trad. cast., p. 64.

⁷⁶ Ricoeur, P., *ibid.*, p. 152; trad. cast., p. 74.

⁷⁷ Ricoeur, P., *ibid.*, p. 153; trad. cast., p. 75.

⁷⁸ Ricoeur, P., *ibid.*, p. 159; trad. cast., p. 81.

⁷⁹ Ricoeur, P., *Temps et récit III*, París, Seuil, p. 358; trad. cast., *Tiempo y narración III*, siglo XXI, México, 1996, p. 1000.

hablar reclama reconocer siempre una complicidad y, a la vez, una distancia. Lo apropiado no se deja poseer aunque nos copertenezca.

11. LA ESCRITURA Y LA ALÉTHEIA

El aroma de las palabras nos indica por dónde buscar. La naturaleza y la vida son una acción verbal. Se requiere el arrojo y la valentía de proceder cambiando nuestro modo de ser a arriesgar una poética, un *Andenken*, a correr el peligro con coraje y afecto de pensar. La acción verbal indica un emerger y un proceder, una procedencia: es el poder de sostenerse en lo que es. Se da la necesidad de intervenir y pensar de nuevo la comprensión de la trama como un desafío al discurso hegemónico caracterizado por una concepción de la historia y del lenguaje continuista que desconsidera los saltos, las transformaciones, las quiebras. Un discurso que parece que no corresponde adecuadamente al enigma de lo discontinuo. Se trata de atender la naturaleza, su proceder, como fascinante y maravillosa. Crear espacios a lo desconocido (*inconuu*), arriesgarse, y procurar la emoción singular que compartida ofrece de nuevo el espacio de la conversación que nos constituye. La esencia del lenguaje es bondad, amistad y hospitalidad⁸⁰. Se produce un trastorno de la visibilidad: «El mundo ya no es visible como si estuviera sobre un teatro, la visibilidad es del orden de lo que cambia, de lo móvil, del cine⁸¹». De este modo quedamos de nuevo expuestos a la mirada y a la palabra del otro, y su rostro retorna desconcentante procurando nuevas formas de saber, otro saber: «Lo que llamamos saber es sólo *anámnesis*» (*Menón*, 81c). Esta anámnesis no es el recuerdo, es la puesta en acción del origen divino. Aunque de esto propiamente no hay saber alguno.

⁸⁰ Cfr., Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 309.

⁸¹ Nancy, Jean-Luc, «Derrida da capo», en *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003; trad. cast., *Cada vez única, el fin del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pp. 289-297, p. 294.

12. LA VIDA FILOSÓFICA

Como veremos el texto *La doctrina platónica de la verdad* se abre a otras posibilidades. El lenguaje nunca se identifica con la realidad. En el lenguaje no se dan las cosas. Las palabras señalan, indican por dónde buscar. No hay que confundir el decir acerca de algo con algo. La vida depende de nuestro decir y nuestro decir de nuestra vida. La vida depende de lo que decimos acerca de ella: el lenguaje crea realidad. El λόγος hace lo que dice y dice lo que hace. Es un decir que da y crea (da) vida. El amor por la verdad es una pasión por otros modos de pensar, de ser, de vivir, de la verdad y el conocer. Crea un lenguaje diferente que modifica el mundo. Es la singularidad: diferenciarse en el modo de decir y crear nuevos conceptos.

La imposibilidad desnuda de pensar *esto* corresponde al no-lugar del lenguaje donde pueden yuxtaponerse las distintas cosas (emplazamiento mudo donde todas las cosas se yuxtaponen). No hay que desconsiderar el azar, la materialidad y la discontinuidad de los enunciados. Se trata de una concepción del lenguaje y de la historia vinculadas a un ejercicio de escritura sin perseguir la continuidad y un lenguaje sin fisuras.

La filosofía es una ficción porque la ficción es un modo de ser de la verdad, no un fingimiento, que sería un desvío de la verdad. Toda filosofía es un extraordinario relato o relación de ficción. La filosofía ha padecido logofobia: terror a asumir el azar, la materialidad y la discontinuidad de los enunciados. En cierta lectura de la Modernidad el «hombre» es un «sujeto», el «ente» un «objeto» y la «verdad» «certeza». Es una noción de la «verdad» como concordancia, adecuación y aseguramiento. La verdad como «identidad» entre el pensamiento y la cosa (y la mente como un espejo que refleja⁸²).

En Hegel el problema de la verdad es la concordancia entre algo y su concepto, por lo que si modificamos el concepto cambia la verdad. El concepto prefigura y condiciona la realidad porque la verdad no es preexistente, es algo que debemos crear. La filosofía debe ser un espacio para la creación de conceptos.

⁸² Para un análisis sugestivo de este «espejo» en relación con el mito de la muerte de Zagreo y Narciso véase Zamora Calvo, José María, *La Génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2000.

Si el λόγος es un modo de decir que consiste en un decir que hace lo que dice, hay una relación entre lo que se dice y lo que se hace. Así, si lo que hago y hay precede a lo que digo: *descubro* y *verifico*. Pero si lo que digo precede a lo que hay: somos *verídicos*, resultamos *verosímiles*, seres *de verdad*. Es un decir que hace ser. La invención de nuevos lenguajes, crear, producir un lenguaje, modifica los hechos⁸³. En el seno de determinado relato irrumpen otros hechos (son datos y hechos porque están dados y hechos).

La dimensión poética del relato responde al permanente nacer y resurgir de lo que hay. Hay que poner permanentemente en cuestión la idea continuista y lineal de una noción de lenguaje y de historia que determina la idea de progreso que nos llevaría desde los *ignorantes griegos* a la *actualidad*.

La puesta en cuestión de la «visibilidad», la experiencia de los límites de lo visible ofrece un ver que es en cierto modo un poder decir y un poder pensar. No es un ver que busca poder ordenar y clasificar, es un mirar que reconoce que lo que vemos es un producto de nuestro quehacer. Todo ver es un elegir, un λόγος. Es como si todos los sentidos se entrelazaran en un mismo sentir. De este modo se escucha con olfato, se ve el tacto del otro, se huele un son, una mirada, se toca lo intocable del otro.

La «verdad» es siempre producir existencia. La verdad hace a algo existente. Esto requiere que el sujeto de la enunciación sea el sujeto de la conducta. Pensar en la «Modernidad» comportaba «representarse» la «realidad». Pero pensar es siempre una composición, una construcción de la realidad en la *peripezia* de un camino singular. La experiencia no es sin más un experimento que se atiene a los límites que acriticamente se aceptan como dados. La experiencia sólo lo es si es de alguien. La experiencia es un discurso de alguien acerca de la vida. *Sólo en la sinceridad de un conocimiento interesado puede elaborarse un discurso de experiencia*. Uno se juega su ser en la forma de comprender la vida. La filosofía es en esta medida una manera de decir, un vivir sinceramente, una *forma de vida*.

La «verdad» como discurso en el espacio de la comunidad investigadora de mortales ofrece la posibilidad de intervenir. Si lo que ocurre depende de nuestra

⁸³ Como ha mostrado P. Veyne los hechos se ofrecen entramados, ordenados y articulados en una relato y la modificación de la trama modifica los hechos, Cfr., *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984, p. 34.

actividad, si lo que hay es discutible, se abre un espacio de consideración de la filosofía que decide entre la *demostración*, que ofrece una solución, una conclusión desde una concatenación lógica, y la *argumentación*, que conduce, persuade, a través de buenas razones a una *resolución y decisión* trágica. Hay buenas razones, es razonable poner en cuestión lo que somos y lo que hay.

El pensar es de verdad en la medida en que da sentido: tan verdadero que constituye una donación. Si no produce efectivamente sentido, si el pensar no tiene que ver con nuestra forma de vida, no tiene que ver con la verdad. El deseo y el desafío es producir otras formas de vivir, aventurar nuevas posibilidades de vida contra lo dicho, destinado y establecido. El pensar es creación de posibilidades de vida, un hacer-hacer. La configuración de un modelo teórico crea una nueva realidad. Hay que replantear la noción de pensamiento, realidad y verdad. Hay que replantear con seriedad el relato que vincula el lenguaje y la vida. Ahora parece que el concepto de vida está reducido a lo observable. Necesitamos de nuevos modelos teóricos, nuevas realidades, nuevos conceptos. No hay coartada para la resignación y el egoísmo. Se requiere articular un discurso que libere el saber de su posesión por algunos posesos y permita la reescritura de la libertad y la justicia.

Las palabras indican, son signos. Un murmullo, se oye hablar. Una distancia que propone, articula, compagina; piensa, hace y dice. Se da la necesidad de retornar a un principiar. Retornar a un *inicio*, a un *impulso originario* con cuidado de no reintroducir la *continuidad*. Se trata de reponer en acción, principiar en la inocencia del devenir, concebir, el nacimiento del pensar. Reproducir el originarse de algo. Señalamos la aporía de la subjetividad como sistema autorreferencial que encuentra en sí el principio de su movimiento y confirma, sin moverse, su propia «identidad». La vida es un enigma que se atiende desde diversos ámbitos. No hay decir que agote el enigma de la vida.

¿Qué se entiende por pensar? Pensar es aprender: pasión por la palabra y por vivir. Hay una historia de los efectos y funcionamiento de los enunciados. Hay una historia de los conceptos, de las ideas, de la verdad. La verdad también tiene una historia. Hay un nacimiento de la verdad. A cada época le corresponde una caracterización de la verdad. De este modo la Historia de la Filosofía es la historia de los quiebros, saltos, avatares, de la «verdad». En la Modernidad, en Montaigne, frente a Descartes, no se agota la realidad en esa «visibilidad» que se atiende a lo observable. Por eso su lista de

enfermedades es distinta (la miseria, la ignorancia) y es otro su concepto de salud (social, cultural). En esa medida se puede no tener enfermedad y no tener salud (ser incapaz de amistad y de comunicación). Desde cierta caracterización (Nietzsche, Heidegger) parece que hay en la historia de la filosofía una tendencia a elegir el camino menos arriesgado (certeza, aseguramiento, posesión). Se caracterizaría por el miedo. Hoy por hoy estamos llamados a correr otros riesgos y a ser *factores de configuración* de nuestra sociedad, ahora que parece que la justicia está al servicio de la seguridad. Los discursos también son discursos de poder, no hay solo conflictos de interpretaciones. Hay una historia de la relación saber-poder en la que el saber aparece como miedo razonable. Es un mundo supeditado a la seguridad. Estas son cosas que se juegan en la noción de «verdad».

Estamos implicados en la creación de la «verdad». Hay una «verdad», quizá, que no se agota en ningún avatar histórico. La filosofía no es ser testigo de algo ya sucedido, tiene que dar testimonio. No se trata de transmitir de uno a otro un conocimiento conservado. El testigo convoca a una producción y recreación haciendo testimonio. El testigo no levanta acta de algo ya sucedido.

Hay, quizá, una «verdad» trascendental. La «verdad» (ἀλήθεια) es la condición de posibilidad efectiva de algo. Aquello que da que decir no se puede decir, es *indecible* porque es aquello que da que decir. Hay un fundamento que carece de fundamento. Una vida que nos da que decir sin que nunca la agotemos. La «verdad» no se agota en un verdad que ocurre históricamente. Quizá se da una «verdad» trascendental que no se agota en los avatares de la historia. *Destella*, se cumple singularmente la vida. Uno no es indispensable y creamos y nos recreamos en ello. Tratamos de no mentirnos, de no refugiarnos, de no escondernos. La mentira y la verdad son modos del vivir, es decir, de la conjugación del pensar y el ser con el decir. La «verdad» sería un corresponder en acción a aquello que hace decir y que nos constituye como el entrelazamiento del ser y el pensar con el hacer y el decir (corresponder al decir es un hacer). Lo que da que hablar no se deja recoger de una vez por todas en lenguaje alguno. De este modo se abre, retorna la «necesidad» como la liberación de lo sedimentado y se requiere entonces interiorizar, hacer memoria, reponer en acción la vieja necesidad: vuelve la «verdad» como el espacio de una conversación que problematizando en su seno

conformamos y en cuya configuración somos puestos en juego en una comunidad de mortales: comunes, pues, son las cosas de los amigos.

Tanto en Platón como en Heidegger se deja leer *el texto Sócrates*. Con *Heidegger lector de Platón* hemos pretendido, en vez de desear zanjar el asunto, cuestionar y abrir en su complejidad la difícil relación del pensamiento heideggeriano con Platón. De la relación de Heidegger con Platón, como de cualquier relación, es imposible ofrecer un resumen. La relación no se reduce a lo dicho, desborda lo sucedido. Por eso hemos querido establecer de modo cuidadoso al menos las ocasiones y los procedimientos de lectura de los textos de Platón que irrumpen en el transitar del pensar heideggeriano. Esperamos que nuestras decisiones, argumentos y motivaciones hayan incorporado el reconocimiento a la radical afección a la palabra del otro en la búsqueda de una lectura abierta, verosímil y convincente.

I

LA INTERPRETACIÓN DEL *LOGOS* Y DE *LA IDEA DE BIEN*

(1924-1931/32)

I. EL CURSO A PARTIR DEL *SOFISTA* (1924)

En el curso sobre el *Sofista* de 1924 el modo de acceso de Heidegger al estudio de Platón pasa por Aristóteles: según el principio hermenéutico de ir de lo claro a lo oscuro (*Vom Hellen ins Dunkle*)¹. Heidegger parte de la hipótesis de que Aristóteles ha comprendido a Platón². De este modo gracias a Aristóteles puede Heidegger estudiar desde una buena posición cómo es el ente y el ser en Platón³: no hay ninguna comprensión científica, ningún retorno a Platón sin pasar por Aristóteles⁴. Para Heidegger Platón ha considerado en el *Sofista* el «*Dasein* humano»⁵ en una de sus posibilidades más extremas: la existencia filosófica⁶. Hay un pasaje en el que encontramos *in nuce* el ámbito que Heidegger desarrollará con los años: «La ἀλήθεια es un carácter ontológico específico del ente en la medida en que está en relación con un mirar que porta consigo, con una apertura circunspecta, con un conocer. Por lo tanto, lo ἀληθές es inherente al ὄν, es un carácter del ser mismo, y en la medida en que el ser es presencia y se apropia en el λόγος, donde es en sí. Pero la apertura, por relación a la cual es la ἀλήθεια, es ella misma un ser: no un modo de ser del ente que hemos mostrado antes, el mundo, es un modo de ser que nosotros llamamos *Dasein* humano. En la medida en que para los griegos la apertura y el conocimiento es ἀλήθεια, se puede decir que la ἀλήθεια es ἀληθεύειν. Este término significa ser-descubridor, arrancar el mundo de su ocultación y disimulación. Es un modo de ser del ser humano»⁷. Lo interesante es subrayar que en este periodo el ἀληθεύειν, la apertura descubridora de mundo, se manifiesta por lo pronto en el λέγειν. El λέγειν, hablar, es lo que constituye en el fondo al ser humano⁸. Heidegger busca las estructuras fundamentales del *Dasein*

¹ Heidegger M., *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 10 y p. 190.

² Heidegger M., *ibid.*, p. 11.

³ Heidegger M., *ibid.*, p. 14.

⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 189.

⁵ En esta época las precauciones no son todavía las de la *Carta sobre el Humanismo*.

⁶ Heidegger M., *ibid.*, p. 12.

⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 17.

⁸ Heidegger M., *ibid.*, p. 17.

humano⁹. Para Heidegger en este curso Aristóteles y Platón tienen la misma posición en lo que concierne a lo fundamental del *Dasein*: el alma, el ser del hombre, estrictamente comprendida, está en la verdad¹⁰. La tarea es buscar una unidad que preserve la diferencia, la unidad de una multiplicidad en la que los elementos son autónomos y en la que el medio es discontinuo. Para Heidegger tanto en Platón como Aristóteles el λόγος es un ejemplo de ello¹¹.

Heidegger estudia en el curso del *Sofista* los diferentes modos del ἀληθεύειν en Aristóteles: ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νοῦς¹². Para Heidegger se produce en Aristóteles un desplazamiento de la consideración de la idea de bien: el ἀγαθόν pasa a ser sólo una determinación ontológica del ente. Aristóteles comprende el ἀγαθόν como τέλος¹³, y al τέλος como causas¹⁴. En este contexto se trataría de decidir si es la σοφία o la φρόνησις el modo más elevado del *Dasein* y a partir de esa decisión pensar la ética como estudio del modo de ser del hombre, ἦθος¹⁵. En el desarrollo de esta discusión Heidegger señala que para Platón la verdadera σοφία es la política y el verdadero φιλόσοφος es el político¹⁶: θειότερον es el modo más elevado del ser del ente¹⁷.

Para Heidegger no todo λόγος es ἀποφαντικός, pero todo λόγος es λόγος σημαντικός¹⁸. En toda palabra habita una ἐρμηνεία, un interpretar; toda palabra reclama una lectura y toda palabra lee. Heidegger piensa que la pregunta fundamental del *Sofista* es la pregunta por el ser del ψεῦδος¹⁹ que está relacionada con la pregunta fundamental de la investigación filosófica griega: la pregunta por el ser, por el sentido

⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 370.

¹⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 23.

¹¹ Heidegger M., *ibid.*, p. 120.

¹² Heidegger M., *ibid.*, p. 21 y ss..

¹³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 123.

¹⁴ En este punto coincide Heidegger con Gadamer, Cfr., Gadamer, H. G., Plato» (1976), *Gesammelte Werke*, Band 3, Neure Philosophie I, Hegel – Husserl – Heidegger, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1987, pp. 238-248 (originalmente en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, (ed.) Uta Guzzoni, Hamburgo, 1976, pp. 166-175, bajo el título de «Heidegger und Plato», también en *Heideggers Wege*, pp. 70-80), p. 243; «Platón», trad. cast. de A. Ackermann Pilári, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 88.

¹⁵ Heidegger M., *Platon: Sophistes*, op. cit., p. 131-132.

¹⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 136.

¹⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 137.

¹⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 181.

¹⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 188.

del ser y, de un modo característico, la pregunta por la verdad²⁰. Una de las claves para Heidegger de la importancia del *Sofista* es que en él busca Platón analizar cómo es el *modo de vida* del *Dasein* que permite una adecuada manifestación del ser, un suelo desde el que sea posible preguntar por el sentido del ser²¹. En este curso Platón aparece como *entre* de Parménides y Aristóteles. Heidegger dice a partir del comienzo del *Sofista* de Platón que el tema de la filosofía es el βίος de los hombres y la diversidad de los βίαι. Esto implica que la filosofía misma, para poder desarrollar adecuadamente esta posibilidad, debe encontrar un modo de vida que le procure la posibilidad de una *mirada* y le proporcione al mismo tiempo acceso a la vida y a la existencia en general. Esta es la tarea que reclama el mito de la caverna²². Heidegger cree que el diálogo *Sofista* realmente busca esclarecer *qué es la filosofía*²³. La solución será la κοινωνία τῶν γενῶν. Heidegger no desatiende el comienzo del diálogo como una mera introducción y considera cómo se desarrolla la presentación del Extranjero como un verdadero filósofo, por lo tanto alguien divino, y señala también cómo el papel de Sócrates es del oyente que deja y abre la palabra al que viene de fuera.

Heidegger traduce γένος por *Stamm* (estirpe, linaje) y al preguntar por el γένος del sofista (por la historia de la procedencia, la genealogía del sofista) pregunta por cómo y a partir de qué deviene aquél que es. Busca descubrir su árbol genealógico (*Stamm-baum*)²⁴. Por supuesto esto tiene que ver con la caracterización deleuziana de la διαίρεσις como la lucha de los pretendientes. Para los griegos, y para Platón en primer lugar, el conocer y el aprender es un apropiarse. Este dejar ser, este apropiarse del conocimiento y del discurso, es la verdad del ente, su desocultación²⁵. Hay una coincidencia problemática del dejar ser como hablar y el aparecer y el percibir en el *Dasein*.

²⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 190.

²¹ Como suelo un modo de vida (*als Boden eine bestimmte Existenzart*). Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 204.

²² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 244 y la nota del propio Heidegger en esa página.

²³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 245.

²⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 258.

²⁵ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 275-276 y las dos notas de Heidegger.

I. EL DISCURSO COMO MODO DE VIDA: INTERPRETACIÓN DEL *FEDRO* Y DE LA *CARTA VII*^a

Para Heidegger lo decisivo para comprender el *Fedro* es que en él se trata de la palabra, el discurso, como comunicación y expresión de sí, como modo de vida (*das Reden als Existenzweise*) en el que uno y otro a través de la conversación buscan aquello que los constituye (la cosa misma, τὸ πρᾶμα αὐτό, *Carta VII* 341 c7)²⁶. Aparece el amor como *der Drang zum Sein selbst*. De este modo la enfermedad por escuchar discursos, el amor por los discursos, brota como pasión por conocerse-ocuparse de sí (*Fedro* 228b6)²⁷. Uno se reconoce poseído por el amor a aprender.

Heidegger señala cómo la posición de Platón respecto a la retórica es negativa en el *Gorgias* (452 e9) y positiva en el *Fedro*. Lo interesante para nuestro trabajo es que Heidegger destaca «la visión de la verdad» como condición de posibilidad de la retórica: εἰδυῖα τὸ ἀληθές (*Fedro* 259 e5). El problema consiste una vez más en cómo es posible la comunicación errónea, fallida, el engaño, la ἀπάτη.

El λόγος requiere un cierto modo de apertura de las cosas que Platón llama dialéctica. El διαλέγεσθαι es el modo primordial de aparición del ente mismo, de tal modo que el λέγειν recibe así su suelo propio²⁸. Heidegger destaca que dialéctica, el διαλέγεσθαι, tiene una tendencia al νοεῖν, a un ver, a un descubrir²⁹. En la caracterización de la dialéctica encontramos dos componentes: la συναγωγή (como ἀνάμνησις) y la διάρρησις. La dialéctica aparece como condición de posibilidad de la retórica. Des este modo para Heidegger Aristóteles ha desarrollado la idea que Platón había elaborado de la retórica³⁰.

El λόγος escrito es un εἶδωλον. Heidegger dice que el εἶδωλον no hay que traducirlo por simulacro, sino como *das Nur-so-Aussehen* algo que se parece al otro

²⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 315.

²⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 316.

²⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 337.

²⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 197.

³⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 338.

logos vivo³¹. El λόγος se funda en la dialéctica. En cuanto palabra viva presupone la disposición en la ψυχή del otro a dejarse decir algo, presupone la «visión de la verdad».

Al sofista no se le puede asir con una sola mano (*Sofista* 226 a2), se necesitan las dos manos para cazarlo (*Sofista* 226 b1). Platón busca el εἶδος del μὴ ὄν porque el sofista permanece oculto en su oscuridad. La dificultad radica en respetar el principio de que el ente es, y el no-ente no es. El sofista se esconde en este lugar no lugar (239 c6) sin entrada ni salida (254 a5) que son las tinieblas del no-ser y es difícil de ver³².

En algún sentido nuestra relación con la tradición, en este caso con Parménides, es similar a la de Platón³³: podríamos llegar a decir que el debate en torno a la ἀλήθεια del último Heidegger con el *Poema* no deja de ser la repetición de esa extraña decisión, peligrosa y enigmática decisión, que puso en juego Platón en el *Sofista*. Aparece la misteriosa, desconcertante, significación de Parménides en el pensamiento de Platón (*der Ungeheuren Bedeutung des Parmenides im Denken Platos*³⁴).

Platón quiere resolver el problema del λέγειν del μὴ del ὄν con la idea de ἕτερον. Al analizar la imposibilidad de hablar de aquello que no es, Heidegger piensa que Platón descubre una estructura fundamental (*Grundstruktur*): el hablar es siempre un hablar de algo (*das Sprechen ist Sprechen von etwas*): λέγειν como λέγειν τί³⁵. Para Heidegger esta estructura fundamental va a ser la clave de todo el análisis³⁶: la κοινωνία τῶν γενῶν como posibilidad de la συμπλοκή del μὴ ὄν con el ὄν. El *Sofista* es una modificación del sentido del ser, ese es el verdadero tema del diálogo³⁷.

Para Heidegger en Platón el estudio de la problemática de los presocráticos es más certero que en Aristóteles³⁸. El λόγος es el modo de acceso de la investigación ontológica griega al ser del ente³⁹. El propio Heidegger nos advierte, a propósito de la relación entre Platón y Aristóteles, de lo inadecuado de tratar de lograr un estudio a

³¹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 345-346.

³² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 404-405.

³³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 412-413.

³⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 413.

³⁵ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 424.

³⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 425.

³⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 434.

³⁸ Esta indicación nos parece importante. Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 436-437.

³⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 438.

través del intento de ocuparse de los textos en los que un autor aborda a otro; se trataría de un estudio doxográfico⁴⁰.

Aparece en la estructura sintética del λόγος en Platón una doble συμπλοκή. Como dice Heidegger, una interpretación del λόγος en el *Sofista* tiene que enfrentarse a dos preguntas:

-En qué medida una συμπλοκή del ὄν y el μὴ ὄν es posible en la estructura del λόγος como tal.

-En qué medida una συμπλοκή ο κοινωνία es posible por el λόγος con el ὄν que él aborda⁴¹. La κοινωνία es la condición de posibilidad de la dialéctica.

Heidegger cree que el *Sofista* llega más lejos en el análisis que el *Teeteto*⁴² con el concepto ontológico de la δύναμις κοινωνίας.

Todo ἕτερον es en sí mismo relación, πρὸς. En la estructura del ἕτερον mismo reside un carácter más original, que Platón no plantea explícitamente: la *relación a*, πρὸς τι. El otro sólo es posible como *otro-que*.⁴³

El alma es el μεταξύ, *das Zwischen*, el entre⁴⁴. «El ser de la nada, el μὴ en el sentido del ἕτερον, es la δύναμις del πρὸς τι», esto es lo implícito en la idea de κοινωνία⁴⁵. Esta negación tiene un carácter de apertura y productivo, es decir, positivo⁴⁶. Se reconoce lo negativo como potencia.

La κίνησις no trata de otra cosa que de la ψυχή, del *Dasein* humano, del alma en el sentido del μεταξύ, el entre que es el a priori. Y στάσις no quiere decir sino lo ἀεὶ ὄν, lo que siempre es, *die Ständigkeit* y ofrece la determinabilidad *a priori* del ente⁴⁷. El δηλοῦν, en el que reside la posibilidad de hablar, es una determinación constitutiva del *Dasein* mismo⁴⁸.

⁴⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 485.

⁴¹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 507.

⁴² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 521.

⁴³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 544.

⁴⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 552.

⁴⁵ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 558.

⁴⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 560.

⁴⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 579.

⁴⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 594.

2. ANÁLISIS DEL *SOFISTA*

Como es conocido el *Sofista* junto al *Parménides* constituye un diálogo privilegiado para comprender cómo se estructura en Platón el «ser». Además se da en una confrontación con las posturas anteriores (singularmente con el *Poema* de Parménides). El *Sofista* procura la comprensión del ser en sentido dialéctico con la incorporación del no-ser (μη ὄν) en tanto otro (ἕτερον). Desde luego es un claro desplazamiento de la cuestión dentro del propio pensar platónico: sobre todo comporta una puesta en cuestión del alcance de la «teoría de las ideas». En el *Sofista* encontramos la consideración del ser como potencia (δύναμις), posibilidad de una relación (κοινωνία) de los géneros mayores (μέγιστα γένη : κίνησις - στάσις - ὄν - ταύτων - ἕτερον) que configura la articulación que constituye el ser.

El motor del diálogo es la consideración de la posibilidad de la falsedad, en cuanto que resulta difícil decir cómo algo puede ser un no-ser, si desde Parménides parece que hay un hiato entre el ser y el no-ser. El desplazamiento se produce desde un no-ser absoluto (μεδαμῶς ὄν) a un no-ser que es *relación a*, es *distinto a* (ἕτερον πρὸς). Esta idea de lo diferente (ἕτερον) procura la distinción y la posibilidad de conjugación de las distintas ideas entre sí. Es significativo, y para nosotros una señal importante, que sean similares las consideraciones de la idea de bien y de la idea de otro como *capacitadoras*, potencias (δύναμις). Aparece el ser (εἶναι) como la capacidad de comunicación y relación. Desde esta perspectiva podemos analizar la relación con la analítica existencial heideggeriana en desarrollo.

La dialéctica (διαλέγεσθαι) es el modo de acceso y de constitución de lo que hay. En este sentido hay que analizar cómo procede el λόγος. El ser-descubridor que somos (ἀληθεύειν)⁴⁹, el ser en la verdad (ἀλήθεια), se muestra en el decir y el pensar (λόγος). Hay una relación (συμπλοκή) entre el ser (ὄν) y el no-ser (μη ὄν): el *ser* –de algún modo- *no es* y el *no-ser* - de algún modo - *es*. ¿Cuál es este *modo* de copertenencia? El ser (ὄν) como presencia (*Anwesen*, παρουσία) procedente a través del discurso (λόγος) del *Dasein* se da como composición, estructura, comunión (κοινωνία) de la identidad

⁴⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 17.

(ταύτόν), la diferencia (ἕτερον), el movimiento (κίνησις) y la quietud (στάσις). El ser *es* un tejido, constituye superficie textual.

Lo importante de la lectura de Heidegger es que Platón no ha tematizado la posibilidad de la apertura de la *relación a* (πρός τι). ¿Es posible lo diferente en sí mismo?⁵⁰ Aquí entraría en juego el papel de la «nada» y del «no». La clave es considerar el ser como posibilidad de afectar y verse afectado, como poder ser proyectante. Se trata de poner esto en relación con el rasgo fundamental del lenguaje del *Dasein* que *hendiendo uno*, que abre porque está desde siempre ya en relación con el mundo, con los otros y consigo mismo⁵¹. Como el *Sofista* trata de la potencialidad y del movimiento puede Heidegger interpretarlo a la luz de la facticidad de la existencia. Se trata de cómo el discurso ofrece la articulación de lo que hay. Lo singular es la consideración del λόγος y la introducción del movimiento (κίνησις) en el seno del ser, la comprensión y la verdad, es decir, la trascendencia. El ser del «no» (μή) del no-ser (μὴ ὄν), en el sentido de la diferencia, alteridad (ἕτερον), es la posibilidad (δύναμις) de la *relación a* (πρός τι)⁵².

En el curso de 1924-25 a partir del *Sofista* Heidegger ha tratado del λόγος como la relacionalidad originaria del *Dasein*. Del análisis del *Teeteto* destacamos la consideración de la ψυχή (*Dasein*) como ámbito (*entre*) que procura *unidad* a las percepciones y, seguido de este análisis, el modo en que se produce el *percibir*. Es una ocasión para relacionar esta unidad sintética de la percepción de la ψυχή y el descubrimiento platónico del *a priori* con Kant. Lo próximo es el examen de la teoría de las ideas y el progresivo enfoque del pensamiento platónico como matriz de toda metafísica.

Somos capacidad de relación con otro (δύναμις κοινωνίας). En el seno de uno mismo late un «con» constitutivo. El excedente (o lo que se sustrae) de la percepción es lo trascendental (uno, mismo, otro, movimiento, quietud), tal vez lo «ya visto»

⁵⁰ Hipótesis descartada en el *Parménides* aunque muy atractiva vinculada con Heráclito.

⁵¹ Ser-luz y ser-lenguaje. Conexión, mutua pertenencia, entre εἶδος y λόγος en cuanto acceso al fenómeno.

⁵² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 518.

(*anamnesis*). El dialogar (διαλέγεσθαι) y el sentirse concernido (διανοεῖν) aparecen como *comportamiento* (*Verhalten*) y *relación* (*Verhältnis*) de la ψυχή.

La diferencia entre el ente y su ser, la ἰδέα y la οὐσία, comporta quizás la necesidad de algo otro: lo Uno: lo que pone en relación, vincula la idea con la cosa. La idea es por un lado por sí, y por otro depende de cada punto de vista: esta es la ambigüedad. Autodonación del vínculo trascendental. Indicación de la idea como lo *Uno que unifica*⁵³.

Como veremos en el análisis de GA 34, Heidegger piensa que Platón no ha podido pensar la autodonación del ser, ha pensado la autodonación del ser sólo como enticidad del ente. De ser así Platón habría marcado la diferencia entre el ser y el ente, pero no habría pensado la *proveniencia* de esta diferencia. La idea de bien aparece como la condición de posibilidad de lo cognoscible y el fundamento de su cognoscibilidad y de la donación de ente en general. En esa medida figura más allá del ser. Hay una ambigüedad en la comprensión del ser como idea (*N II*, 229). Es un desequilibrio originario.

II. PLATÓN EN *DIE GRUNDBEGRIFFE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE* (1926)

El curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* tuvo lugar el semestre de verano de 1926 en Marburgo. El texto publicado tiene un carácter fragmentario. A diferencia de los escritos posteriores encontramos aquí un intento de consideración positiva del papel de la filosofía platónica. Este curso es el primer lugar en el que Heidegger analiza el mito de la caverna, aunque aquí todavía Platón no constituye el inicio de un desvío en la historia del ser, sino que su investigación es más bien la ocasión del posterior desarrollo aristotélico.

En la 2ª Sección «La filosofía de Platón»⁵⁴, vemos que en Platón «nuevo es sobretudo el hecho que la antigua tendencia de la filosofía precedente es concebida de

⁵³ Cfr., GA 65, p. 209.

⁵⁴ Heidegger, M., «Die Philosophie Platos», en *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 22, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, pp. 94-143.

un modo más radical. *Sócrates* pregunta por la esencia, el concepto, τί ἐστίν, qué cosa es este o aquel ente. *Platón*: pregunta ¿qué es el ente en general?. Pregunta por la *esencia* del ente *en cuanto ente en general*, pregunta por el *ser!*»⁵⁵. Aparece así la filosofía como una *ciencia crítica del ser*, no del ente.

Heidegger señala que en Platón el εἶδος, aspecto (*Aussehen*), aparece como algo que se muestra en sí mismo. La pregunta desde esta orientación es cómo se muestra el ente como ente. De este modo en Platón para Heidegger las ideas buscan responder a la pregunta por el ser del ente⁵⁶. La pregunta por el ser implica la experiencia del ente y la consideración del ser y Heidegger indica que hay modos diversos según la apertura y la iluminación de acceder al ente. Es importante para nuestro estudio destacar que ya en este curso habla Heidegger de niveles y relatividad de la verdad (*Stufen und Relativität der Wahrheit*)⁵⁷. Para los griegos ser significa «*immerwährender Bestand*», permanente consistencia⁵⁸.

Encontramos ya en este curso una interpretación del mito de la caverna. Heidegger señala que cuando el liberado sale fuera de la caverna y con la luz del sol es capaz de ver las cosas como son, no se da todavía el puro ser en sí mismo, el ser sólo se da en la idea en cuanto tal, en la ἡ ἀγαθοῦ ιδέα⁵⁹. Heidegger estudia en este momento la idea de bien en la *República*⁶⁰:

Esta idea es determinada como 1. límite, πέρας, aquello que en el ámbito de lo comprensible está al final (*República*, 517 b8). 2. La causa originaria de todo lo que es bello y justo, como τὰξίς, (*Zu-sammen, Koexistenten*) (*República*, 517 c2). 3. el bien es la fuerza efectiva (*wirkende Kraft*) y fuente de toda luz (*República*, 517 c3). 4. aquello que en el ámbito de lo comprensible es dominante: hace posible (*ermöglich*) y concede

⁵⁵ «Das Neue ist, daß die alte Tendenz der vorangegangenen Philosophie radikaler begriffen wird. *Sokrates*: Frage nach dem Wesen, Begriff, τί ἐστίν, »was ist« dieses, jenes Seiende? *Plato*: Was ist das Seiende überhaupt? Frage nach dem *Wesen* des Seienden *als Seienden überhaupt*, nach dem *Sein!*», en Heidegger M., *ibid.*, p. 96.

⁵⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 96.

⁵⁷ Heidegger M., *ibid.*, p. 102.

⁵⁸ Heidegger M., *ibid.*, p. 104.

⁵⁹ Heidegger M., *ibid.*, p. 105.

⁶⁰ Heidegger M., *ibid.*, pp. 105-106.

verdad, apertura y comprensión. 5. El fundamento y el origen de todo, del ente y del ser. 6. aquello que está más allá del ente y del ser.

Para Heidegger la pregunta por el ser en Platón se trasciende a sí misma: la comprensión del ser acontece en la visión⁶¹ de esta idea de bien que es la verdad fundamental misma que hace posible todo tipo de verdad. Después en la Edad Media y con el espíritu absoluto piensa Heidegger que se malentendió esta idea de un modo óntico.

En la consideración de la idea de bien Heidegger dice que el asunto «va del ser del *Dasein*, del alma misma»⁶². Heidegger se pregunta si la orientación del problema de las ideas desde la idea de bien es sólo un episodio en la investigación platónica. La pregunta es por el estatuto de la idea de bien en la dialéctica de los últimos diálogos platónicos: en el *Sofista* y en el *Parménides*.⁶³ Señala además la imposibilidad de la percepción en cuanto saber⁶⁴: vemos no porque tenemos ojos, tenemos ojos porque vemos⁶⁵.

III. LA IDEA DE BIEN EN *METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER LOGIK IM AUSGANG VON LEIBNIZ* (1928)

Heidegger indica en el curso *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburgo SS 1928) que hay una oscura conexión (*Zusammenhang*) entre ἀγαθόν y ὄν que gobierna la filosofía antigua⁶⁶. Para Heidegger la conexión interna entre el problema del ser y el problema de la preferencia se muestra en Platón cuando en

⁶¹ Se ha señalado que Platón siempre se ocupa del problema de las Ideas desde la metáfora de la visión, «Plato nowhere explains, except by metaphors of vision, how the intellect apprehends Ideas», en Rosen, Stanley, *Plato's Republic. A study*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2005, p. 255.

⁶² Heidegger M., *ibid.*, p. 140.

⁶³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 114.

⁶⁴ Heidegger M., *ibid.*, p. 120.

⁶⁵ Heidegger M., *ibid.*, p. 121.

⁶⁶ Cfr., Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Band 26, Marburgo SS 1928, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 143.

la *República* 517b 8s dice que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας descansa la ἰδέα ἀγαθοῦ⁶⁷. Es el tramo del texto en el que dice Heidegger que Platón ofrece la interpretación de todo el mito⁶⁸:

Encontramos el siguiente análisis de Heidegger de la idea de bien⁶⁹:

1. El ser tiene una relación-respecto (*Bezug*) interna con lo ἀγαθοῦ. Esta idea de bien es μόγῃς ὀρᾶσθαι, difícil de ver.
2. La idea de bien es causa o fundamento de todo lo que es justo y bello: la idea de bien es la determinación fundamental de todo ordenamiento, de toda mutua pertenencia. En la medida en la que la mutua pertenencia, κοινωνία, es una determinación esencial del ser significa que la idea de bien funda primeramente (*primär trägt*) esta κοινωνία.
3. La idea de bien genera, en el mundo visible, la luz y al señor de esta luz, el sol. Aquí se debe interpretar detalladamente el mito de la caverna: la luz es el presupuesto del ver. También el ver de la inteligencia (teoría, especulación) necesita de la luz, y la originaria donación de la luz para todo conocimiento de los entes, es decir, la comprensión del ser, es la idea del ἀγαθοῦ.
4. La idea del ἀγαθοῦ es directamente dominante en el ámbito de aquello que es experimentable por la razón humana, así dona verdad y razón. La interna posibilidad de la verdad y de la razón se funda en la idea de bien.
5. La idea de bien es salida, fundamento, causa de todo.
6. Esta idea de bien esta ἐπέκεινα τῆς οὐσίας más allá del ser y del ente.

¿Qué se entiende por idea de bien? La indicación de la conexión de la idea del ser en general con la idea de fundamento (en su multiplicidad de significados) y la superioridad, la preeminencia de la idea de ἀγαθοῦ. La ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ la considera Heidegger como *Umwillen*⁷⁰ («para-qué»⁷¹, por mor de): Es la determinación auténtica

⁶⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 143.

⁶⁸ Por ejemplo en *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.*, ed. de Hermann Morchen, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 34, 1988, p. 44; trad. cast., *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, p. 52.

⁶⁹ Cfr., Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 143.

⁷⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 237.

⁷¹ Así lo traduce Navarro Cerdón en «Sentido de la ontología fundamental en Heidegger», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N° 1, 1966, pags. 29-52, p. 45.

que trasciende la totalidad de las ideas y las organiza al mismo tiempo como una unidad; *das Umwille*, como ἐπέκεινα supera las ideas y la determina en el acto de superarla y concederle la forma de la totalidad, la κοινωνία, la pertenencia (*Gehörigkeit*)⁷². Pero un *Umwille* sólo es posible cuando hay un *Willen*, una voluntad⁷³: «Trascendencia (*Transzendenz*) del *Dasein* y libertad son idénticos!»⁷⁴. Solo donde hay libertad hay un *Umwille* y hay un mundo.

IV. LA ἈΛΗΘΕΙΑ EN LA ESENCIA DE LA VERDAD: SOBRE LA PARÁBOLA DE LA CAVERNA Y EL TEETETO DE PLATÓN (1931/32)

I. INTRODUCCIÓN

Para Heidegger del análisis de la experiencia de la ἀλήθεια se desprende la necesidad de la consideración de la λήθη: «Si lo “verdadero” significa para el griego lo no-oculto, lo desembarazado del ocultamiento, entonces, en la experiencia de lo verdadero en tanto que lo no-oculto, tiene que estar *co*-implicada la experiencia de lo oculto en su ocultamiento»⁷⁵. En un planteamiento semejante lo verdadero, lo no-oculto (ἀληθές) no es ni el enunciado, ni la proposición, ni el conocimiento: es el ente mismo. De este modo Heidegger entiende que cuando Aristóteles piensa que en el filosofar se trata *de la verdad* (περὶ τῆς ἀλήθειας)⁷⁶ quiere decir que la filosofía busca lo ente en su no-ocultamiento como ente, no busca establecer proposiciones correctas y válidas⁷⁷. Heidegger cree que encontramos una señal de esta experiencia en el fragmento B123 de

⁷² Cfr., Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 237-238.

⁷³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 238.

⁷⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 238.

⁷⁵ Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. de Hermann Morchen, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 34, 1988, pp. 12-13; trad. cast., *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, p.

23.

⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 983 b.

⁷⁷ Cfr., Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 13; trad. cast., p. 24.

Heráclito: [ἡ] φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ, el imperar de lo ente, es decir, lo ente en su ser, ama el ocultarse, le gusta ocultarse⁷⁸. El ente tiene una propensión a permanecer y regresar a lo oculto. Para Heidegger en esta sentencia está pronunciada la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) con la cual, en la cual y desde la cual despertó una mirada a la esencia de la verdad como no-ocultamiento de lo ente (*ein Blick in das Wesen der Wahrheit als Un-verborgenheit des Seinden*)⁷⁹. Para nuestro estudio es fundamental la consideración de la posibilidad y el modo de esta *mirada*. Heidegger piensa que la ἀλήθεια es el acontecimiento al que sólo conduce aquel camino (ἡ ὁδός) lejos del sendero habitual de los hombres: ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτον ἐστίν, (*Poema de Parménides*, Fr. I, verso 27).

Lo que merece ser considerado es el entrelazamiento (*Verstrickung*) entre la ἀλήθεια en su originalidad y la verdad como rectitud (ὁμοίωσις)⁸⁰. De este modo Heidegger quiere estudiar el tránsito (*Übergang*) de la ἀλήθεια qua no-ocultamiento a la verdad qua rectitud (*von Wahrheit qua Unverborgenheit zur Wahrheit qua Richtigkeit*)⁸¹. Para Heidegger en este tránsito comienza la filosofía un camino pervertido y fatídico. Es un acontecimiento (*Geschehen*). Heidegger piensa en Platón como una estación intermedia (*Zwischenstation*) en la historia del pensar. Para Heidegger, en la época clásica de la filosofía antigua se forma el doble significado del concepto de verdad sin considerar su mutuo entrelazamiento y conexión interna⁸². Para Heidegger es consecuencia, en esta ocasión, del asunto mismo que Platón haga la exposición de un mito presentándonos una imagen que interpretar: el asunto no puede describirse ni demostrarse⁸³.

⁷⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 13; trad. cast., p. 24.

⁷⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 14; trad. cast., p. 25.

⁸⁰ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 17; trad. cast., p. 27.

⁸¹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 17; trad. cast., p. 28.

⁸² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 18; trad. cast., p. 28.

⁸³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 19; trad. cast., p. 29.

2. LOS 4 ESTADIOS DEL ACONTECER DE LA VERDAD

Heidegger divide el relato del mito de la caverna en 4 estancias (del mismo modo que lo hace, como veremos más adelante, en la *Doctrina platónica de la verdad*) y subraya la necesidad de atender a las *transiciones* de uno a otro y considerar la marcha íntegra:

A. Estadio 1 (514 a 2 – 515 c 3) La situación (*Lage*) del Hombre en la caverna subterránea

En este espacio el hombre tiene también ante sí *lo no-oculto* (τὸ ἀληθές), no *algo* no-oculto. *Qué* hay ahí en cada caso, qué se ofrece en particular como no-oculto es una cuestión posterior. Lo fundamental es que el hombre no puede ser nunca un ser replegado sobre sí mismo e incomunicado de todo lo demás, un mero yo (*ein Bloßes Ich*). El hombre está esencialmente orientado a tal cosa ante él: τὸ ἀληθές, es una relación. Ser hombre es estar en lo no-oculto de algún modo, es estar en lo verdadero, y en este ya no hay nada de adecuación ni de rectitud ni de coincidencia⁸⁴. Lo no-oculto en el primer estadio es en cierta manera un ὄν: algo de lo que los encadenados dicen que *es*⁸⁵.

Heidegger distingue entre el fuego como fuente de luz (πῦρ) y la claridad (φῶς). Del mismo modo que para los prisioneros no existe la diferencia entre sombras y cosas reales que proyectan sombras, no existe tampoco para ellos la diferencia entre ocultamiento y no-ocultamiento *en tanto que* tal diferencia⁸⁶. Lo que merece meditación es que esta extraña situación (ἄτοπον) es nuestra situación cotidiana, este es el *asombro* constitutivo. Obviamente en cuanto prisionero el hombre no puede tener conciencia de su situación.

B. Estadio 2 (515 c 4 – 515 e 5)

Ahora se habla de lo que es más desocultado (ἀληθέστερα). Es un comparativo, lo que implica que el no-ocultamiento tiene grados y niveles (*Grade und Stufen*), lo

⁸⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 30; trad. cast., p. 35 y p. 39.

⁸⁵ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 66; trad. cast., p. 72.

⁸⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 27; p. 37.

desoculto puede estar *más* o *menos* desoculto⁸⁷. Verdad y verdadero no es algo que permanezca inmodificablemente igual, «cada verdad tiene su *tiempo*» (*jede Wahrheit hat ihre Zeit*)⁸⁸. Es claro que esta indicación es sugerente.

En esta transición del segundo estadio lo no-oculto se escinde: aparece la distinción entre las *sombras* y las *cosas*, elementos distintos que permanecen conectados en tanto ambos son accesibles (*zugänglich*), es decir, abiertos, manifiestos⁸⁹. Es curioso que aparezca aquí el carácter de «accesible». Hay grados de aproximación, grados de desocultamiento y grados de rectitud. En este sentido, al depender el modo de verdad del modo en cómo está vuelto el *Dasein* al ente, la verdad como rectitud se basa en la verdad como no-ocultamiento: «La verdad como rectitud del enunciado no es posible en modo alguno sin la verdad como no-ocultamiento de lo ente. Pues aquello según lo cual tiene que regirse el enunciado para poder llegar a ser correcto, previamente tiene que estar ya desoculto»⁹⁰. Lo que quiere decir que si tomamos la *esencia de la verdad* como *rectitud*, delatamos que desconocemos qué es lo que se reclama como esencia de la verdad. En este sentido, sólo comprendemos la esencia de la verdad como rectitud si atendemos a la necesidad de la verdad como no-ocultamiento y a su procedencia.

Pero esta fase de la liberación fracasa: la prueba es el deseo del liberado de volver a las cadenas al no resistir el dolor. Lo interesante aquí es que para Heidegger la liberación, el levantarse, el girarse, el mirar a la luz, debe suceder de repente (ἐξαίφνης). La liberación debe curar la insensatez (Ἀφροσύνη), que está relacionado con la φρόνησις, (que para Heidegger es pensada en Platón en un sentido distinto y más amplio que en Aristóteles)⁹¹. El liberado todavía quiere volver a las cadenas porque el hombre sólo es aquello a lo cual tiene fuerzas para atreverse y en la medida en que las tiene. Con este fracaso termina el segundo estadio. Fracasa porque el liberado no la

⁸⁷ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 32; p. 41.

⁸⁸ Heidegger M., *ibid.*, p. 32; trad. cast., p. 41.

⁸⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 33; trad. cast., p. 42.

⁹⁰ Heidegger M., *ibid.*, p. 34; trad. cast., p. 43.

⁹¹ «Φρόνησις es para Platón el título para el conocimiento en general, es decir, para percibir lo verdadero, prudencia e intelección, mirada en torno y mirada interior, referidas al mundo y a sí mismo, ambas en unidad», en Heidegger M., *ibid.*, p. 36; trad. cast., p. 44.

comprende. Esta indicación incorpora a la libertad (junto a la luz y al modo de aproximación al ente) como algo fundamental en la idea de la liberación adecuada.

C. Estadio 3 (515 e 5 – 516 e 2)

El tránsito a la libertad fuera de la caverna sucede βίη, con violencia⁹². Fuera de la caverna el liberado debe familiarizarse lentamente hasta alcanzar la visión de «el sol como lo que *da* luz (*als das Licht-gebende*), es decir, lo que da el *tiempo* (*als das, was die Zeit gibt*) [esto es para nosotros clave], por el que todo ente es, como aquello que todo lo administra (*verwaltet*) y todo lo gobierna (*durchwaltet*), lo que era el fundamento de lo que era visible en la *caverna*: las sombras de ahí y la luz y el fuego de ahí»⁹³.

Heidegger señala que tanto el ver como el oír descansan en un percibir (*Vernehmen*): «De lo que sale al encuentro, *qué aspecto tiene, qué es. Vemos* su ser-qué. “Ver” es ahora un *percibir* (*Vernehmen*): algo (a saber, esto como libro), pero ya no por medio de los ojos y del sentido de la vista. Un mirar que cuya visión no tiene nada de color...»⁹⁴. Con los ojos corporales jamás vemos los entes, a no ser que ya estemos viendo las ideas. De este modo ofrece una indicación clave para comprender cómo proceden las ideas: «Lo avistado en este ver [a saber, cuando vemos un «libro» sin reparar en que este «ver» procede ya de un enigmático modo porque el «libro» es algo otro que su color, dureza, etc...] es la ἰδέα, el εἶδος. Es decir, “idea” es la *visión* (*Anblick*) de aquello como algo que se ofrece *en tanto que* siéndolo. Estas visiones son aquello donde la cosa individual se *presenta* como tal y cual: donde está presente y *comparece* (*anwesend*). Entre los griegos, comparecencia (*Anwesenheit*) se dice παρουσία, o abreviadamente, οὐσία, y para los griegos, comparecencia significa *ser* (*Sein*). Que algo *es* significa: es compareciente, o mejor, *comparece* (*es west an*), en la presencia. La visión, ἰδέα, da entonces algo *como lo cual* (*als was*) una cosa comparece,

⁹² Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 42; trad. cast., p. 50.

⁹³ Heidegger M., *ibid.*, p. 43; trad. cast., p. 51.

⁹⁴ Heidegger M., *ibid.*, pp. 50-51; trad. cast., p. 57.

es decir, lo que una cosa *es*, su *ser*»⁹⁵. En este sentido la ἰδέα deja pasar lo ente como *interpretación del «ser»* (Auslegung des “Seins”)⁹⁶.

Y Heidegger relaciona las ideas con el νοεῖν de Parménides: «Este ver la ἰδέα, Platón lo designa también νοεῖν, percibir (*vernehmen*), o νοῦς, razón (*Vernunft*) en sentido estricto: la facultad de percibir. El νοεῖν de Parménides, Platón lo toma ahora como ἰδεῖν de la ἰδέα, del ἀγαθόν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»⁹⁷. Es muy sugerente esta aproximación heideggeriana que relaciona el νοεῖν de Parménides con la idea de bien.

El desafío consiste en alcanzar la libertad. La libertad no es ser libre *de*, sino ser libre *para*: el comportamiento para lo que da lo libre (con la luz), es el mismo un llegar a ser, devenir, volver, libre (*Das Verhalten zum Freigebenden (zum Licht) ist selbts ein Freiwerden*)⁹⁸. Hacerse libre es modificar la mirada hasta ser capaces de mirar y sostener la mirada ante lo más difícil de ver: el sol como fuente de luz. Porque la luz despeja (*das Licht lichtet*), aclara, hace libre. Se trata de vincularse con aquello que despeja, que hace pasar. La esencia de la libertad es el «rayo de luz» (*Lichtblick*). Por lo tanto *hay una doble vinculación, una copertenencia entre la libertad y la ἀλήθεια, el modo en el que se dispensa el ser*: «Hacerse libre significa entender el ser en cuanto tal, entender que deja *ser* por vez primera a lo ente *en cuanto ente*»⁹⁹.

El mirar a la luz tiene el carácter poético de descubrir: «la *esencia* del no-ocultamiento es el descubrimiento (*die Entbergung*)»¹⁰⁰. Se produce quizás un desplazamiento de la verdad como ἀλήθεια a la verdad como descubrimiento, es decir, vinculada a la libertad creadora y a la ficción y los intereses humanos, demasiado humanos. Tenemos mucho que ver con qué sea la verdad. El hombre está «en» la verdad, está trans-puesto en la verdad: «Éste es el modo de su *existencia*, el suceso fundamental de su existir. El original no-ocultamiento es el des-encubrir proyectante en cuanto suceso que sucede “en el hombre”, es decir, en su *historia*»¹⁰¹.

⁹⁵ Heidegger M., *ibid.*, p. 51; trad. cast., p. 58. Este análisis se repite en el *Seminario de Le Thor*.

⁹⁶ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 57; trad. cast., p. 64.

⁹⁷ Heidegger M., *ibid.*, p. 52; trad. cast., p. 59.

⁹⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, pp. 58-59; trad. cast., p. 65.

⁹⁹ Heidegger M., *ibid.*, p. 60; trad. cast., p. 67.

¹⁰⁰ Heidegger M., *ibid.*, p. 73; trad. cast., p. 78.

¹⁰¹ Heidegger M., *ibid.*, p. 75; trad. cast., p. 80.

Por eso Heidegger señala que: «El hombre es aquel ente que entiende el ser y que existe sobre la base de esta comprensión del ser»¹⁰².

D. Estadio 4 (516 e 3 – 517 a 6)

Heidegger piensa que la esencia de la ἀλήθεια está ya esclarecida con el final del tercer estadio. El camino ahora ya no es ascendente hacia arriba, lo es de *vuelta*. Es un acontecimiento que es un giro.

En este estadio aparece la perspectiva de la muerte por asesinato como aconteció en el caso de Sócrates. Como hemos visto, el liberador es alguien que ha mirado a la luz, el que tiene el rayo de luz, el filósofo (φιλόσοφος) (*Sofista*, 254 a 8-b 1), el que mira a lo divino, el amigo del ser. Heidegger resuelve la muerte, el envenenamiento que se produce en la existencia del filósofo en la caverna que sólo si aprende cierta ironía puede aprender la incesante muerte apropiadamente¹⁰³.

Se señala en este estadio una vez más la coimplicación del desocultamiento y el ocultamiento: «la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) de lo ente es necesariamente en sí misma la superación (*Überwindung*) de un ocultamiento: el ocultamiento forma parte *esencialmente* del no-ocultamiento, como el valle de la montaña»¹⁰⁴. La culminación de la liberación se produce en este estadio y consiste en descender a la caverna de nuevo para liberar a los presos arriesgándose y luchando otra vez con la oscuridad. No hacerlo y pretender vivir afuera, sin retornar, sería comprender inadecuadamente las ideas mismas. No las comprendería como lo que deja pasar, lo que hace libre, desbloquea lo ente, lo hace capaz y lo arranca del ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas a un ente. Por este motivo Heidegger distingue entre el libre (*der Frei*) y el liberador (*der Befreier*): el liberador lleva consigo una diferenciación (*Unterscheidung*): *la diferencia ser y ente, ser y apariencia, verdad y no-verdad; su escisión y la mutua pertenencia de ambos*. La ἀλήθεια es en sí misma una contra-posición (*Auseinander-setzung*)¹⁰⁵. A la esencia de la verdad pertenece la no-verdad. Hay pues una lucha originaria a la que el descubrimiento corresponde. Lo oculto puede ser falso o sólo oculto.

¹⁰² Heidegger M., *ibid.*, p. 79 trad. cast., p. 84.

¹⁰³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 85; trad. cast., p. 89.

¹⁰⁴ Heidegger M., *ibid.*, p. 90 trad. cast., p. 93.

¹⁰⁵ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, pp. 91-92; trad. cast., pp. 94-95.

3. LA RELACIÓN ENTRE LA ἈΛΗΘΕΙΑ Y LA IDEA DE BIEN

La ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es difícil de ver. Es el fin, el término y a la vez el límite. Pero también es complicado intentar alcanzar con el pensamiento la relación del ser y el pensar. «Lo indecible (*das Un-sagbare*) sólo lo entendemos sobre la base de lo decible que previamente fue dicho: dicho en y desde el trabajo del filosofar». De este modo Heidegger provocativamente vincula lo indecible, lo que da que decir, con la idea de bien y con la advertencia de Platón en la *Carta VII*, 342 a- 344¹⁰⁶. ¿Puede estar la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ por encima de la ἀλήθεια y por encima de cada idea? Aparece una nota decisiva: «Para Platón, la ἰδέα se pone *por encima de* la ἀλήθεια, porque lo que se vuelve esencial para el ἰδεῖν (ψυχή) es la videncialidad, y no el desencubrimiento como realización de la esencia del ser (*die Entbergung als Wesung des Seyns*)»¹⁰⁷. Es una nota que señala que la idea de bien desempeña lo que es ya cargo de la idea: *hacer surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente y dar a entender el ser de lo ente* (ninguna cosa sin la otra). La idea es capacitadora, capacitante (*ermächtigt*) para el ser y para el no-ocultamiento. Es una prefiguración de la causa, αἰτία¹⁰⁸. Posibilita la comprensión del ser como un yugo el ser y el ser visto. Por eso el ojo humano es heliomorfo. La ἀλήθεια es la δύναμις, lo posibilitante, de esta mutua copertenencia¹⁰⁹. La idea de bien sólo se hace accesible en cuanto lo decisivo en la posibilidad del ser y la verdad: «La capacitación (*Ermächtigung*) es límite (*Grenze*) de la filosofía, es decir, de la metafísica. Platón lo llama: ἀγαθόν»¹¹⁰. Algo que vale para algo (vale y requiere valentía). La idea de bien deja ver, pero también nutre y hace crecer. Está por encima del devenir, del nacer y perecer (γένεσις), permanece constantemente. Insistimos, pues, en que Heidegger señala que «a lo que posibilita tanto al ser como al no-ocultamiento Platón lo llama ἀγαθόν: *capacitación de ser (Ermächtigung von Sein)*»¹¹¹. Heidegger encuentra en

¹⁰⁶ Heidegger M., *ibid.*, p. 97; trad. cast., p. 99.

¹⁰⁷ Nota 2, en Heidegger M., *ibid.*, p. 90; trad. cast., p. 101. Aunque en la versión figura «la ἰδέα» donde aparece «el ἰδεῖν».

¹⁰⁸ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 99; trad. cast., p. 101.

¹⁰⁹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 103; trad. cast., p. 104.

¹¹⁰ Heidegger M., *ibid.*, p. 106; trad. cast., p. 107.

¹¹¹ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 109; trad. cast., p. 109.

Platón (*República*, 517 c 3 s) el sojuzgamiento entre la presencia y lo abierto. Siempre que se pregunta por el ser y por la verdad se está preguntando por el bien. Para Heidegger donde más lejos llega Platón en el preguntar por el ser y la verdad es en el *Sofista* 247 d-e, y allí caracteriza al ser como δύναμις, capacitación y nada más. «El bien es la capacitación, la δύναμις, el posibilitamiento (*Ermöglichung*) del ser y del no-ocultamiento en su esencia»¹¹².

La esencia de la verdad como ἀλήθεια es el desencubrimiento, por eso es posible una transformación del ser del hombre que llamamos παιδεία. En Platón para Heidegger está en curso un desvío en la comprensión de la ἀλήθεια: *la ἀλήθεια aparece en Platón como aquello a lo que el no-ocultamiento adviene, pero no como el no-ocultamiento como tal*. Ésta es ahora la crítica más importante. Además en Platón para Heidegger tanto el ψεῦδος como la ἀλήθεια pasan a tener su sede en el λόγος¹¹³.

Si el que habla bien es bello (καλός) y bueno (ἀγαθός) (*Teeteto* 185 e), esto es, capaz de vivir apropiadamente, el λέγειν es lo que importa en la valoración de la belleza del hombre. Ello implica ser capaz de reunir y presentar algo reunido. El καλῶς λέγειν es la belleza del modo de vida. Seguir el entramado y los límites de la cuestión. El alma es *ser relación*, alma es la aspiración al ser (*Seinserstrebnis*)¹¹⁴, el ἔρωσ.

4. LA IDEA DE BIEN EN DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

«De la esencia del fundamento» fue escrito en 1928. En este escrito Heidegger estudia el problema de la trascendencia en Platón. Como dice en una nota de 1931 al texto: «ἐπέκεινα no es todavía la trascendencia, sino ἀγαθόν en cuanto αἰτία»¹¹⁵. El ἀγαθόν tiene que ver con la posibilidad de la verdad, el ser y la comprensión. «Así pues, el ἀγαθόν es esa ἔξις (potencia) (*Mächtigkeit*) que es dueña de la posibilidad (en el sentido

¹¹² Heidegger M., *ibid.*, p. 111; trad. cast., p. 111.

¹¹³ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, p. 319; trad. cast., pp. 298-299.

¹¹⁴ Cfr., Heidegger M., *ibid.*, pp. 203-204; trad. cast., p. 195.

¹¹⁵ Heidegger M., «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 123-175, p. 160; trad. cast., «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 109-149, p. 137.

de la posibilitación (*Ermöglichung*) de la verdad, la comprensión e incluso del ser, y además de los tres a la vez en su unidad (*Einheit*)»¹¹⁶. El ἀγαθόν debe interpretarse en el intento de buscar la posibilidad, la interna conexión, entre la verdad, la comprensión y el ser: «La esencia del ἀγαθόν reside en la potencia que dispone de sí misma en cuanto οὐ ἔνεκα; en cuanto *en consideración a...* es la fuente de posibilidad como tal. Y puesto que lo posible reside a más altura que lo real, ocurre que ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις es la fuente esencial de la posibilidad, μαιζόνως τιμητέον (*República*, 509 a)»¹¹⁷.

¹¹⁶ Heidegger M., *ibid.*, p. 160; trad. cast., p. 138.

¹¹⁷ Heidegger M., *ibid.*, p. 161; trad. cast., p. 138.

II

INTERPRETACIÓN DE *LA DOCTRINA PLATÓNICA DE
LA VERDAD* (1931/32, 1940)

I.

LA PREGUNTA POR LA «VERDAD»

I. INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LA VERDAD

Desde la transformación que nuestro pensar viene experimentando al salir al encuentro y consideración de los textos en los que Heidegger lee a Platón, deseamos incidir en la dirección que prosigue la tarea que subraya la involucración mutua del ser *con* el decir: de un decir que hace ser, un decir *del* ser, y un ser que no es de otro modo que un efectivo decir. Intentamos, de este modo, mostrar y exponer el asunto de la ἀλήθεια en su complejidad, antes que pretender dirimirlo inadecuadamente. El volver la mirada procura tal trastorno al liberado que ya su mirar es otro. Y ese volver, la irrupción del liberado de las cadenas, provoca una modificación de la situación y de sus efectos. Se da una diferencia de intensidad tal que, tal vez, los modos de mirar y decir se transforman. La libertad es transfigurada y es transfiguración. Así surge, en el modo de una irrupción, el desconcierto, la alteración, que acompaña al despejamiento. Esa discordia permanecerá sin solución, insuperable. Es *pre-ciso* abrir ese espacio, la apertura a la multiplicidad de posiciones.

Venimos asistiendo a la problematización heideggeriana entre los textos de Platón del ser y la diferencia, del ser que *es* la diferencia, como diferencia, en la diferencia o menos originario que la *differenzia* que permanece impensada y por eso es lo que hace posible el pensar. Se trata de un juego entre el pensar con lo que da que pensar. Reconocimiento de una negatividad inherente que mueve y a la que corresponde una medida como concreción de lo adecuado.

2. LA PREGUNTA POR LA «VERDAD»

Vamos a realizar un intento por ocuparnos de la «relaciones», si se puede hablar así, entre el *Dasein* y la Ἀλήθεια. Lo que buscamos con este ejercicio de reescritura es incitar o convocar a una transfiguración en el modo de ser. Todo pasa por una modificación de la mirada que va a implicar un cambio de la actitud y de las acciones y prácticas respecto de uno mismo, de los otros y del «mundo». El texto de Heidegger *Doctrina platónica de la verdad* está inscrito en lo que podemos llamar una historia de

la verdad. Es cierto que Heidegger indicará que en último lugar intentaba desligarse de lo que llamamos el problema de la verdad. En este texto lo decisivo es el desplazamiento desde una preocupación por qué es verdad y qué es falsedad a una meditación por las condiciones de posibilidad de la verdad y la falsedad y por su criterio de distinción. Nos vamos a ocupar por las condiciones y los límites del acceso a la verdad, es decir, lo que de modo preliminar llamamos las relaciones del *Dasein* con la Ἀλήθεια. Lo que está en juego son las modificaciones que se deben producir en el ser mismo de quien interroga para que tenga una relación y acceso adecuados con aquello que llamamos verdad. No es un problema epistemológico. Es un problema estrictamente *lógico*. La clave va a ser cómo hacer esa experiencia *de* verdad.

En *Ser y tiempo* encontramos que Heidegger se inscribe en la historia de la verdad reconociendo que el *Dasein* debe realizar en sí algunas modificaciones para abandonar el modo habitual de ser y tener acceso a un modo propio de ser. La relación con la «verdad» se juega en el riesgo y en el peligro de la cuestión por el ser mismo. El «hombre» de término medio aún no es capaz de verdad, no mantiene una relación ajustada con la verdad. La correspondencia lo es a la escucha de la convocatoria e incitación a ocuparnos de nosotros mismos para transformar y transfigurar nuestro modo de ser. Y de dos modos complementarios: el movimiento *erótico* (uno y otro van de la mano en busca de lo que les mueve) y la labor, el esfuerzo *artístico*, por incorporarse e inscribirse en la tarea por la comunidad. Estamos considerando un movimiento doble, un efecto de vuelco mutuo o *vaivén*: tocar, acariciar, ocuparse de aquello que llamamos «verdad» procura una suerte de repercusión en el ser de quien lo hace. No se adquiere con este «aprender» un dato más que acumular.

Consideramos el problema de cómo tener acceso a la verdad y de qué transformaciones se deben producir en el ser del sujeto para que se produzca ese acceso. No es el conocimiento lo que cambia en nuestra relación con la verdad, es un problema ontológico. El «sujeto» que busca se la juega en su ser. Ponemos entonces en cuestión el ser de la forma de subjetividad. Y frente a la repercusión, se sitúa el aburrimiento de un conocimiento infinito en el que todo permanece igual en su propio durar. Es un paso de no ser capaz aún de la verdad que te puede salvar, a ser capaz ya de una verdad que te es

indiferente. Para Foucault¹ en este sentido Hegel recupera sin decirlo la inquietud de la inquietud de sí al vincular el acto de conocimiento, sus condiciones y efectos a una transformación del ser del sujeto mismo. ¿Qué experiencia hace capaz de un decir verdadero que además corre la suerte de la verdad que se dice a través suyo?

El texto que analizamos de Heidegger (*La doctrina platónica de la verdad*) tiene que ver con cómo comprender el vínculo a primera vista un poco oscuro entre la educación (παιδεία) y la «verdad». La cuestión en este caso es siempre vencer, escapar, a los efectos de una pedagogía defectuosa o descuidada a través de una ocupación que nos haga capaces de verdad, de reconocer la verdad. Y para esto es preciso ocuparse de sí mismo, de ese problemático *auto to auto* (*Alcibíades* 129b), problema que Heidegger trata cuidadosa y sofisticadamente en *Identidad y Diferencia*. Además, como vemos en el desarrollo mismo del mito de la caverna, todas esas cuestiones van a estar ineludiblemente ligadas a los problemas políticos de una vida en común. Es notable, en este sentido, que se haga el texto cuestión explícita de las consecuencias peligrosas que se derivan del paso o no, del acceso a la verdad, de unos sí y de otros no. El texto de Platón en la *República* trata de la cuestión de cómo debe de ser la παιδεία para que procure ciudadanos educados adecuadamente para que gobiernen de sí y de los otros de un modo ajustado. Como sabemos la παιδεία era eso que permitía al ciudadano dejar de ser esclavo. Esclavo de otros o de sí. La παιδεία adecuada procura libertad.

Heidegger señala que en filosofía no se trata de expresar conocimientos en forma de proposiciones y resultados. Ese proceder es la contrafigura de la tarea filosófica. Si la doctrina es lo no dicho en el decir de un pensador, para saber lo no dicho en el pensar de otro no queda más camino que ocuparnos de su decir, esa es la exigencia a la que estamos expuestos. Y como no podemos dialogar con todos los *Diálogos* de Platón, hay que buscar otro camino. La clave del texto es que para Heidegger *permanece no dicho un giro en la determinación de la esencia de la verdad*. Giro que se consume efectivamente para Heidegger en Platón y del que hay que pensar en qué consiste y qué se fundamenta gracias él. Esto se aclarará en la interpretación del mito de la caverna.

¹ Véase, Foucault, M., *L'Herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, París, 2001, pp. 39-30; *La Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2001, p. 40.

Como sabemos en la *Politeia* Sócrates expone la historia, describe una escena, en la que unos hombres habitan en una caverna. En una morada permanecen sin moverse y ocupándose sólo de lo que se les presenta delante del rostro. Permanecen inmóviles ellos y sus miradas. Siempre en el mismo sitio, no son capaces de girar sus cabezas. Los encadenados contemplan *sombras* y escuchan *ecos*. No es difícil imaginar la crueldad y maldad de los portadores que hacen desfilar las figuras mientras van hablando entre sí. Imagen extraordinaria pero para Sócrates *semejante* a nuestra situación. No han visto nada por sí mismos porque, como nosotros, permanecían obligados a permanecer *inmóviles*, no podían girar ni el cuerpo ni la cabeza. Así, si los encadenados fueran capaces de hablar (la escena implica la incapacidad para la comunicación) tomarían a las sombras por lo ente. Si uno fuera obligado a ponerse en pie y volver todo el cuerpo, después de ser curado de repente cada vez que lo hiciera sería con sufrimiento. Se preguntan qué pasaría si *alguien* le dijera que hasta ahora sólo ha estado viendo sombras. Y además ese *alguien* le expone que lo que antes vio son sombras de sombras. Ese *alguien* le obliga a mirar el fuego. Le arrastra a la fuerza a salir de la prisión a la luz del día porque lo que está en juego en todo el relato es la posibilidad del movimiento, casi del ser como movimiento. El liberado no ve las cosas de repente, necesita habituarse. Sería capaz de ver al final al propio sol para considerarlo y ver cómo está constituido. El sol es el que domina todo y es la causa del fuego del interior de la caverna. Sombras y reflejos. El mito de la caverna nos convoca a leer una imagen.

3. EFECTOS DEL CONTRAGOLPE EN EL LIBERADO

El liberado recuerda la prisión en la caverna y a sus compañeros y se alegra de su situación actual a la vez que lamenta la de sus antiguos compañeros. En la comunidad de los presos se organizan premios: quien ve con más agudeza lo que pasa por delante de ellos retiene mejor en la memoria qué cosas suelen pasar primero, después o a la vez, y puede predecir entonces el futuro. El liberado que retorna al haberse transformado no va a poder competir en esa tarea con sus antiguos compañeros. Nunca volvería a mantener los puntos de vista válidos en la caverna y ser un hombre de esa clase.

Podemos decir por tanto que el conocimiento y la transformación del ser del sujeto van de la mano. Los ojos, si se le sienta en el mismo puesto, se le llenarán de oscuridad. Se ha producido una modificación en su mirada que le hace parecer ante sus compañeros como un payaso. Los encadenados no desearían, visto los efectos en el liberado que retorna, dejarse desencadenar por nadie. En el mito la morada es la *imagen* para el *ámbito de estancia* que se muestra diariamente a los que miran a su alrededor, es decir, lo que se da por desencubierto o verdadero sin mayor cuestionamiento, el fuego es la imagen para el sol y la bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo dicha bóveda destinados y atados a la tierra viven los hombres. Se encuentran en la caverna concernidos por lo efectivamente real. Es la imagen de aquello en lo que verdaderamente consiste lo ente de lo ente: aquello a través de lo cual lo ente se muestra en su aspecto. La aparición tiene algo de un salir afuera por medio del que todo se presenta (φύσις). Encontrándose en su aparición (*Aussehen*) se muestra el propio ente. *Aussehen* es en griego εἶδος o ἰδέα. Sin las ideas en la mirada no podemos percibir. Lo inmediatamente perceptible no es más que el ensombrecimiento de una idea.

El fuego sí que ha sido fabricado técnicamente por los hombres, el sol sin embargo no. Al ser el medio de producción de realidad en el interior de la caverna a veces olvida que depende de algo que no está dominado ni fabricado por los hombres. Las cosas que se muestran en el mito son la *imagen* para las ideas. El sol vale como imagen para aquello que hace visible a todas las ideas. El sol es la imagen para la idea de todas las ideas: la idea de bien. Lo interesante será *leer* esa imagen.

Estas correspondencias no agotan para Heidegger todo el contenido del mito. Para él lo más propio del mito es que habla de procesos y posiciones y no sólo de estancias dentro y fuera de la caverna. Se narran los procesos que son tránsitos, movimientos, de un ámbito a otro. ¿Qué pasa, qué hace posible dichos tránsitos y cuál es su finalidad? Se exige siempre una *habituación* de la mirada. El camino parte de la ignorancia apenas advertida (*Alcibíades*) aunque el hombre constitutivamente puede llegar a ese lugar donde lo ente se le muestra del modo más esencial, aunque él de entrada no está a la altura de lo esencial. Y a la vez, el hombre puede descender, caer, fuera de la conducta (*Haltung*) de un saber esencial y ser mal conducido. Como los «ojos» el alma debe habituarse poco a poco al ámbito en el que se encuentra. El alma

sólo puede habituarse si es orientada a la dirección fundamental de su tendencia (*Strebens*: aparición, aspiración, ambición, deseo), como los ojos sólo pueden ver si todo el cuerpo le acompaña en el movimiento. Por un lado, uno es arrastrado pero, a la vez, su alma debe tener una tendencia. La habituación es lenta y constante porque las transformaciones, el cambio de dirección, se producen en el ser del hombre, es decir, en su misma esencia. *Le pasa algo tanto que le hace ser otro. Se produce el cambio en su esencia, es decir, se transfigura y transforma.* Lo que quiere decir que todo esto surge a partir de una *relación que ya soporta el ser del hombre*. El ser mismo del hombre ya está soportado por una relación a la verdad. Ese cambio y habituación de la esencia del hombre al ámbito de verdad que se le asigna es la esencia de lo que Platón llama παιδεία: περιαγωγή ολεσ τεσ ποθηησ, un cambio de dirección de todo el alma. La παιδεία es esencialmente un *tránsito (Übergang)*, pasaje, paso, más que paraje.

La versión de Heidegger de παιδεία por *Bildung* nos deja ver cosas importantes. *Bildung* es un formar en el sentido de ir desarrollando un carácter, y este formar forma conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y por eso se llama pre-forma y es dejarse guiar por una imagen. El mito trata de hacer visible y cognoscible la esencia de la παιδεία por medio de la historia que narra. Platón quiere mostrar que la παιδεία no consiste en verter conocimientos en un alma, la παιδεία transforma al alma porque la arrastra a su lugar esencial y le obliga a habituarse a él. La esencia de la παιδεία se pone en imágenes. Como dice Platón explícitamente, el mito trata de mostrar la esencia de la educación. Y Heidegger quiere ahora interpretar el mito de modo que se manifieste la doctrina platónica de la verdad. A nosotros nos interesa el mito porque liga articuladamente el acceso a la verdad con la transformación del propio ser del sujeto. Para Heidegger el pensamiento de Platón está supeditado a una transformación de la esencia de la verdad que se convierte en la ley de lo que dice. La transformación se produce *a partir* de Platón, no la produce Platón. Es muy importante considerar la indicación del propio Heidegger: «Hablar de “transformación de la esencia de la verdad” es (...) un recurso provisional; pues habla todavía de una manera objetiva de verdad, y no del modo como esta misma se esencia y “es” historia»². Para Heidegger

² Heidegger, M., *Parmenides*, Gesamtausgabe, Band 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 63; trad. cast., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 57.

es necesario mostrar que el mito no está limitado sólo a hacer manifiesta la esencia de la παιδεία. A la vez abre la mirada a una transformación de la esencia de la verdad. Hay una relación esencial entre la παιδεία y la verdad. Consiste en que sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la παιδεία en su entramado fundamental. ¿Qué encierra a la παιδεία y a la verdad en una unidad (relación) esencial originaria? La παιδεία es posible si se transforma lo que se revela y el modo en que se revela. Cambia lo no oculto y el modo de desocultamiento. El desocultamiento se llama en griego ἀλήθεια.

4. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

Convencionalmente parece que «verdad» significa la coincidencia (*Übereinstimmung*) de la representación pensante (*denkenden Vorstellens*) con la cosa (*Sache*). Sin embargo, para Heidegger, esta caracterización de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* no preserva la unidad esencial entre παιδεία y «verdad». Es la misma distinción que hace Foucault cuando señala que en la modernidad se desliga el acceso a la verdad y la modificación del ser del sujeto, es decir, cuando ya no hay contragolpe. Hay que reflexionar entonces sobre el contenido de la palabra ἀλήθεια y preguntarnos desde dónde determina Platón la esencia del desocultamiento. Para Heidegger el mito trata de la esencia de la verdad. El mito narra entonces los tránsitos de un ámbito de verdad a otro. Los ámbitos o estancias están determinados según el *tipo* de verdad que se da en ellos. El tipo de verdad queda determinado según cómo se produzca el juego entre lo no oculto y su desocultamiento. Lo ἀληθές, es decir, lo no oculto se debe pensar en cada instancia de un modo u otro. Estas configuraciones diversas de los tipos de verdad las señala Heidegger como ya hemos visto en el curso de 1931 *De la esencia de la verdad*. Recordémoslas brevemente:

Estancia 1: en la que lo no oculto son las sombras de los objetos que transportan tras de sí.

Estancia 2: aquí los liberados de las cadenas son libres pero están encerrados en la caverna y pueden percibir tanto el fuego como los objetos que transportaban tras de sí

y podrían reconocer así que lo que antes tomaban por entes desocultos no eran más que sombras. Las cosas muestran su apariencia a la luz técnica del fuego. Ya las sombras no se interponen. Sin embargo, todavía piensa las sombras que contemplaba antes como más desocultadas que lo que ve ahora. Esto es así porque todavía el fuego deslumbra al liberado ya que aún no se ha habituado. El fuego podría pensarse como *lenguaje*, aunque el lenguaje no es el producto de ninguna técnica. Las sombras les parecen más verdaderas porque para ellos tenían unos perfiles más concretos. Le falta todavía la libertad que le proporcionará la salida de la prisión. Está sin cadenas pero aún no es libre.

Estancia 3: las cosas están fuera con la fuerza concluyente y vinculante de su propio aspecto. No es lo ilimitado este espacio libre, la vinculación limitadora de lo claro. Es un traslado del horizonte. Es otro mirar, un mirar con otras miras. Lo que aparece se torna accesible, da nombre a las cosas. Lo determinante es lo propiamente no oculto y da la medida. Lo más desocultado se muestra en aquello que es lo ente. Sin este mostrarse a sí mismo del qué-es, es decir las ideas, todo quedaría oculto. Lo más desocultado se muestra en todo lo que aparece y hace accesible a lo que aparece. Mantenerse liberado exige esfuerzo, la liberación surge en una constante habituación a una mirada fija sobre los límites precisos de las cosas asentadas en su aspecto. La liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en esa manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y este volverse consume a la παιδεία como un cambio de dirección. Pero, ¿es sólo la παιδεία un cambio de dirección? ¿No es un cambio en el ser mismo? La παιδεία sólo puede consumarse en la auténtica verdad: «La esencia de la παιδεία se basa en la esencia de la verdad». Heidegger resalta el constante esfuerzo que requiere la παιδεία para superar la ausencia de παιδεία, la ἀπαιδευσία, es decir, parece que Platón quiere mostrar e indicar que la práctica de ocuparse de sí va a ser coextensa a la vida del hombre. La παιδεία es una tarea (*Aufgabe*), una πραγματεία³. El liberado debe (*soll*) conducir, debe incitar y convocar, encaminar a los otros para mostrarles lo más desocultado. Tarea ética y política. Ahora el liberador se debe enfrentar a la situación de que él ya no se orienta bien en el interior de la caverna; debe luchar por no caer bajo el

³ Cfr., Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, op. cit., p. 373.

dominio del tipo o juego de verdad por el que esta gobernado la vida de los que viven atados.

La Estancia 4 es el *conflicto* entre el juego de verdad de la Estancia 3 y el juego de verdad de la Estancia 1.

Por tanto a lo no oculto no sólo le resulta esencial 1. hacer accesible lo que aparece y mantenerlo abierto en su aparecer, sino que 2. lo no oculto supere constantemente un ocultamiento de lo oculto. Lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, en cierto modo sustraerse a él. Para los griegos el ocultamiento (*Verborgenheit*) domina sobre un ocultarse o encubrirse sobre la esencia del ser (Heráclito 123) y por ende también determina a lo ente en su presencia y accesibilidad (verdad). El punto clave del texto es que Heidegger interpreta que la ἀλήθεια se define por su a *privativum* ἀ-λήθεια. Verdad en el sentido de guardar significa lo que se ha sustraído a un ocultamiento. La verdad es un sustraerse según el modo del desencubrimiento. Es siempre un intento de escapar. Un intento a vida o muerte. Lo más desocultado tiene que ser sustraído a un encubrimiento. La privación (la sustracción que consigue lo no oculto) forma parte de la esencia de la verdad.

El mito está fundamentado para Heidegger en una *Grunderfahrung* de la ἀλήθεια (el desocultamiento de lo ente). La caverna puede pensarse como un espacio abierto en sí pero que permanece cerrado (la conciencia habitual). El espacio remite a algo exterior a él: remite a la luz del día. Sólo la esencia de la verdad como ἀλήθεια (el desocultamiento referido a lo oculto lo simulado y velado) tiene una relación esencial con la imagen de la caverna escondida bajo la luz. Pero la verdad podría tener otra esencia. Vamos a ver aparecer en el mito de Sócrates otra esencia de la verdad que acabará tomando la delantera (pese a que en el mito se experimenta y se habla de la verdad como ἀλήθεια). Surge en la esencia del desocultamiento (*Unverborgenheit*) otra esencia de la verdad. Vamos a ver cómo conviven 2 esencias distintas de la verdad. Platón da por sobrentendido que la caverna y su interior son el ámbito donde se suceden los sucesos descritos. Para Heidegger lo esencial son los tránsitos allí narrados. La clave para Heidegger no está en la *imagen* de clausura o cerrazón de la bóveda subterránea y la prisión. Tampoco de la visión del espacio abierto fuera de la caverna. Para Heidegger

en Platón la clave está en el papel del fuego: el resplandor de lo que aparece y el proceso por el que se torna posible su visión.

5. BRILLAR POR SU AUSENCIA

Heidegger piensa que si bien se habla en el mito del desocultamiento en sus distintos grados, sólo es pensado éste en relación con el modo en que vuelve accesible a eso que aparece en su *Aussehen* (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ἰδέα). La meditación apropiada se orientó hacia la aparición del *Aussehen* que se hace posible gracias a la claridad del resplandor. Dicho *Aussehen* permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente. La auténtica reflexión concierne a la ἰδέα. La ἰδέα es el *Aussehen* prestado por la visión a todo lo que se presenta. La ἰδέα es el puro brillo como brilla el sol. La ἰδέα no deja aparecer a ninguna otra cosa tras ella. Ella misma es lo que brilla. La esencia de la ἰδέα reside en que algo pueda brillar (en la posibilidad de brillar) y de hacer que algo sea visible. La ἰδέα consume la venida a la presencia de aquello que es 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 (*Anwesen*) es la esencia del ser. Por esto para Heidegger en Platón el ser tiene su auténtica esencia en el qué-es, *quidditas* es el verdadero ser, esto es, la *esentia* y no la *existentia*. Lo que trae a la vista la ἰδέα es para la mirada dirigida hacia ella lo no oculto bajo aquello que ella aparece. Así lo no oculto es concebido de antemano como lo aprehendido en la aprehensión de la ἰδέα, como lo conocido en el conocer. Para Platón el νοεῖν y el νοῦς, la *percepción*, sólo alcanzan la relación esencial con la ἰδέα en esta fórmula concreta. En el sentido de este orientar hacia las ideas, es la disposición la que determina la esencia de la percepción y consiguientemente la esencia de la razón.

Ahora desocultamiento significa lo no oculto como lo accesible mediante la capacidad de brillar de la ἰδέα (que brilla por su ausencia en Heidegger), pero en cuanto el acceso se produce mediante un ver (*Sehen*) el desocultamiento se encuentra enlazado a la relación con el ver, es relativo a él. ¿Qué es lo que permite que la cosa vista y el ver sean lo que son en su relación? ¿En qué consiste el *arco* que se extiende entre ellos?

¿Qué *yugo* mantiene unidos al ver y a la cosa vista? (*República*, 508a-1). Nos encontramos con el problema de conocer como el rayo: rayo sin escisión ni barrera. La respuesta para la que se ha elaborado el mito se presenta en imágenes: el sol como fuente de luz da a lo visto su visibilidad pero el ver sólo ve en la medida en que *el ojo es solar*, es decir, en la medida en la que tiene una capacidad de *pertenencia* al modo de ser del sol: a su brillar. El ojo luce, se entrega al brillo y puede recibir lo que aparece y percibirlo. Pensada desde la cosa misma, esta imagen significa en este contexto que eso que le concede el desocultamiento a lo conocido, pero que también le regala al que conoce la capacidad (de conocer), es la idea de bien.

6. LA ESENCIA DE LA IDEA DE BIEN

El mito nombra el sol como imagen para la idea de bien. En cuanto *ιδέα* el bien es algo que brilla como tal, es lo que se da a sí mismo y es visible: concretamente «en el ámbito de lo cognoscible la idea de bien es la posibilidad de ver que consume todo brillar y que por ende también es divisible de verdad sólo en último lugar, de tal modo que apenas es vista propiamente (sólo con gran esfuerzo (*República* 517 b8)). Habitualmente parece que entendemos la idea de bien bajo el ámbito de una jerarquía de valores. Se traduce *το ἀγαθόν* mediante la expresión «bien». Pero está claro que no es lo moralmente bueno. Tampoco es *το ἀγαθόν* un valor más. No queremos detenernos en las consideraciones que hace Heidegger a propósito de la idea de bien como valor. Tampoco en su localización de Nietzsche como cumbre de la metafísica⁴. El término *ἀγαθόν* es pensado en griego para Heidegger como aquello que sirve o que es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible. Toda idea, la apariencia de algo, ofrece la vista de aquello que es un ente en cada caso. Las ideas posibilitan que algo aparezca en lo que es y de ese modo pueda venir a la presencia en lo que tiene de permanente. Las ideas son lo ente de cada ente. Aquello que hace que las ideas sean capaces de ser ideas (la idea de

⁴ Para Nietzsche el valor es la condición de posibilidad (*Bedingung der Ermöglichung*) de la vida misma, propuesta por la vida misma. Ha conservado libremente así la idea de bien. Esencia moderna de la *ιδέα* como *perceptio*.

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 en un hacer posible y volver útil para ese brillar que permite una vista de la apariencia. Por eso la idea de las ideas es aquello que vuelve necesario y útil (*¿Brauchen?*) absolutamente το ἀγαθόν. Eso mismo hace que todo lo que es capaz de brillar de hecho brille, por eso es ello mismo lo que propiamente se manifiesta, lo más brillante en su brillar por eso encontramos το ἀγαθόν como lo más brillante de lo ente (*República* 518 c9). La expresión idea de bien es el nombre para la idea que sigue siendo para todas las cosas lo que vuelve servible: en ella se consume la esencia de la idea, es decir, sólo de ella surge la posibilidad del resto de las ideas. Por tanto el bien es la idea suprema: 1. el supremo hacer posible y 2. la mirada hacia él es la más abrupta y costosa. Siempre está presente la idea de bien donde se muestre un ente cualquiera.

También es clave considerar que el fuego es hijo del sol (*República* 507 a3). Incluso dentro de la caverna las sombras se alimentan de su luz. Pero el fuego es la *imagen* para el fundamento desconocido de esa experiencia de lo ente. Sin embargo el sol no sólo regala con su brillar la *claridad*, y con ello la *visibilidad* y por ende el desocultamiento de todo lo que se manifiesta. Su brillo también irradia *calor-afecto* y hace posible que todo lo que surge salga afuera en la capacidad visible de su consistencia (*República* 509b). En el corazón de la idea de bien late la capacidad de verse afectado, los afectos.

Si se puede contemplar a la idea de bien, si se ve al sol mismo, es la *Ur-sache*, es decir, aquello que se muestra de tal modo al comportamiento que hace aparecer el brillo de su apariencia. Para todas las cosas, y su carácter de cosa, la idea de bien es el origen, la causa o cosa originaria. El bien concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es. Gracias a esta concesión lo ente es incluido y «salvado» en el ser. Si uno actúa cuidadosamente en los asuntos propios o públicos piensa Platón que tiene que tener a la vista la idea de bien (*República* 517 c4-5). El que quiera actuar necesita antes la visión de la ἰδέα, por eso también la esencia de la παιδεία consiste en conseguir que los hombres lleguen a ser libres y firmes *para* obtener la clara percepción de la ἰδέα. Y por eso piensa Heidegger que Platón al querer mostrar

con el mito la esencia de la verdad ha tenido que configurar un relato de cómo es posible contemplar la idea suprema.

7. LA TRANSFORMACIÓN DE LA ESENCIA DE LA VERDAD

Para Heidegger aunque el mito no trata de la ἀλήθεια no se puede negar que encierra la doctrina platónica de la verdad. El mito se fundamenta sobre el proceso tácito (*ungesagten Vorgang*) por el que la ἰδέα se convierte en dueña y señora de la ἀλήθεια. El mito da una *imagen* de lo que dice Platón de la idea: ella misma domina desde el momento en que otorga descubrimiento (a aquel que se muestra) y al mismo tiempo percepción de lo no oculto. La verdad pasa a estar bajo el yugo de la idea. Desde el momento en que Platón dice que la idea es la que permite el descubrimiento está remitiendo algo no dicho: que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del descubrimiento, a partir de una plenitud de esencia, sino que se traslada a la esencia de la idea. La esencia de la verdad en Platón desecha para Heidegger el rasgo fundamental del descubrimiento. Si en cada relación con el ente lo que importa es el ἰδεῖν de la ἰδέα, la contemplación del aspecto, entonces todo esfuerzo debe concentrarse en hacer posible semejante modo de ser. Para eso es necesario el correcto mirar. El liberado orienta su mirada a lo que es más ente que las sombras. Deberá ver de un modo mucho más correcto. El *Übergang* de una situación a otra consiste en ese tornarse cada vez más correcta la mirada. Todo va a depender de la corrección de la mirada (casi el enfoque). Por esa rectitud el ver y el conocer se hacen correctos para mirar la idea de bien y quedan fijados en esa orientación. La percepción se adecua a aquello que debe ser visto. Esa es la apariencia de lo ente. Por esa adecuación a la percepción surge una homogenización, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Así de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se vuelve corrección de la percepción y del enunciado. En esta modificación de la esencia de la verdad se consuma al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como descubrimiento

sigue siendo un rasgo fundamental del ente mismo, como corrección del mirar se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano con lo ente.

Para Heidegger en cierto modo Platón mantiene la verdad como *carácter* de lo ente porque lo ente, en tanto aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer. Y el aparecer trae consigo el desocultamiento. Al mismo tiempo la pregunta por lo no oculto se traslada a la manifestación del aspecto y con ello a ese ver que está supeditado a éste último, así como a la corrección de dicho ver. En la *doctrina* de Platón entonces reside para Heidegger una *ambigüedad* que da testimonio de la transformación de la esencia la verdad. La ambigüedad se manifiesta en el hecho de que mientras se trata y se piensa en la ἀλήθεια, se considera a la corrección como normativa. La ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad se deja leer (*ablesen*) en una frase del fragmento en el que Platón interpreta el mito de la caverna (*República* 517 b7 -c5). La idea de bien es la que unce el yugo bajo el que están el conocer y lo conocido por él. Juego entre el conocer y lo conocido, que es una relación doble: 1. La causa originaria de todo lo correcto y bello (aquello que hace posible la esencia). 2. La idea de bien «dueña y señora que otorgó el desocultamiento y la percepción. Correcto y ἀλήθεια, belleza y percepción. Los juegos entre corrección y ἀλήθεια se cruzan. A lo correcto corresponde la correcta percepción, a lo bello lo no oculto. La esencia de la belleza reside en ser τὸ ἐκφανέστατον (aquello que brillando al máximo y desde sí mismo manifiesta la apariencia y de ese modo está desocultado, *Fedro* 250d. Los 2 enunciados hablan de la idea de bien como 1. aquello que posibilita la corrección del conocer y 2. el desocultamiento de lo conocido. Aquí la verdad es todavía desocultamiento y corrección (por mucho que el desocultamiento ya se encuentre bajo el yugo de la idea). Es ésta una ambigüedad (*Zweideutigkeit*) en la determinación de la esencia de la verdad.

Según Heidegger ya en Aristóteles encontramos que: 1. El rasgo fundamental de lo ente es el desencubrimiento y que 2. lo verdadero y lo falso no está en las cosas mismas, está en el entendimiento. El lugar de la verdad es el juicio, en el enunciado verdadero cuando es igual al estado de cosas. Sin referencia al desencubrimiento. Es la ἀλήθεια en su calidad de opuesto a los ψεῦδος, a lo falso en el sentido de lo incorrecto. La ἀλήθεια está pensada como corrección.

Para Heidegger Occidente ha tomado como norma (*Massgebende*) la comprensión de la esencia de la verdad como corrección enunciativa. Heidegger ofrece ejemplos de las distintas caracterizaciones de la esencia de la verdad en cada época de la metafísica:

-Escolástica medieval. En Tomás de Aquino la verdad tiene su lugar en el entendimiento. La verdad ya no es ἀλήθεια sino *homóiosis* o *adeaquatío*.

-Descartes. La verdad es representación.

-Nietzsche: verdad es la clase de error sin la que el hombre no podría vivir. Decide el «valor» para la vida. Falsifica lo verdadero: fija cada vez el flujo del devenir.

8. DEL DESOCULTAMIENTO DE LO ENTE A LA CORRECCIÓN DEL MIRAR

La transformación en la determinación de la esencia de la verdad se cumple en la determinación del ser de lo ente, es decir, la venida a la presencia de lo que se presenta en tanto que idea. En esta determinación de lo ente, frente a los inicios del pensar occidental, la venida a la presencia (*Anwesenung*) ya no es para Heidegger el refugiarse de lo oculto en el desocultamiento, donde el propio desocultamiento constituye, en cuanto desencubrimiento, el rasgo fundamental de la venida a la presencia. Para Heidegger Platón concibe la venida a la presencia (*Anwesenung-Ousia*) como ἰδέα. Pero la ἰδέα no se encuentra supeditada al desocultamiento desde el momento en que estando al servicio de lo no oculto consigue que el desocultamiento se manifieste. Al contrario, es el mostrarse, manifestarse, brillar, el que puede determinar qué merece todavía el nombre de desocultamiento en el interior de su esencia, en un único referirse a él mismo.

La ἰδέα no es el primer plano donde se expone la ἀλήθεια sino el fundamento que la hace posible y así la ἰδέα reclama algo de la esencia inicial y desconocida de la ἀλήθεια. Como desocultamiento la verdad no es el rasgo fundamental del ser mismo, desde el momento en que se vuelve corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente. Es éste un lugar del texto clave porque pasamos de *la esencia del ser a la constitución del entendimiento que conoce*. Desde entonces hay una nueva tendencia (*Streben*) a la verdad en el sentido de

la corrección del mirar y la posición de esa mirada. En todas las posiciones fundamentales de lo ente se torna decisivo ganar la correcta visión de la *ιδέα*.

La meditación sobre la *παιδεία* y la transformación de la esencia de la *ἀλήθεια* se copertenenen y forman parte en idéntica medida del relato del tránsito (*Übergang*) de una estancia a otra. De estancia a estancia hay una diferencia de «*sofía*», modos de saber: no es conocer como posesión, sino estar familiarizado con algo. *Sofía* señala el estar familiarizado con aquello que se presenta como no oculto y en ese sentido es lo permanente. Estar familiarizado alude al mantenerse en el interior de un lugar de estancia que ya tiene previamente su punto de apoyo en lo permanente. De este modo, por ejemplo, el estar familiarizado de la caverna es superado por otra *sofía*, otro modo de saber. Esta *sofía* pretende contemplar el ser de lo ente en las ideas. Se distingue de la *sofía* de la caverna, porque pasando de lo más próximamente presente exige obtener su punto de apoyo en aquello permanente que se muestra a sí mismo. Se requiere entonces una amistad hacia las ideas que permiten lo no oculto. Fuera de la caverna la *sofía* es *filosofía*. Filosofía es la predilección o amistad por un saber entendérselas con algo o estar familiarizado adecuadamente con ello. Para Platón filosofía es el estar familiarizado con lo ente que al mismo tiempo determina al ser de lo ente como *ιδέα*. Desde Platón el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en filosofía porque es un alzar la mirada a las ideas. La filosofía que comienza en Platón tiene para Heidegger el carácter de lo que más tarde se llamará metafísica. La configuración fundamental de la metafísica la ofrece Platón en la historia narrada en el mito. El pensar va más allá de aquello que sólo es experimentado bajo la forma de sombras y copias en dirección hacia las ideas. Nosotros nos atrevemos a decir que el ser de la *ἀλήθεια* sería como el ser del lenguaje. La *ἀλήθεια* es la condición de posibilidad de cada uno de los modos de saber. Y como en la historia del ser, la *ἀλήθεια* no existe al margen de cada una de las distintas épocas, está en cada tirada de dados.

9. EL GIRO EN LA MIRADA: TRANSFORMACIÓN DE LA *ALÉTHEIA* EN PLATÓN COMO HISTORIA DE LA METAFÍSICA.

Los habitantes en la caverna se creen en posesión ya de la verdad efectiva. No haríamos bien si nos limitáramos a la interpretación de la *ἀλήθεια* como una supuesta causa originaria. Con Heidegger hemos asistido al paso con Platón al ser como idea gracias a la transformación de la esencia de la *ἀλήθεια*. Esta transformación del problema del ser del hombre atraviesa la metafísica como los distintos tipos de «humanismos». Y es un acontecimiento en *acción* en nuestro presente. La transformación de la *ἀλήθεια* es tal para Heidegger que hace que lo que ocurra a cada hombre dependa de ella. Se delimita en cada caso lo que se busca y lo que es verdadero y lo que se desecha y se pasa por alto como no verdadero. Las ideas interpretan lo real y el mundo según valores. Por eso es necesaria la conmemoración de la esencia inicial de la verdad. En esta *Erinnerung* se desvela el desocultamiento. Lo que está en juego es asumir el desocultamiento (*Unverborgenheit*) sólo en el sentido de Platón (bajo el yugo de la idea). Se trata de si es posible salvar la esencia del desocultamiento cuya esencia permanece incomprendida.

Como hemos visto Heidegger eleva a positivo lo privativo. El rasgo fundamental del ser mismo es un sustraerse. La clave de todo es que hay distintos tipos de verdad, que la misma «verdad» permite diversos modos de verdad.

2.

LA PREGUNTA POR LA *ALÉTHEIA*

I. LA ALÉTHEIA COMO POSIBILIDAD DE DECIR

Los hombres somos problemáticamente, como hemos visto, el modo de una relación que puede ser transfigurada. La mirada y la palabra aluden a la acción de leer, unidad que deja aparecer una copertenencia en la que cada uno es en relación de copertenencia al otro. Pero el mirar sólo es posible desde la palabra desocultadora que señala mientras armoniza y armoniza mientras señala. Para Heidegger a partir de la ἀλήθεια reciben su esencia los dioses, los mortales el cielo y la tierra. ¿Cómo interpretar este mirar o ver del que venimos hablando? Con Heidegger podemos reconocer 2 modos del mirar: el emerger del mirar en lo mirado y el puro ver de un sujeto. El primer mirar es un mirar que es un percibir (*vernehmen*), y esta es la clave. Aquí aparece, en este percibir, entrecruzado el mirar, el escuchar y el mostrarse en el leer.

Como Heidegger señala: «Sólo en tanto (*insofern*¹) la ἀλήθεια se esencia, trae el despejamiento en lo desoculto. Porque el despejamiento acaece-propicia en la esencia desoculta de la ἀλήθεια experimentamos el emerger y la presencia, esto es, el ser, «a la luz» de la claridad y del «despejamiento». Lo luminoso que se desoculta a sí mismo se muestra como el brillar (el sol brilla). Lo que brilla es lo que se muestra a sí mismo a la mirada. Lo que aparece a la mirada es la vista que el hombre solicita y que se dirige a él, la mirada. El mirar que el hombre realiza con respecto a la mirada que aparece, es ya una respuesta a *la mirada originaria*, la cual eleva primero el mirar humano a su esencia. De este modo, como una consecuencia del actuar de la ἀλήθεια, y solamente por ello, el mirar es la forma esencial del emerger en la luz y del llegar a la luz, es decir, del brillar en lo desoculto. Evidentemente, tenemos que comprender aquí la mirada de una manera originalmente griega, en la cual un hombre nos sale al encuentro en tanto nos mira y, en la mirada, se congrega a sí mismo en este emerger que se abre y, en ello, sin echarse a tras un ápice, presenta su esencia y la deja “emerger”», y prosigue: «El mirar, el cual hace posible primero lo presente, es por eso más originario que la presencia de las cosas, porque el mirar que se desoculta a sí mismo, de acuerdo con la esencia completa de la desocultación, alberga y oculta en sí al mismo tiempo lo desoculto. Al contrario, la cosa misma, carente de mirada, aparece solamente de tal

¹ Una de las preposiciones preferidas de Hegel.

manera que se halla en lo desoculto, pero en sí misma no tiene nada que desocultar y, consecuentemente, tampoco nada que ocultar»².

2. EL CARÁCTER DE LA *LETHE*

Al mirar, pues, nos mostramos. La mirada es el modo singular en el que cada uno acontece. Como dice Heidegger si «el hombre experimenta la mirada, en el dejar salir al encuentro irreflexivo, como la mirada en él de alguien que le ha salido al encuentro, entonces la mirada del hombre que sale al encuentro se muestra a sí misma como aquello en lo cual él mismo espera al otro como en contra, es decir, aparece y es. El mirar que espera al otro y la mirada experimentada de esta forma desocultan al hombre mismo que sale al encuentro en su fundamento esencial»³. De este modo «El ser –idea- es lo que se muestra en todo ente y lo que mira a través de él, razón por la cual el ente en general puede ser aprehendido precisamente como un ente por medio de los hombres»⁴. La mirada es el modo de aparecer de la esencia, sin quiebra o hiato. En el mirar nos mostramos, emergemos, hacemos mundo. Lo extraordinario es lo inaparente que brilla en lo ordinario.

Para Heidegger la irreductible λήθη esencia como la ocultación sin señal que se retrae como olvido. Aparece de este modo la ἀλήθεια como la posibilidad de la *polis* y de la tragedia. Nuestra relación sin forma con la escritura es ya a pesar nuestro una decisión en la que se juega nuestra correspondencia a la ἀλήθεια. Hay una copertenencia esencial *entre* la ocultación y la muerte⁵. La esencia de la verdad misma es un conflicto. Heidegger señala que «la palabra “desocultamiento” indica que algo así como una superación o una cancelación del ocultamiento pertenece a la experiencia griega de la esencia de la verdad»⁶. La ocultación parece que debe ser considerada como una donación, un guardar y preservar original, como una fuente, dice Heidegger, que sólo

² Heidegger, M., *Parménides*, Gesamtausgabe, Band 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 158; trad. cast., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 138.

³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 154-155; trad. cast., p. 133-134.

⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 155; trad. cast., p. 135.

⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 88; trad. cast., p. 79.

⁶ Heidegger, M., *Parménides*, Gesamtausgabe, Band 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 20; trad. cast., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p. 21.

brotan mientras se preserva⁷. Nunca se insiste en exceso en que «el desocultamiento se halla implicado en un “conflicto” (*Streit*) con el ocultamiento»⁸. Esta indicación quizá puede ponerse en relación con la platónica que dice que los hombres estamos en una suerte de «puesto de vigilancia»⁹ (*Fedón* 62 b) de lo que acontece y en donde acontecemos desdoblados. Y esa vigilancia implica un salirnos al encuentro con algo que se manifiesta en la lucha y el conflicto: «Es oscuro quien lucha aquí y cómo luchan los que combaten»¹⁰.

3. LA «COMARCA DEL OLVIDO».

Es la λήθη la que alimenta y nutre este modo de ser sin fundamento. Este es el olvido que ha sido olvidado y al que hay despertar. Ciertamente se ha señalado con frecuencia: se trata de despertar *al* olvido, no de alcanzar una plenitud sin olvido en la pura transparencia y ausencia de opacidad. Lo que ha causado miedo era la posibilidad de que la libertad que se ofrece en la copertencia de la donación y el *Da* se pierda, escinda o quiebre. Esa es la vía que se buscó taponar. ¿Cómo pensar que la λήθη es para Heidegger, al menos durante una época, el corazón de la ἀλήθεια? En este sentido el mito de la caverna puede ser considerado como una huella de la experiencia del desocultamiento inscrita en el comienzo griego del pensar¹¹. La consideración por Heidegger de la crítica de Friedländer hace que no pueda considerar el texto platónico como el lugar de una transformación de la esencia de la ἀλήθεια. De este modo la ambigüedad que Heidegger reconoce en el texto platónico entre la ἀλήθεια como desocultamiento y como rectitud no desaparece, lo que pasa es que *es ampliada a la*

⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 22; trad. cast., p. 23.

⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 23; trad. cast., p. 24.

⁹ Queda por pensar si la caverna como ocultación que no se oculta, apertura que se cierra, puede ser considerada una figura de esta «prisión» en la que habitamos.

¹⁰ Heidegger, M., *Parmenides*, op. cit., p. 25; trad. cast., p. 25.

¹¹ Cfr., Sallis, J., «Au seuil de la métaphysique», en M. Haar (*dir.*), *M. Heidegger*, Cahiers de L'Herne, pp. 192-199, p. 198.

*totalidad del pensar inicial*¹² y, como veremos, pone en riesgo la idea de un pensar no metafísico.

En Platón como hemos visto hay una convivencia de la ἀλήθεια como rectitud y como apertura-desocultamiento. Ninguna es falsa, la ἀλήθεια como adecuación es derivada. Puede pensarse que en el texto *PLW* Heidegger trata de exponer cómo en Platón conviven dos determinaciones diversas de la ἀλήθεια considerando que en el texto del mito de la caverna se cumple, si bien de modo encubierto, el movimiento que determina la errancia de la metafísica¹³. El mito de la caverna trata de la esencia de la παιδεία como un cambio (*Unwendung*) de la esencia del alma (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς)¹⁴. Movimiento por el que las cosas pasan a mostrarse en lo que son por sí mismas. Los distintos modos de desocultamiento (ἀλήθεια) determinan el movimiento que es la παιδεία.

La ἀλήθεια como envío, golpe de dados se da de repente. Es la imposibilidad de manifestación de una vez por todas la que es efectiva. Lo inubicable procura espaciamentos dispersos. El lenguaje es la φύσις, y la φύσις es una acción verbal. La atención a este nuevo modo de comportamiento procura el paso de la metafísica a la ética porque la «verdad» tiene que ver con el ἦθος. Brilla la condición de posibilidad, y no se oculta la apertura de la apertura como *huella*. El *ser* se da como *capacidad de interpretación y lectura*. La ἀλήθεια es el espacio de una donación. No ostentar es el efecto de haber sido tocado por algo, la capacidad de no abrazar lo sedimentado como todo el espacio posible y de apurar la posibilidad de que lo que hay y el modo de su revelación y, con ello, nosotros se modifique. Nos jugamos nuestro ser en la correspondencia a la ἀλήθεια de imposible posesión, la ἰδέα que nos mira y refleja al ser mirada. Entran en juego, sin posible reconciliación, el fantasma y el acontecimiento, y puede ser comprendido el ser como la repetición de las diferencias: el ser es el volver de

¹² Véase, Perez de Tudela, J., «Tragedia y lectura: de la representación», *Sileno* 18, 2005, pp. 93-98. La ambigüedad, la convocatoria a elegir y preferir es constitutiva.

¹³ Cfr., Sallis, J., «Au seuil de la métaphysique», en M. Haar (*dir.*), *M. Heidegger*, Cahiers de L'Herne, pp. 192-199, p. 193.

¹⁴ Sallis considera la περιαγωγή como una «revolution or turning-around of the entire soul»¹⁴. Sallis, J., «Plato's other Beginning», en *Heidegger and the Greeks*, A. Hyland y J. Panatleimon Manoussakis (Eds.), Indiana University Press, 2006, pp. 177-190, p. 183.

la diferencia, como singular diferencia¹⁵. La idea en este sentido se manifiesta como *problematización*, no permanece quieta e indiferente. El pliegue en su unidad indivisible abre un espacio: esta acción dibuja el ámbito de nuestro cuestionamiento. Es el enigmático diferenciarse de *lo mismo*.

La «verdad» acontece en el *dis-curso* porque *dis-currimos*. El ser se da como ámbito de dispersión y reenvíos que acontecen y permanece como remante borrado. El vacío late en cada palabra como el punto ciego que da que decir. La ἀλήθεια retorna como el no lugar de la copertenencia en el espacio que es el lenguaje del *Da* y el *ser*. Palabras en acción, palabra que somos sin haberla inventado ni poseerla. Es un punto de partida insuturable (sin reconciliación), que llamamos dolor o desgarramiento. Algo sale al encuentro de su propia difuminación, desvanecimiento y desaparición: de su propio borrarse. Irrumpe el lenguaje como una intemperie múltiple donde se configura una experiencia imposible de la muerte, del pensamiento impensable, de la repetición inocente y de la finitud como apertura y constitución de esa finitud¹⁶. Así la búsqueda no lleva a un interior de cuya profundidad rescatar el misterio: en la búsqueda accedemos a nuestro límite, nuestra de-finición como extrañamente finitos. No se manifiesta por fin el fundamento disfrazado de congelada seguridad. La desnuda imposibilidad y la fragilidad de la palabra responden al pensar como una acción y acontecimiento arriesgado. Lo que se pone en juego en la παιδεία es la verdad de lo que somos, nuestra relación con la verdad y el desvanecimiento de la verdad en una exigencia de acompañar un extraño movimiento de aquello que nos constituye. Convivimos con lo invivable o inviable y la imposibilidad: «La distancia, fecunda potencia, respecto de sí que da que de decir». La experiencia transforma y es irreductible a la acumulación. Más que aspirar a alguna suerte de visión privilegiada el texto de la tradición nos sitúa en la necesidad de intervenir tras reconocernos sumergidos en un asunto que reclama nuestra resolución. El lenguaje que retorna como tarea es el espacio de la experiencia. Es la restitución como lugar donde surgen y se

¹⁵ Cfr., Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, trad. cast., F., Monge, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 35 y p. 44.

¹⁶ Cfr., Foucault, M., *Les mots et les choses une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 395; *Las palabras y las cosas*, trad. cast. de E. C., Frost, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 372.

cumplen las cosas. En el pliegue retorna la posibilidad renovada de leer¹⁷. Mientras que el saber establece criterios el pensar inaugura caminos¹⁸. Lo decisivo es que la vida siempre se vuelve a velar, nunca podremos asentarnos, porque consiste en un juego permanente de revelación y ocultación, en la convocatoria a un riesgo de lectura (ya que si la opacidad de lo que hay es irreductible también lo es la ocasión renovada de leer). Este resto, esta resistencia a la comprensión plena del asunto, puede ser considerado como una *potencia*.

El pensar se repone reconociendo la necesidad de su propia insuficiencia. De lo que se trata es de las condiciones que procuran la *comunicación*, el llevar algo conjuntamente. Es un retorno *del* espacio de la conversación. La verdad como experiencia en la que cada uno deviene lo que es: novedad y confirmación, preservando el conflicto y la contingencia. La clave está en el reconocimiento de la copertenencia del acontecimiento y la comprensión (apropiación e interpretación). Ni desciframiento, ni desenmascaramiento: reconocimiento de la opacidad como ocasión, potencia y motor de la convivencia. Lo impresentable es un potencial irreductible de alteridad que escapa al control y a la manifestación y que presenta al lenguaje como el retorno de la posibilidad de elegir, de decidir en un espacio de lucha y confrontación común. Pero, ¿cuál es el motivo de estas consideraciones?

Platón se abre como espacio de lectura en Heidegger en el que se juega la posibilidad de una comunidad que preserve la diferencia, es decir, el ἔργος hermenéutico y su búsqueda por una unidad que soporte y preserve sin consumir la diferencia. La ἀλήθεια se retiene y ofrece, se da en lo que da sin darse nunca de una vez por todas dándose del todo cada vez. La manifestación es de lo que permanece oculto. La acción de lo bello que aparece en el *Fedro* cabe ser entonces comprendida como lo bello en acción, es decir, la posibilidad de la palabra singular de cada uno. La idealidad del texto, volcada en cada interpretación, cada correspondencia, lo es de la belleza que se ofrece

¹⁷ Cfr., Heidegger, M., «Mein Weg in die Phänomenologie», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1969, p. 90; «Mi camino en la fenomenología», en *Tiempo y ser*, trad. cast. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1999, p. 102.

¹⁸ Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. cast. de A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 3ª ed., 1997, 20.

como retorno de la posibilidad de *decir*. Hay un entrelazamiento, cruce, de la forma y el contenido y la μίμησις procura una puesta en obra y una transformación.

4. EL ESPACIO DE LA FICCIÓN: APARIENCIA Y SIMULACRO

Estamos hablando de la ἀλήθεια en tanto el espacio de la ficción como capacidad de recreación e invención. «El simulacro no simula nada. Presenta la imposibilidad de la absoluta presentación. Y si simula algo es concretamente que uno ya es. El simulacro se confirma cuando uno se pierde *viéndose* venir en lo que viene y no se limita a ver, dado que es él en otro lugar, a esa distancia sin medida en la que ser *sí mismo* conlleva estar fuera de sí, tanto para ver como para ser visto»¹⁹. Y aquí el peligro es cierta dialéctica malentendida. No se trata de coagular la ἀλήθεια, el vacío o la distancia. Se trata de intimar con aquello que da que hablar y que el hablar es. La ficción se nutre y se sostiene en la afirmación de la distancia de sí en la que el lenguaje consiste (distancia y dispersión). El vacío, la ἀλήθεια retorna como el diferenciarse de lo mismo. Está volcada cada vez, en cada configuración. De este modo el ojo puede ser considerado como el espacio del lenguaje filosófico: «...el ojo es, de hecho, la experiencia extrema de lo posible, aquella en la que el sujeto que habla ya no se reduce a expresarse sino que corre la suerte de una auténtica exposición, en la que va a la búsqueda de su propia pérdida, sale al encuentro de la confirmación de su finitud y se ve remitido a su propia muerte. La experiencia de lo imposible es entonces lo que constituye la experiencia. El límite de nuestro lenguaje nos alumbró a nosotros mismos como límite, en un único gesto en el que se toca la ausencia misma. La trasgresión dice lo que siempre quiso negarse: en el límite, las palabras nos entregan el silencio, en la medida en la que el lenguaje irrumpe fuera de sí y ya habla de sí mismo en ausencia de un sujeto»²⁰. El ojo sólo podrá verse *viéndose* especularmente desdoblado y se verá como la marca de una ausencia.

¹⁹ Gabilondo, A., «Introducción» en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 9-38, p. 38.

²⁰ Gabilondo, A., *ibid.*, pp. 25-26.

I. LA ACCIÓN DE TRAMAR LA *ALÉTHEIA* Y LA PREGUNTA POR LA «VERDAD»

Heidegger lector de Platón insiste en que lo que hay es discutible y que preguntar es siempre un acontecimiento emocionante que lleva en sí su propia ley. El latido predominante de aquello que nos viene ocupando en esta exposición de la irresumible relación de Heidegger con Platón es la enigmática ἀλήθεια. Los acontecimientos-eventos irrumpen de repente provenientes de la nada. De aquí el terror que procura la maravilla de que las cosas sean. Con Hegel podríamos decir que el desafío consiste en asumir la propia alteridad constitutiva y en no olvidar que la actividad del espíritu es producirse. El asombro, el maravillarse de la maravilla, produce una apertura que da tiempo. Nosotros queremos señalar la distinción entre la verdad que pretende resguardarse de la controversia y asegura haber desvelado de una vez por todas el origen y el sentido de los eventos que acontecen y la verdad (ἀλήθεια) como la *alusión*, la *evocación* y *rememoración* de la condición de posibilidad vaciada en lo que pasa sin pretender su previsión; la verdad como el abrazo al libre acaecer contingente. No se trata de ofrecer modos de comportamiento ante algo que se nos enfrenta. El problema es cómo acompañar adecuadamente el movimiento de aquello que nos constituye (¿es posible aprender a vivir?). Aquello que nos constituye e impera y domina en nosotros no es ni un invento nuestro ni algo susceptible de ser poseído. Nunca estaremos en casa. Ahora el problema es cómo hacer de ese reconocimiento aparentemente negativo una potencia. Es el inicio, irrumpe la ocasión, quizás, de vivir como un mortal. Este itinerario permanente pasa por reconocerse coimplicado y coperteneciendo a los avatares del mundo. El horizonte de la travesía del mito de la caverna como hemos visto no procura un aumento del saber ni un aumento del placer. Requiere ser capaz de dar un salto y pelear por una localidad en la que poder vivir. Un camino puede ir desde el cambio en la disposición hacia la transformación del discurso. Más que una modificación se trata de una transformación, de la creación de un nuevo modo de vida, una nueva posibilidad vital, otras intensidades.

La filosofía es un ejercicio en común, ésta es su herida inolvidable. La coimplicación con otros es constitutiva de la acción filosófica. El juego comienza

entonces cuando somos capaces de aludir y evocar, de hacer producir efectos a esa memoria sin recuerdo. Tramar consiste en reponer en acción esa memoria. Corresponder a la maravilla y al pavor es reactivar su poder creador. Estalla cuando el riesgo lee y pone en juego así su propio camino aprendiendo en la elección y la controversia entre diversos estilos y formas *del* pensar. Es un hambre destinada a ser insaciable, lo que no debe forzosamente ser pensado como una triste fatalidad, sino más bien como la ocasión de vivir, esta vez propia y adecuadamente. Recuperar el sentido de inmanencia y trascendencia en nuestro vivir conlleva pensar que hacer la experiencia de un camino singular y concreto hace desaparecer la pesadumbre de buscar y esperar algo externo que proporcione un sentido o explicación al juego en el que estamos. Lo decisivo será ser capaz de la lucidez que intensifica, que percibe tal destello, que hace suficiente por sí misma la vida y el aprender a dar las gracias y a afirmar esa experiencia. Reconocer la medida sin medida hace que pueda considerarse ahora la posibilidad de vivir una vida buena. Resulta entonces desconcertante, pero no desacertado, desvivirse por otros o por lo mejor de uno mismo. Este modo de vivir, que se desvive por todo, tiene sentido en sí mismo, es decir, puede ser bello. Lo no conveniente, lo que no soporta la mirada lo llamamos feo. Lo decisivo es que el bien como hemos considerado anteriormente resulta *inapresable*. La belleza es el modo de aparecer de lo bueno (el bien se comprende como el comportamiento ajustado y conveniente, el comportamiento que libera ser, que deja ser las cosas tal como son sin retenerlas inadecuadamente): «En la esencia de lo bello está el que se manifieste. En la búsqueda del bien, lo que se acaba mostrando es lo bello. Si sólo a la belleza le es dado el ser lo más patente (...) en esta función anagógica de lo bello (...) se hace patente un momento estructural ontológico de lo bello y también una estructura universal del ser mismo¹». Lo bello asume, con *Gadamer-Platón*, la función ontológica de la mediación entre la idea y el fenómeno. El aparecer constituye la esencia de lo bello. La manifestación, patencia o presencia de lo bello y el ser de la comprensión acontecen simultáneamente (el carácter de acontecimiento de toda comprensión en su relación a la verdad). La presentación desde sí mismo «lo presentado» de lo bello (el modo de aparición de lo bueno), hace que «lo presentado» (lo bello) se haga patente a sí mismo

¹ «Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable», Platón, *Fedro*, 250 d 7, en Gadamer, H-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 484-485; trad. cast., p. 575.

en su ser. La «verdad» no es lo que parece pero aparece en su ser en lo que parece. No hay quiebra, hiato, entre ello mismo y su imagen. En este momento se requiere señalar que en el puro fenómeno habla la donación que es la propia idea que permanecerá como resto, retiro o retracción. El puro salir al encuentro de las apariencias es una participación en el acontecer. La comprensión es un acontecer de verdad. Estamos involucrados, sumergidos, en un acontecer: el juego, la violencia, la maravilla destella en quien comprende. Esta es nuestra condición, nuestra mirada mortal: nos jugamos nuestro ser en el riesgo de nuestro comprender. Acompañar adecuadamente, liberar efectos, dejar ser a las cosas y dejarnos decir podría ser llamado quizás un proceder bello.

La distinción entre lo bello y el bien consiste en que el bien es inapresable y en la esencia de lo bello está el que se manifieste. La belleza está en el destello, el brillo, reúne el ver y lo visible. «La potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello y, en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección» (*Filebo*, 64 e 5). El aparecer es la esencia misma de lo bello. Hay modos de ser, formas de proceder que resultan bellas. La maravilla es la de aquello que accede a ser, la del acto, acción, actividad misma por el que algo se aparece tanto a sí como a lo otro y a los otros en tanto que viene a la existencia. No es la pura exhibición de algo escondido, ni el efecto de algo escondido, no es un interior desplegado, ni un desenmascaramiento. Se trata de corresponder al terror trágico del devenir del acontecimiento indecible y maravilloso del que formamos parte en la tarea de conformar y configurar la comunidad de los que gozan despiertos (Heráclito). La última y la primera vez coinciden en un mirar maravillado. Es compatible la inocencia y limpieza con el conocimiento. Cuestionar lo consabido y apercibirse de los límites de todo saber no tiene que volvernos necesariamente resabiados. La belleza, pues, no se restringe al ámbito de lo visible.

2. EROS Y LA EDUCACIÓN

Amar supone entonces renovar cada vez el espacio de los encuentros en los que uno y otro tocan lo intocable del otro. La dirección, el intento de conducción ni posee ni capta. Y toca la palabra que conmueve. «Alma» es el nombre para el ámbito de la experiencia porque el alma es la experiencia del cuerpo. Tocamos lo intocable y el ser de cada uno es su intransferible tocar. Las palabras como acciones no se reducen a actividades. El arte de vivir es un arte de decir bien. Es preciso alentar este terror que brota de atender a ἔρως. Destella en lo dicho (en lo que venimos diciendo) aquello que da que hablar, es decir, en su presentación se ofrece su donación si somos capaces y hospitalarios de verdad con lo que dice. Más que considerar representativamente las posiciones Platón y Heidegger en torno a la ἀλήθεια, se trata de hacer el ejercicio de reconocernos, de encontrarnos, involucrados en cuestiones en cuya resolución nos constituimos. Es un modo de ser, un «aprender» que se autoafecta y en el mejor de los casos pasa a procurar una *autofinalidad* de la relación de uno consigo. La finitud, el límite, nos singulariza, la muerte, nuestro límite, extremo o punta de lanza (localidad) es propia e irrebalsable. Heidegger señala varias veces que «El propio ser es finito en su esencia». La esencia del «hombre» es el acontecer mismo de aquello en que consiste. El dolor, el abatimiento, la injusticia, la miseria y el estar abrumado merecen ser combatidos. La ἀλήθεια se da como apertura del pensamiento y el pensar es lo más propio de cada uno, aunque no se pueda poseer. El pensar es lo más pavoroso, atraviesa la historia del ser, la historia que es el ser.

En el límite del pensamiento se conjugan lo que llamamos teoría y práctica. Es así cómo se alumbró en Hegel la idea absoluta. Un límite que recoge en su infinita referencia a sí su propia alteridad desvanecida apareciendo como la posición de su propio presupuesto. Es la negación determinada de cada pretensión por decir de una vez por todas la verdad. Se puede ser de veras o veraz. «La filosofía hegeliana: una platonizante *praeparatio mortis*, pero monstruosamente, portentosamente más radical que la suavemente alabada por Platón en el *Fedón* (...) La muerte, el “más allá” de la persona, es el tiempo de la libertad en la comunidad». Desde luego el «motor» es el

mismo: reconocer y aprender a ser mortales². La expedición libre de la idea como naturaleza en Hegel es el problema que encontramos en la consideración de la ἀλήθεια. La naturaleza es *su* despedida, el concepto divino se concreta en carne y sangre. La verdad del acontecer singular de la experiencia de cada uno es *su* muerte. Ciertamente «los que filosofan andan moribundos», se ejercitan en aprender a morir, «no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos³». Aunque para nosotros es decisivo acentuar que es necesario aprender en realidad lo que somos⁴ si deseamos encontrar el arte que nos haga mejores. La experiencia es digerir la muerte de uno mismo en tanto que otro de sí. Esta travesía comporta una παιδεία como tarea de memoria sin recuerdo. Es la experiencia como modo de ejercitarse en el morir. Este es el cuidado de uno mismo al que exhortaba Sócrates⁵. Quizás así se llegue a vivir bien⁶. Temer la muerte no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, es decir, es la consecuencia de haber cedido el espacio del pensamiento (o de la meditación como la ocasión para el ejercicio de prácticas) a un conjunto de aseveraciones más o menos jerarquizadas. Aprender a morir es un modo de apropiación, un cultivo de la memoria. No se trata de alcanzar una verdad escondida y descifrarla, se trata de manifestar la ocasión de que esa verdad extraña sea conmemorada y repuesta en acción de modo apropiado. El asunto del texto en el que estamos conlleva un determinado modo del decir y otra alegría. Difícil es aprender un aprender que exige desaprender. La valentía es entonces salud. El cuidado

² «El fin de la filosofía es [...] desterrar la indiferencia y reconocer la necesidad de las cosas, de modo que lo otro aparezca como enfrentándose (*gegenüberstehend*) a *su* otro” (*Enz.* §119, *Z.* 1; 8: 246). También rige esto para Dios, sobre todo para Dios, el cual es la lucha suprema y a la vez la conciliación, no *de* esta lucha, sino *en* esta lucha. La religión hegeliana no es la griega del *destino*, pero tampoco la del *consuelo*, propia esta última del hombre moderno que, cuando no consigue realizar sus fines subjetivos y se ve abocado a la renuncia, “se limita al respecto a consolarse con la perspectiva de obtener reparación (*Ersatz*) bajo otra figura” (*Enz.* §147, *Z.*; 8: 291). Y es el propio Dios cristiano, según Hegel, el que nos enseña a estar, como libres personalidades, fuera de toda desesperación, mas también fuera de toda esperanza (una virtud que brilla por su ausencia en el sistema enciclopédico): “En el momento en que... el hombre reconoce que cuanto le ocurre es sólo una evolución de sí mismo y que él no hace sino portar su propia culpa-y-deuda (*Schuld*), se comporta entonces como un ser libre, y en todo cuanto le sale al encuentro tiene la creencia de que no le acontece ningún desafuero” (*loc.cit.*; 8: 292). (...) Lo Lógico, el *Logos*, se ha dado en el mundo, mas como la negatividad de éste: como su propia *falta*», Duque, F., «Libertad y comunidad en Hegel» *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. LX, Santiago de Chile, 2004, pp. 5-18., pp. 14-15.

³ Platón, *Fedón*, 64 b.

⁴ Platón, *Alcibiades*, I, 132 b.

⁵ Platón, *Apología de Sócrates*, 29 e.

⁶ Platón, *República*, 386 d.

de uno mismo es ante todo el cuidado de la verdad⁷. La verdad es *aquello que hace decir* a Sócrates y no debemos descuidar «las causas de verdad⁸».

En el aprender se transforma lo que entendemos por morir. Aprender supone cultivar, y esto es lo decisivo, una forma inesperada de amistad que se alimenta de una aproximación correcta a los asuntos del amor o de un ser conducido por otro ser⁹. Éste es el lugar donde querríamos demorarnos.

En Platón el alma es considerada como un libro¹⁰ en el que encuentra el alma sus propias huellas en la ἀνάμνησις, esa memoria otra como apertura a una interiorización que es despliegue. Paradójicamente parece que debe leer para retomar lo que sin pertenecerle le es más propio y corresponder así adecuadamente a su íntimo vacío. Se trata de la ἀλήθεια como semilla y memoria inmortal¹¹, palabras transmitidas, que exigen el ejercicio de la lectura de la tradición, de su liberación. Es necesario, por tanto, reconocer y reactivar la capacidad de tramar y articular de modo adecuado respondiendo a la identidad siempre renovada de lo uno y de lo múltiple, tanto en los discursos como en la vida en común.

3. EL TEJIDO QUE ABRAZA A TODOS LOS HOMBRES DE LA CIUDAD

En Platón la μίμησις¹² apropiada corresponde a la acción creadora, generosa, que conjuga dos movimientos aparentemente desvinculados pero que son un volcado o movimiento de *va-y-ven* o vaciamiento del uno en el otro, es decir, de la condición de

⁷ Platón, *Fedón*, 91 c.

⁸ Platón, *Fedón*, 98 e.

⁹ «En efecto, quien hasta aquí hay sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegado ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por su naturaleza, a saber, aquello mismo (...) que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece», Platón, *Fedro*, 210 e.

¹⁰ Platón, *Filebo*, 38 e-40 a.

¹¹ «Cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de semillas de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal que da la felicidad al que la posee en el grado más alto para el hombre», Platón, *Fedro*, 276 e-277 a.

¹² Platón, *Timeo*, 43 a.

posibilidad en el fenómeno, del retorno de lo permanente en lo caduco, de lo inmortal en los mortales. El cuerpo es la imagen del alma, por lo tanto podemos decir que no hay una quiebra o hiato entre ambos. Lo más propio de cada cuerpo también es invisible. La enseñanza tiene que ver con hacer crecer la naturaleza filosófica¹³ de cada uno. Lo que resaltamos es que el aprender es un cuidado, una práctica. Hay que cultivar aquello por lo que vivimos. Esto implica un cambio en el mirar. Mirar aquello que mira, pensar en lo que abraza y alcanza y a qué compañía apunta en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y siempre existente. Hay en nuestro habitar dosis de inmortalidad, participamos de la inmortalidad. No hay ni reposo ni plenitud. El alma es filosófica. El alma no sabe morir, la muerte es su límite filosófico.

Como vimos la παιδεία comporta un cambio de la esencia del hombre. El cambio y la habituación de la esencia del hombre al ámbito que se le asigna en cada ocasión es la esencia de la παιδεία. La nueva habituación de los ojos comporta otros movimientos. Al autoafectarse el aprender se pliega sobre sí como retorno al *pliegue* que le nutre. Es aprender en tanto *habituación*. Lo interesante es *la unidad esencial* de «educación» y «verdad», que anuncia de algún modo *la copertenencia del Da y el Sein: hay tipos o modos de verdad*. Lo decisivo es atender al modo en que el desocultamiento (lo que para nosotros es el precipitado de una acción) vuelve accesible eso que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ιδέα). Lo problemático es el proceso por el que se torna posible la visión de lo que aparece, la aparición de su aspecto gracias a la claridad del resplandor. El aspecto que aparece permite tener la visión de aquello bajo lo que se hace presente cada ente, es decir, la idea que puede resplandecer y resplandece y que, a la vez, hace que algo sea visible. Hay una *doble dirección* y el ojo luce como el sol. Y el sol es la imagen de la idea de bien. En tanto idea lo bueno, el bien, es algo que resplandece como tal, es lo que se da a sí mismo y resulta, a su vez, algo visible. El bien concede (lo que implica una competencia para hacer posible la manifestación de todo lo presente en su capacidad de visión) la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es. Hace posible el bien el resplandecer que permite que la aparición sea vista y que lo que es capaz de resplandecer resplandezca. Pero brilla por su ausencia. La

¹³ Platón, *República*, VI, 492 a.

idea de bien nunca está presente. Ahora podemos preguntarnos por la interrelación entre la reflexión sobre la παιδεία y la transformación de la esencia de la verdad. Lo interesante es el relato del tránsito de una estancia a otra. Predilección y amistad hacia esas ideas que permiten lo no oculto, en eso consiste la filosofía. La ἀλήθεια es un modo de asumir el desocultamiento que no solventa la carencia y la necesidad. La esencia privativa de la ἀλήθεια cabe ser leída como un elemento afirmativo, positivo. Es clave reconocer que lo cuestionable es el propio ser, no los entes. Pero, ¿qué es asumir el desocultamiento? Asumir el desocultamiento no es alcanzar una estancia sin olvido como culminación de todos los procesos. Irrumpe el olvido otro como el ser mismo como *huella*. Habitar este olvido es considerarlo como una potencia y posibilidad. Hay que considerar la ocultación misma, lo que requiere 1. asumir el desocultamiento, 2. asumir el olvido y 3. hacer relevar, superar, al olvido de esa retirada y contracción, el olvido del olvido queda superado, la ocultación de la ocultación no se oculta y el secreto es superficial.

Queda entonces ahora, después de no esperar ya una estancia como meta y sede sin olvido, atender y no desconsiderar la dispensación del ser (Μοῖρα). Ni siquiera en la transformación del ser hay reposo. El olvido es el de la verdad del ser. Pertenece a la esencia misma del ser el olvido y el ser despliega su esencia como *retiro*. La *retracción* es *dispensación*. Lo que se desvela es una ocultación que es tanto amparo como desamparo. Escuchar así hace del destino de toda dispensación una traslación. Ahora nos encontramos con aquello a partir de lo que y en cuyo seno cabe pensar. La esencia de los mortales es convocada a la atención de la llamada que los manda entrar en la muerte: la muerte es el albergar coligante del misterio de la llamada del desocultamiento. Hay que escuchar la llamada del desocultamiento del pliegue y no atenerse a lo ya desplegado y tomarlo como ya desocultado.

La libertad es aprender a no servir¹⁴, temer la servidumbre más que a la muerte¹⁵. El cuidado de sí no procura una elevación o ascenso, más bien procura la apertura a otra cercanía, se accede a otra proximidad y compañía. Cabe decir que Platón no transmite una «doctrina», unos contenidos, sino un modo *del* pensar. El propio Heidegger señala

¹⁴ Montaigne, *Essais*, I, XX.

¹⁵ Platón, *República*, 386 b.

que el verdadero maestro sólo deja aprender el aprender¹⁶. Como Sócrates, parece que Platón debe ser más un ejemplo de cómo practicar filosofía en un ejercicio de conmemoración. Se requiere el retiro de la propia voluntad y la búsqueda de nuestra apropiada distancia y medida. De este modo el presente estudio, el *texto* «Heidegger lector de Platón» desea corresponder a la naturaleza que ama ocultarse, a esa distancia que es la imposibilidad de que la naturaleza habite el lenguaje. El camino del pensamiento como asalto y dominio de la naturaleza acaba, en el mejor de los casos, haciendo la experiencia de los límites de su modo de proceder y de la imposibilidad primera y final de que alguna vez hubiera un conocimiento objetivo de la naturaleza. Aquello que conoce toma parte. La naturaleza se topa consigo. Cabe elegir el modo de proceder como un acompañar el proceso en el que consistimos.

4. ERINNERUNG Y MOIRA

La *Erinnerung* en Hegel hace entrar en sí lo que se muestra como algo exterior, está determinado como algo diverso y lo reconocemos interior a la vista de un universal por el hecho de que somos nosotros mismos los que vamos y así llevamos nuestra interioridad a la conciencia; lo que supone la superación de la dicotomía entre lo interno y lo externo. La insistencia en lo interior es una liberación del contenido en la que el contenido se libera y otorga. Destella el resplandor. El mito de la caverna puede ser comprendido como el tránsito de la conciencia inmediata a la conciencia de sí: un proceso que llamamos παιδεία (retorno odiseico) y que podemos decir que es el autodescubrimiento de la conciencia en la *reminiscencia* (como movimiento). Fulgor de la autoconstitución de sí conjugado con el problema del pensamiento.

Hay un órgano en el alma que debe habituarse a contemplar el bien, y esta habituación devendrá *lucha*. Aprender es tomar conciencia de uno mismo. Pero no es reposar por fin en una adecuación abstracta con lo universal, no se da una vez por todas. Ser en un aprender en el que el desprender libremente de sí concibe y concreta el

¹⁶ Heidegger, M., *Was heisst denken?*, Tubinga, Max Niemeyer, 3ª ed., 1971, p. 9; trad. cast., Buenos Aires, Nova, 2ª ed., 1972, p. 26.

retorno del alma a sí misma. En Heidegger esto puede ser leído como aprender a dejar y a dejarse ser, a pensar el ser como un dejar. Uno se deja ir con relación a sí mismo como otro que sí. Con Hegel podríamos decir que mantenerse en la desolación (sol –luz– ligero, solar –espacio) es la vida del espíritu al afrontar lo negativo como potencia. La tarea es mediar y hacer más fluido lo fijado y sedimentado. No buscar el reposo en otras determinaciones fijas. Es hacer de la representación un concepto: reponer en acción. El éter es el «puro conocimiento de sí mismo en el absoluto ser-otro». Hay un espacio de lucha, *mientras* estemos sumergidos en estos asuntos, cuyo no reconocimiento no es sino el triunfo de todo lo feo (muerte abstracta, pereza y miedo). Atender a la belleza de la lucidez es vivir como suficiente el tener sentido en sí mismo de la experiencia. Porque se trata de acompañar, de corresponder, a una capacidad de determinación/destinación/donación que reclama más una entrega, un agradecer y afirmar, que una mera aceptación. Lo verdadero es una donación. El peligro ronda la autoconciencia cuando se repliega a su interioridad dirigida por el miedo, la ineffectividad y la quietud (indiferencia y mera constatación de la identidad sujeto-objeto). No cabe, pues, una residencia segura en el pliegue.

5. LA NECESIDAD DE LAS APARIENCIAS

Reconocer la *necesidad de las apariencias* supone una *nueva intemperie*, no un exterior. La relación de lo negativo a sí mismo es el retorno en sí de eso negativo. Se tratará de hacer de la pura y unilateral inmediatez una inmediatez restablecida, mediada. El concepto no debe devenir representación, cosa fija. Se trata más bien de fluidificar, poner en acción las representaciones. La disolución y la asunción permanentes pueden ser consideradas como potencias.

Es en nuestra lectura de lo que hay, en este sobrepasamiento, donde somos. Esta interpretación de lo que podría ser es una exposición y despliegue. Es un despojarse cada vez de sí en el que lo finito rebosa infinitud. Así, pensar es un decir y esto de decir es un decirse. Hay una *dualidad originaria*, una *distancia de sí en sí*, que *tiende a la unidad* y a la que correspondemos *diciendo* (en cuanto *determinación de algo como algo que es*). No es el decir el que pone en movimiento a algo. El decir es la

manifestación de ese movimiento originario de algo hacia sí. Decir es la manifestación de lo concreto en su venir a serlo. Se trata de corresponder a lo que da que decir. Tramar es reconocer y sostener la tensión (reunión) en la que permanece una escisión, diferencia o corte originario en la unidad y la capacidad de la permanencia de lo contrapuesto en la uni-diversidad. Tramar pasa entonces por hacer sonar la huella de lo insonoro. No se trata de asumir una caída o una mera culpa (aunque como deuda sí que caben ciertas consideraciones). Asumir este destino/determinación, la condición de la experiencia, es la marca de separación de nosotros los mortales con los dioses. Habitamos el lugar inhabitable de la intersección, interfase que es un intersticio o *entre*, un tachado estar en cruz en el que se dona la falta. Hay que reactivar la acción, la tragedia en la que el ocaso es una renovación y la donación da otro tiempo. ¿Cuál será el destino del liberado? ¿Será motivo de «burla, juego y escarnio» entre los hombres? ¿No dijo la diosa en el *Poema* de Parménides que no había llegado hasta ella traído por un funesto hado? Nos desenvolvemos en un camino extraño, apartado del común de los mortales. Pero Sócrates se confesaba enamorado de un camino. Quizás de este camino en el que el caminante es un despliegue del camino. Lo interesante es acentuar los distintos movimientos. La discusión permanece limitada convencionalmente a resaltar en el trabajo de Heidegger los aspectos que le sirven a éste para efectuar el análisis de la metafísica como «historia del ser» acontecida ésta en diferentes «épocas».

Hay algo refractario al pensamiento si lo entendemos como una actividad de ataque y de posesión. Hay algo que *se* resta (permanece y devuelve), que no aparece sino oblicuamente, algo que no se deja arrastrar a la luz, que no es sólo el resultado negativo de nuestra acción, y que reclama intimar con ello. Estamos tratando con aquello sin lo que no sería posible el espacio de juego entre el «hombre» y los entes. Deberíamos ser capaces al menos de «representar» nuestras insuficiencias. Porque el caso es que jugamos con «lo que hace el caso», con el «cada» y la «vez» del «cada vez». Lo curioso es que la búsqueda logra precisamente lo más inesperado: transfigurarnos. Es así porque partiendo desconcertados a la resolución de una labor que consistía en una exposición de un texto nos hemos vistos arrastrados a considerar temas e interrogantes que han producido irrupciones y desordenes en aquello que, de lejos, llamábamos nosotros mismos y en nuestra escritura. Si en esta ocasión nos sentimos

convocados por «la cuestión del ser» lo decisivo es de qué modo comprendemos los «envíos».

Heidegger lector de Platón es un texto a partir del ser del decir. Y con el decir del ser, que no habla en nombre de otro, sino que descubre el requerimiento de la acción de ser hospitalario y de acoger el corazón palpitante de la verdad. En Heidegger el cuidado (*Sorge*) es el *pre-ser-se* en el ser-ya, es decir, proyectarse en posibilidades. No hay que olvidar la posibilidad, hay que sostenerse en esa espera. Se trata de precursar, de anticipar, la posibilidad de la imposibilidad de todo existir, la posibilidad irrebalsable que abre posibilidades de tal modo que uno queda siempre a la zaga de sí. Somos un poder ser. El peligro estriba en la ilusión tejida de olvido que busca la plenitud de una representación ante la que o por la que mostrar temor.

Cada *Dasein* comporta constitutivamente un no-ser: es siempre ya lo que no es aún. La clave es el poder-ser (*sein-können*). No queremos plantear la cuestión en el modo de un dilema inasumible. El ser-ahí está constituido por un *no*, un *no-ser de sí mismo*. Accede a la propia libertad en su venir a ser, «la muerte como el lugar no emplazado de mi irremplazabilidad»¹⁷. El alma accede por conversión a su propia libertad. La conversión platónica comporta la irrupción de un don. El ser-el-*Da* atravesado por un *no*: el aliento que vibra permanentemente de una ausencia. El *Da* es inseparable de la experiencia de la instancia del discurso, es un lugar no-lugar. El lenguaje lleva a lo abierto. Donde no hay lenguaje ni siquiera hay vacío, nada o no-ser. El hombre en Heidegger es lo más pavoroso que se experimenta en la lucha. El hombre es extraño en su esencia, la verdad de su esencia es su acontecer singular (esencia como ser capaces de la muerte como muerte). En el poner en acción nos sobrepasamos. Cada hombre es un modo del λόγος (conjunción y percepción del ser del ente que es lo más pavoroso). El lenguaje se abre como evento en el que el hombre y los entes son en su venir a ser: relación de relaciones. Decir es mostrar, dejar aparecer: se produce desde el devenir palabra del ser un retornar a aquello que no es sino posibilidad esencial de *determinabilidad*. ¿Cómo proceder? Habitando poéticamente, sin reposar en palabra alguna respondiendo al quehacer que es la φύσις¹⁸. Un fulgor que da que decir, da que

¹⁷ Gabilondo, A., *Mortal de necesidad*, Abada, Madrid, 2003, p. 101.

¹⁸ La φύσις como: lo que se abre por sí sólo, lo que se *despliega* y se *inaugura abriéndose*, lo que se *manifiesta* en su aparición mediante tal despliegue y que así se *sostiene* y *permanece* en sí mismo, lo que

ser: «un “es” se da donde se despedaza la palabra»¹⁹. Su forma de darse es dar la posibilidad de que algo se dé. Da que hablar a partir del silencio que resguarda. Da el hablar al ser-ahí al venir a serlo. Nuestro decir es redecir, corresponde al *Ereignis* de modo singular (histórico e irremplazable).

Aparece un nexo entre el ser como *Ereignis* y el ser para la muerte. Copertenencia entre la 1. diferencia como distinción de ser y ente y 2. diferencia como dilación, distancia que demora, (espacio de tiempo).

Tenemos que hablar del fundamento abismático de la libertad. La esencia de los mortales que somos está permanentemente puesta en juego. Un juego al que somos llevados si atendemos al ser como fondo y abismo. Hay que liberar la trascendencia interna del *Dasein*: «la muerte es la donación-de-medida, la pauta, aún impensada, de lo inconmensurable, es decir, del juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra y en el que él está puesto en juego»²⁰. Los modos de ser hombre son modos de habitar cabe las cosas. Se requiere acompañar las cosas, dejar ser lo que son, que no se reduce a que se quede todo como está. No debemos confundir el silencio con el olvido. Nuestra esencia es ser mortales, por lo que parece necesario un aprender a morir. Y aprender a amar y a reconocer el dolor. Somos en la medida en que hay lenguaje. Lo indiferenciado en las diferencias, el origen en lo originado, esa es la marca, la falta, de la muerte. La muerte redonda sería la refracción a toda determinación y límite.

Lo que nos separa y une, el puente y la frontera que nos aleja y nos separa de lo abierto es lenguaje. La esencia del «habla» buscada por Heidegger es el «trazo que abre» (*der Aufriß*): «Dicho nombre nos pide que veamos con más claridad lo propio de la esencia del habla (...) El trazo abriente es la marcación del despliegue del habla, la estructura de un mostrar en el seno del cual los hablantes y su hablar, lo hablado y lo

impera (*Walten*) en tanto inaugurado y permanente. Es decir, crecer cada vez. La φύσις es la fuerza. Es «este salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo» (*In-sich-aus-sich-hi-nausstehen*). Es el ser mismo que hace que el ente llegue a ser y sea observable. Cfr., Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*. Véase también Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998, p. 22: φύσις «significa al mismo tiempo el comienzo, el desarrollo y el resultado del proceso mediante el cual una cosa se constituye».

¹⁹ Cfr., Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Band 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 204; trad. cast., *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, pp. 193-194.

²⁰ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965, p. 187; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 177.

inhablado en él, están vertebrados desde la palabra destinada»²¹. El corte que «hendiendo une es el trazo que abre»²². Nunca sabremos la esencia de aquello que nos circunda y engloba ofreciéndonos un desamparo. Para Heidegger lo interesante es la unificación circular (circunferencia volcada como el presente, que no la actualidad) como rasgo fundamental del ser que resguarda lo que es como lo desocultado iluminándolo.

6. LA PRESENCIA ILUMINADORA Y COMUNICADORA

La nada no es la negación, ni lo nulo, ni lo sin esencia. La nada ofrece ser a cada ente. La nada «es» una apertura: el envío de una esencia abismal aún no desplegada. La reinsurrección transforma en visible lo que se había transformado en invisible. Se trata de acompañar, ir junto a, aquello y con los que estamos sumergidos en estos asuntos de este modo. No hay nada más difícil de aprender que lo próximo, lo cercano, lo propio.

Para Heidegger el ser se despliega *en* la historia y *como* historia. La historia lo es de la retirada del ser y del olvido de esta retirada. Es una doble ocultación del ser²³: «¿qué es finalmente para Heidegger la verdad? ¿se pueden conciliar sus diferentes aproximaciones?»²⁴. La experiencia para Heidegger es la modalidad de presencia singular en cada época histórica de lo impensado²⁵. Se trata de leer un texto que no está escrito: lo impensado o el origen. La φύσις entonces comparece como *Aufgehung*²⁶ (surgimiento), estallido verbal, eclosión que «es». La φύσις no retorna a la ocultación, se sustrae a la ocultación. ¿Cómo podrá algo vivo desistir? La φύσις es el juego entre lo oculto y lo desoculto en el que el *entre* es el espacio (de recreación y demora) de la amistad y la lucha. Espacio de conflicto y conversación. De este modo cada vez el ente

²¹ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 240; trad. cast., p. 227.

²² Gabilondo, A., *Mortal de necesidad*, op. cit., p. 123.

²³ Cfr., Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, Vrin, 1986, p. 17.

²⁴ Zarader, M., *ibid.*, p. 19.

²⁵ Zarader, M., *ibid.*, p. 22.

²⁶ Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 4ª, 1978 (recogido en Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000) p. 261/p. 277; trad. cast., *Conferencias y Artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 235.

entra (es dispensación incesante de envíos) a un espacio en el que permanece mientras dura, surge el ente desde sí mismo. Y aprender a amar lo es a acompañar estos envíos.

La φύσις tiene una doble significación²⁷: 1. *Eclosión*. 2. *Relación eclosión-ocultación*. Retorno al pliegue que le nutre²⁸. La estrategia de exposición del problema de la ἀλήθεια (*Unverborgenheit*) consiste en descender desde la concepción convencional de la verdad a otra proximidad, aunque el descenso al origen pase por ser un retroceso y una ocupación con lo más antiguo. La verdad como concordancia consiste en «la concordancia (*homoiosis*) de un enunciado (*lógos*) con una cosa (πρᾶγμα)»²⁹. Como señalamos, para Heidegger esta concepción de la verdad no es errónea, es derivada³⁰. El enunciado muestra el ente que es en tanto él es³¹. Lo abierto es para Heidegger el espacio de juego en el que el ente puede ser, es decir, venir a la presencia y perdurar en esta presencia³². Dejar ser es libertad, libertad del ser en el doble sentido del genitivo³³. La libertad sería en ese sentido lo que separa y une el *Da* y el *Sein*. La libertad como dejar ser: hay libertad si se deja.

La serenidad es el comportamiento que se sitúa en lo abierto. La ἀλήθεια es el origen como condición de posibilidad: como el carácter de desocultos de los entes³⁴. Heidegger traduce ἀλήθεια por *Unverborgenheit*. La ἀλήθεια como lo impensado en toda la historia del pensar, que es el pensar, como la salida en su aparecer del ser desde la λήθη³⁵, como condición del conocimiento del ente dice la φύσις misma como la eclosión del ente en su ser. «En una palabra, la ἀλήθεια es para los griegos el espacio de juego que en tanto deja aparecer, es decir, sale de la latencia o ocultación, es»³⁶. Es la dimensión del ser como desocultamiento, salida de la ocultación. La α- de ἀλήθεια debe

²⁷ Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 46.

²⁸ «Permanecer es retornar», Cfr., Heidegger, M., *Serenidad*, p. 69 y p. 75.

²⁹ Heidegger, M., «Von Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 182; trad. cast., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 155.

³⁰ Heidegger, M., «Vom Wesen den Grundes», en *Wegmarken*, op. cit., p. 130; trad. cast., p. 114.

³¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 130; trad. cast., p. 114.

³² Heidegger, M., «Von Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., p. 184; trad. cast., p. 156.

³³ Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 57.

³⁴ Heidegger, M., «Von Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., p. 188; trad. cast., p. 160.

³⁵ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. ; trad. cast., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 3ª ed., 1997, p.

77.

³⁶ Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 62.

ser considerada como el trazo fundamental del ser mismo, como espacio de lucha. La ἀλήθεια ama la λήθη. Para Heidegger la prueba de que la λήθη domina a la ἀλήθεια no es lingüística, no se basa en la construcción de la palabra, sino en la cosa misma³⁷.

7. DE LA PALABRA ALÉTHEIA A LA ALÉTHEIA COMO PALABRA

La ἀλήθεια es el juego del desocultamiento y el ocultamiento, su unidad misteriosa y en movimiento³⁸. La λήθη es el corazón de la ἀλήθεια, como reserva³⁹. La ἀλήθεια no es una pura apertura, es el desocultamiento *de* la ocultación⁴⁰. Lo oculto, lo oscuro de algún modo se dispensa en lo claro, no hay salto. Esto es lo difícil de pensar. La claridad lo es también de lo oscuro u oculto⁴¹. Se trata de considerar el desvelamiento de los entes desde el ser, pero en los entes se da el ser en cuanto retirado. Desocultamiento de la ocultación, entes del ser. La *Lichtung* es la ἀλήθεια en tanto este juego de la desocultación de lo oculto. Lo desoculto está atravesado por lo oculto⁴². Esto es clave: *la ocultación es el trazo*. El ser se da en su propia retirada⁴³. Se trata de examinar lo positivo de la α– de ἀλήθεια y comprenderlo como el rasgo fundamental del ser mismo, es decir, el ente aparece como retirada del ser y el ser es esa retirada *en* los entes⁴⁴. No hay nada fuera del claro. El hombre, en su retorno, se re-sitúa por la relación al ser y a la verdad. Aparece el ente en la unidad de su multiplicidad, en su abrazo y totalidad. El presente es la permanencia cada vez. Es insurrección (*Aufstand*)⁴⁵. La usanza (*der*

³⁷ En Heidegger, M., «Hegel und die Griechen», en *Wegmarken*, op. cit., p. 440; trad. cast., 355. Heidegger señala a la ἀλήθεια como el «asunto del pensar» (*die Sache des Denkens*).

³⁸ Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 63.

³⁹ Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 213/p. 225; trad. cast., p. 191.

⁴⁰ Heidegger, M., GA 55, p. 175.

⁴¹ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1969, p. 72; trad. cast., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 86.

⁴² Heidegger, M., «Der Spruch des Anaximander», en *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Fráncfort, Band 5, 1977, pp. 321-373, p. 336; *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1ª ed. en “Ensayo”, 1998, pp. 239-277, p. 250.

⁴³ Cfr., Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 122; trad. cast., p. 117.

⁴⁴ Heidegger, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., pp. 203-238, p. 238; trad. cast., pp. 173-198, p. 198.

⁴⁵ Heidegger, M., «Der Spruch des Anaximander», op.cit., p. 356; trad. cast., p. 265.

Brauch) (to *khreón*, Necesidad), lo que *hace falta* y salvaguarda el modo en el que el ser se despliega en tanto relación al ente, relación que libera el presente como presente y así lo mantiene en su presencia.

8. HABITAR LA DOBLE AUSENCIA. HUELLA, FALTA Y MARCA

En el intraducible *Ereignis* se conjugan problemáticamente distintas determinaciones ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, τὸ ἔόν, Μοῖρα). Si λέγειν es *Decir* (*Sagen*), *Legen* es colocar, desplegar, traer cualquier cosa a ser comprendida. El *Decir*, propiamente indecible, es un hacer que es un dejar aparecer. Ya hemos visto que $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ es *vernehmen*: un percibir pero nunca pasivo sino siempre activo, un percibir que es un salir al encuentro. El ser no es un ente, el ser puede pensarse como distancia, diferencia, intervalo o huella. El pensamiento heideggeriano se ha reconocido como una tradición diferente al platonismo oficial característico de la ontología clásica⁴⁶, se trata de un pensamiento de lo no dicho, de la ausencia, de la huella. Es como si se diera un contraste entre dos lenguajes: uno aprendido en el sometimiento, otro desconocido en el amor. Cada uno de nosotros, al consistir en el ser del ahí, somos un irremplazable emplazamiento discursivo. El *Dasein* como ser-el-ahí es el lugar, la localidad. El *Da* es el lugar del lenguaje, del decir, es una función. Una respuesta a una pregunta que se retrae (emoción). Un no-lugar que abre hábitos, estancias, que da lugar.

Tratamos con una ausencia originaria, vacío, nada, huella, retracción, cuyo aliento vibra, late, permanentemente. Las palabras no son envoltorios de las cosas: «sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son»⁴⁷. En Heidegger la lectura de Platón no es tanto un retorno a los griegos cuanto un sobrepasamiento. En la operación de apropiación y asimilación de Platón por Heidegger aparecen los planteamientos que venimos ofreciendo en los que Heidegger desea leer el margen impensado del texto de la metafísica (que hay que abandonar a su suerte). La investigación debe procurar «mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes, por tal o cual razón

⁴⁶ Cfr., Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 143.

⁴⁷ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. ; trad. cast., p. 22.

inteligible pero no necesaria. Es preciso hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de vacuidad y negar una necesidad, y pensar que lo que existe está lejos de llenar todos los espacios posibles. Hacer un verdadero desafío no evitable de la cuestión: ¿a qué se puede jugar y cómo inventar un juego?»⁴⁸. Podemos entonces decir que mas que jugar un juego, nos jugamos en él, estamos emplazados, puestos, pero en juego. Y aquí Foucault podríamos decir que dialoga con Gadamer. Se trata de explorar las posibilidades de inventar otro juego. El problema de la amistad nos lleva a lo inquietante de la amistad como relación sin forma que hay que inventar y en la que quizás es posible comenzar a amarse con otras intensidades afectivas y darse placer.

⁴⁸ *«Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire. Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles. Faire un vrai défi incontournable de la question: à quoi peut-on jouer et comment inventer un jeu?»*, en Foucault, M., «De l'amitié comme mode de vie», (Entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et Jean Le Bitoux), Gai Pied, N° 25, avril 1981, en *Dits et Ecrits*, vol. 4 (DE 4), p. 163.

I. INTRODUCCIÓN

Lo que el texto nos va a llevar a subrayar consiste en que la παιδεία es la permanente tarea de ser capaz de ser artífice de la propia vida (un tejido de decisiones en verdad) y al reconocimiento de la «dimensión» esencialmente común de esa tarea (en el seno del retorno de lo común: comunicación). Heidegger señala que la palabra παιδεία no se puede traducir, pero además proporciona una indicación que para la pretensión de nuestro trabajo resulta pertinente: «Decir παιδεία es como decir: don para discernir entre lo que es pertinente en vista de simples estados de cosas y lo que no lo es»¹. Correspondemos así al modo de proceder de la palabra como atención crítica a «lo dicho» y escucha en ello también a lo que permite decir, también a lo que impide o silencia otros discursos. La transformación de la mirada será una alteración en la que no sólo las cosas vistas, sino nuestra mirada ya no será la misma.

Como hemos visto la παιδεία implica una modificación de la esencia del hombre. Consiste en un cambio de dirección (*Umwendung*) como dice Heidegger², una conversión (μεταστροφή) que acontece en aquello en lo que consistimos. En este sentido la παιδεία para Platón es la modificación o cambio y la habituación de la esencia del hombre al ámbito o estancia que le es destinada o asignada en cada ocasión. Aunque Heidegger en otros lugares prefiera dejar sin traducir la palabra, en esta ocasión ofrece la palabra *Bildung* como intento de aproximación a su esencia. Como dice Gabilondo³, la palabra *Bildung* indica que no se debe entender la formación como una impresión de carácter ni como la asimilación de conocimientos vertidos en el alma; parece más bien que responde mejor a la παιδεία el dejarse guiar por una imagen (*Bild*)⁴ –tiene que ver

¹ Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965, p. 30; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 39.

² Heidegger, Martin, «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 203-238; trad. cast., «La doctrina platónica de la verdad», *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 173-198.

³ Gabilondo, A., *Mortal de necesidad*, Abada, Madrid, 2003, p. 33.

⁴ Como Gadamer señala «el concepto de imagen (*Bild*) está totalmente desligado de la copia (*Abbild*)» Gadamer, H. G., «Palabra e Imagen («Tan verdadero, tan siendo»)», en Gadamer, H-G., *Estética y Hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 279-307, p. 280.

con algo pero no es su copia, lo que preserva la singularidad en la que la educación acontecerá apareciendo como semejantes pero no iguales-.

¿Qué significa que Heidegger como vimos destaque que en el «mito» aparecen no sólo una serie de desplazamientos, sino que se trata de procesos (*Vorgänge*), tránsitos (*Übergänge*) y sucesos (*Ereignisse*) y no sólo de posiciones y estancias dentro y fuera de la caverna⁵? Como la «auténtica formación afecta y transforma el alma en su totalidad», la modificación será de lo revelado y del modo en que se nos revela, de lo no oculto y de la forma de su presentación o asistencia. Es decir, la παιδεία propicia un trastorno en lo que veníamos considerando no oculto («lo que hay») y en su modo de aparición y consistencia («hay»). Por eso Heidegger recuerda la estructura solar del ojo humano. Lo que se juega en la consideración de la παιδεία tiene que ver con cómo se constituyen las cosas que son y aquello en lo que consistimos, mejor dicho, la παιδεία habla de la «unidad esencial» de la «formación» (*Bildung*) y «verdad» (*Wahrheit*)⁶. Y esta «unidad» nos parece lo digno de ser cuestionado. El modo en que se concreta esta «unidad esencial» lo encontramos configurado en el texto de Heidegger: como vimos distingue cuatro configuraciones en la correlación de los modos de ἀλήθεις⁷, es decir, el tipo de «verdad» que aparece en cada estancia y la παιδεία como «habitación»: «el modo en que el desocultamiento vuelve accesible eso que aparece en su aspecto (εἶδος) y hace que sea visible eso que se muestra a sí mismo (ιδέα)», «ese proceso por el que se torna posible la visión de lo que aparece, la aparición de su aspecto gracias a la claridad del resplandor»⁸.

Lo decisivo es descubrir que la vinculación entre la cosa vista y el ver que se consideraba en sus diferentes configuraciones aparece en Heidegger como una *copertenencia*. Y aquí es donde se produce el verdadero desplazamiento. Se da una vinculación entre la cosa vista y el ver, hay un movimiento semejante entre el sol que da luz y ofrece a las cosas visibilidad y el ojo del hombre que es solar: «luce» y está de

⁵ Heidegger, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», op.cit., p. 216; trad. cast., p. 181.

⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 219; trad. cast., p. 184.

⁷ «Si es verdad que el ser se nos asigna y destina en cada caso, que en cuanto tal nos abre un espacio, y que es destinación, resulta entonces que, en las distintas épocas de su sino, “ser” y “ser” dice, en cada caso algo distinto», en Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965, p. 110; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 107.

⁸ Gabilondo, Ángel, *Mortal de necesidad*, Abada, Madrid, 2003, p. 34.

siempre ya abierto y con capacidad de acoger las cosas. Como sabemos en Platón aparece el sol como imagen del bien (τὸ ἀγαθόν). Heidegger dice: «El bien concede la manifestación del aspecto, en la que lo que se presenta tiene su consistencia en aquello que es»⁹. Lo que llama la atención entonces es lo paradójico que resulta en principio el que τὸ ἀγαθόν en tanto ἰδέα tenga que aparecer, es decir, se de en lo visible, brille o resplandezca. *El bucle es que la posibilidad de ver se debe dar en lo visto permaneciendo a la vez ausente.* Como dice Heidegger: «Si ἀγαθόν es ciertamente ἰδέα, lo es pero no ya presente»¹⁰. Y aquí es donde debemos considerar el ser como huella, como retracción que dispensa, como donación.

Heidegger entiende que Platón es el comienzo de la historia de la metafísica porque interpreta el ser como ἰδέα (pero platónicamente, y no como Platón, es decir, como un mirar intencional que asalta) y su consiguiente transformación de la esencia inicial de la ἀλήθεια. Por eso hay que reconocer que lo que está en cuestión en el mito de la caverna para Heidegger es el propio «ser». También es muy importante señalar que esta meditación sobre los distintos modos de saber, sobre los distintos juegos de verdad que se muestran en el «mito» no acabará por alcanzar una estancia segura definitiva en la que descansar, o propiciará la irrupción de otros «objetos» para el pensar. Si leemos el «mito» vemos que la discusión entre el liberado que retorna y los que permanecieron atados en la caverna se produce no porque el liberado vea otras cosas, sino porque ve lo que todos pero de otro modo, no se entrega acríticamente a lo que recibe. El efecto que Platón quiere producir es el reconocimiento del carácter libre y problemático de la «comprensión del ser» como acontecimiento.

⁹ Heidegger, Martin, «Platons Lehre von der Wahrheit», op.cit., p. 229; trad. cast., p. 191.

¹⁰ Heidegger, Martin, *ibid.*, p. 227; trad. cast., p. 189, nota 9a.

2. EL CARÁCTER INAGOTABLE DEL MITO DE LA CAVERNA

Ya el propio Heidegger señaló lo inadecuado de pretender conseguir una interpretación de todas las dimensiones del «mito» por su carácter inagotable (*unerschöpflich*)¹¹. Y se incorpora e inscribe en una tarea: «También nosotros, con la pregunta aparentemente tan abstracta de la *condición de posibilidad de la comprensión del ser* no queremos más que *sacarnos de la caverna hacia la luz (aus der Höhle ans Licht zu bringen)*»¹².

De este modo «tratando de *ir más allá del ser hasta la luz a partir de la cual y en dirección de la cual el ser mismo accede a la claridad del comprender*», nos movemos en un problema platónico fundamental»¹³.

3. LA ἈΛΗΘΕΙΑ COMO LO IMPENSADO

Heidegger dice que «cuando hablamos con un pensador debemos prestar atención a lo no dicho en lo dicho»¹⁴. En esta consideración de lo impensado, «lo impensado sería aquello que sólo se muestra a nuestra mirada. Pero se plantea la cuestión de en qué medida y dimensión nos comprendemos a nosotros mismos»¹⁵. En esta ocasión en el texto que nos ocupa Heidegger se pregunta: «¿Y qué ocurriría si en (*bei*) los griegos hubiera algo impensado que determinara precisamente su pensamiento y lo pensado de toda la historia?»¹⁶. El propio Heidegger lanza «una propuesta (*Vorschlag*): lo impensado (*das Ungedachte*) es la Ἀλήθεια. Sobre la Ἀλήθεια como Ἀλήθεια no figura nada en toda la filosofía griega. En el párrafo 44 b de *Ser y Tiempo*¹⁷ se dice respecto

¹¹ Cfr., Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 403; trad. cast., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 341.

¹² Heidegger, M., *ibid.*, p. 404; trad. cast., p. 342, subrayado nuestro.

¹³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 400; trad. cast., p. 339. La comprensión del ser se funda en el proyecto de un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*República*, VI, 509 b 6-10).

¹⁴ Heidegger, M., *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 113; trad. cast., *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 90.

¹⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 261; trad. cast., p. 207.

¹⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 261; trad. cast., p. 207.

¹⁷ En Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 291; *Ser y Tiempo*, trad. cast., de J. Gaos, F.C.E., Madrid, 11ª reimp., 1998, p. 240.

de la α-λήθεια: «La traducción por la palabra “verdad”, y mucho más las definiciones teóricas de esta expresión, encubren el sentido de lo que los griegos ponían, como “comprensible de suyo”, en una comprensión prefilosófica, en la base del uso terminológico de “Ἀλήθεια»¹⁸. En este sentido Heidegger insiste en que «Ἀλήθεια no tiene, pensada como Ἀλήθεια, nada que ver con “verdad” (“Wahrheit”), sino que significa “estado de no oculto” (*Unverborgenheit*)¹⁹». En esta lectura que Heidegger hace de sí mismo es muy claro: «La Ἀλήθεια como estado de no oculto me ha ocupado siempre, aunque entretanto la “verdad” pasó a ocupar un lugar de peso. La Ἀλήθεια como estado de no oculto va en la dirección de lo que es la iluminación (*Lichtung*)»²⁰. Lo interesante para nosotros es la indicación que introduce la distinción, el matiz, entre la pregunta por la verdad y la problematización de la ἀλήθεια. Además Heidegger muestra aquí el desplazamiento de la ἀλήθεια a la *Lichtung*, el despejamiento. ¿Cómo se copertenece la Ἀλήθεια y la *Lichtung*?: «Sólo en la iluminación (*Lichtung*) pueden encontrar su lugar (*Ort*) la luz (*Licht*) y el fuego (*Feuer*)»²¹. La *Lichtung* quiere decir despejar, levar anclas, roturar.

De nuevo Heidegger reflexiona sobre su labor: «En el trabajo *Sobre la esencia de la verdad*, y allí donde hablo de la “libertad”, tuve siempre a la vista la iluminación (*Lichtung*), con la particularidad, en cualquier caso, de que también aquí se insinuaba una y otra vez la verdad y tendía a pasar a primer plano»²². De este modo «Nuestra tarea es experimentar el estado de no oculto (*Unverborgenheit*) como iluminación (*Lichtung*). Esto es lo impensado en lo pensado de toda la historia del pensamiento»²³.

¹⁸ Heidegger, M., *Seminare*, op. cit., p. 262; trad. cast., p. 207.

¹⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 262; trad. cast., p. 207.

²⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 262, trad. cast., p. 207.

²¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 262, trad. cast., p. 208.

²² Heidegger, M., *ibid.*, p. 262, trad. cast., p. 208.

²³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 262, trad. cast., p. 208.

4. LA LINGÜÍSTICIDAD DE LA EXPERIENCIA

La «presencialidad» del ente al hombre es lingüística²⁴. Esta afirmación comporta un desplazamiento por el que «la metáfora óptica de la luz o de la iluminación con la que se expresa tradicionalmente el “ser en la verdad” del hombre aparece así como derivada de la in-sistencia acústica del hombre en la verdad»²⁵. De este modo, pensada la «presencia», a partir de la *parousía* lingüística del ser, consiste en un estar de antemano ya involucrados en un acontecer. La teoría tiene entonces, como ha sido reiterado, un carácter festivo: una participación. La actividad teórica por lo tanto debe dejar de ser entendida como un asalto. «Al afirmar que *Die Sage* [el *dictum*: lo “dicho” en todo decir] domina y dispone lo abierto de la *Lichtung* [el espaciamiento, lo que aligera y espacia] el último Heidegger da un paso prodigioso en dirección a la esencia oculta de la verdad (Ἀλήθεια), superando así toda equívoca interpretación de la presencia a partir de la luz (como desvelamiento) y pensando más bien esa presencia en relación con la palabra y la memoria custodiante»²⁶. Es decir, un decir que es un escuchar, un dejar ser a lo digno de ser rememorado en el que la ἀνάμνησις juega un papel esencial.

5. DEL OÍR Y EL VER

Como hemos reiterado el ver con los ojos «no implica sólo los ojos, no implica sólo el ente que es visto, sino un tercer elemento, φῶς, luz, con más precisión, el sol, ἥλιος. El ojo sólo puede develar en la luz. Todo develar exige un iluminar previo. El ojo debe ser ἠλιοειδής»²⁷. En este sentido «el ojo sólo ve a la luz de algo»²⁸ y «lo que es lo solar para el ver sensible, es la ἰδέα τοῦ ἀγαθόν (*Idee des Guten*), la idea²⁹ de lo bueno para el

²⁴ Ronchi, R., *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, Akal, Madrid, 1996, p. 35.

²⁵ Ronchi, R., *ibid.*, p. 35.

²⁶ Ronchi, R., *ibid.*, p. 36.

²⁷ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 400; trad. cast., p. 339.

²⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 401; trad. cast., p. 339.

²⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 401; trad. cast., p. 339.

pensar científico, en especial para el conocimiento filosófico»³⁰. Es necesario acceder a la luz del sol para despertar al reconocimiento de la libertad. Heidegger señala que nuestra «relación con lo que está cerca es ya desde siempre tosca (*stumpf*)»³¹. Porque el camino a lo cercano (*der Weg Zum Nahen*) es, para nosotros los hombres, en todo momento «el más lejano y por ende el más difícil»³².

Heidegger analiza la estructura del mostrar en el que la mirada está implicada: «¿Qué significa “apreciar algo” (“*etwas würdigen*”), en el sentido en el que los griegos pensaban el respecto originario del hombre para con aquello que es? Apreiciar significa: hacer aparecer algo en el aspecto (*Ansehen*) en que él se alza, y conservarlo en ese aspecto»³³. Heidegger desarrolla el proceder de la mirada: «Se da el caso de que nosotros veamos un estado de cosas, y lo tengamos claramente delante de los ojos. Y, sin embargo, no avistamos en lo que tenemos delante lo más cercano. No es igual ver algo y a-vestir propiamente lo visto. A-vestir mienta aquí: penetrar con la vista en aquello que, desde lo visto, nos presenta propiamente un aspecto, es decir, cuyo respecto a nosotros está como lo más propio de lo visto. Vemos mucho y avistamos poco. Incluso cuando hemos a-vistado lo visto, raras veces somos capaces de soportar el aspecto de lo avistado y de mantener, mirándolo, lo avistado. Y es que, para el verdadero mantener, a los mortales les hace falta la apropiación siempre renovada, es decir, una apropiación cada vez más originaria. Si el pensar no avista en lo visto lo más propio de éste, va entonces errando por lo que tiene delante»³⁴.

Heidegger avanza hacia una coimplicación de los sentidos en un mismo sentir: «El pensar debe avistar lo audible. A-vista, allí, lo antes in-audio. El pensar es un prestar oídos, que avista. En el pensar se nos desvanece el ver y el oír habituales, puesto que el pensar nos lleva a un prestar oídos y un avistar»³⁵. Y para ejemplificarlo Heidegger recurre a Platón: «cuando Platón llama idea a aquello que constituye lo que

³⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 401; trad. cast., p. 339.

³¹ Esta palabra es muy interesante porque más adelante (p. 87; trad. cast. p. 88) Heidegger conecta este «embotamiento» que convencionalmente domina nuestra relación con lo cercano y torpe con *taub* (sordo) y *tumb* (obtuso), con la palabra griega «τυφλός»: embotado en cuanto al ver, es decir, ciego.

³² Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3^a, 1965, p. 16; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 27.

³³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 34; trad. cast., p. 43.

³⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 85; trad. cast., p. 86.

³⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 86; trad. cast., p. 87.

de propio hay en el ente, el aspecto del ente y lo aspectado por nosotros», nos anuncia que «el pensar es un ver y un oír»³⁶. Y Heidegger considera que esto no debe entenderse en sentido «figurado»: «Lo escuchado y avistado en el pensar no se deja escuchar con nuestros oídos, ni ver con nuestros ojos. No es perceptible por nuestros órganos sensitivos. Cuando captamos el pensar como una suerte de escuchar y ver, el escuchar y ver sensibles son llevados a otro sitio: son recibidos y recogidos en la región del percatarse no-sensible, es decir, del pensar»³⁷. Esta distinción la había señalado ya Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* apoyándose en una lectura del final del libro VI de la *República*³⁸. Allí Heidegger dice que «ofrece Platón una clasificación de los distintos ámbitos del ente en función de los diferentes modos de acceso a ellos. Distingue el ámbito de lo ὄρατον y el de lo νοητόν, el de lo visible con los ojos y el de lo pensable. Lo sensible es lo que se devela mediante la sensibilidad, lo pensable lo que se percibe mediante el entendimiento o la razón»³⁹. Como en el caso de los ojos, «Somos nosotros los que oímos, no el oído. Oímos sin duda a través del oído, mas no con el oído, si la palabra “con” indica aquí que es el oído –como órgano sensible- el que constata para nosotros lo escuchado»⁴⁰. Así «el oír pensante (*denkende Hören*) hace la experiencia del lugar hacia el cual nosotros ya de siempre, es decir, propiamente, per-tenecemos (*ge-hören*)»⁴¹. Así puede Heidegger llegar a decir que «El oír es un mirar»⁴².

Lo decisivo es que «nuestro percatarnos es, en sí, un corresponder». Hay un vínculo entre *Hören* y *Gehören*. Cuando escuchamos, «aquello de lo que el oído se percata, y la manera en que lo hace, están ya acordados y determinados por aquello que nosotros escuchamos»⁴³. Nuestros órganos son condición necesaria pero no suficiente. Nuestro ojo es solar, nuestro ojo luce. Y aquí de nuevo como en *Los problemas*

³⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 86; trad. cast., p. 87.

³⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 86-87; trad. cast., p. 87.

³⁸ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 400, (trad. cast., p. 339).

³⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 400-401; trad. cast., p. 339.

⁴⁰ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 87; trad. cast., p. 88.

⁴¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 156; trad. cast., p. 148.

⁴² Heidegger, M., *ibid.*, p. 118; trad. cast., p. 114

⁴³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 87; trad. cast., p. 88.

*fundamentales de la fenomenología*⁴⁴ Heidegger recuerda un verso de Goethe para meditar en el carácter conforme al sol (*sonnenhaft*) del ojo humano y lo vincula a la presencia de lo divino en nosotros. Es importante entonces insistir en que no se produce una diferenciación, y menos una separación entre lo sensible y lo no-sensible, lo físico y lo no-físico que consideraría el avistar y oír no sensible del pensar como una metáfora: «Sólo en el interior de la metafísica se da lo metafórico»⁴⁵. Ahora se reclama una exigencia más difícil: «Escuchar lo insonoro requiere un oído que cada uno de nosotros tiene, y que nadie usa a derechas. Este oído no depende sólo de la oreja, sino también, y al mismo tiempo, de la pertenencia del hombre a aquello con lo cual su esencia se acuerda. El hombre permanece a-cordado con aquello desde lo cual a su esencia le es acordada determinación y oído»⁴⁶. Este estar acordado alude al corazón del coraje de un decir de verdad.

6. LA HISTORIA DEL SER

En Heidegger lo que llamamos Historia del ser es la historia que es el ser, «el sino del ser, que se nos asigna y destina en tanto que retira su esencia»⁴⁷. Este destino, la destinación se ofrece como diferentes envíos porque «“destinar” quiere decir originalmente: preparar, ordenar, llevar cada suerte de cosas allí donde pertenece; y de ahí también aviar y asignar»⁴⁸. En la pregunta por el ente como ente viene ya de siempre a comparecencia el ser. Ahora vivimos una época en la cual el ser en cuanto tal se retira: «En esta retirada se oculta la esencia del ser. Lo cual no quiere decir en modo alguno que el ser permanezca oculto sin más. Pues tan pronto como el ente en cuanto tal aparece en su ser, está en juego, a propósito del aparecer del ente, el parecer del ser»⁴⁹. Lo decisivo es que «El ocultarse de la esencia del ser no deja de ser sin embargo, al

⁴⁴ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op.cit., p. 401; trad. cast., p. 339.

⁴⁵ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, op.cit., p. 89; trad. cast., p. 89.

⁴⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 91; trad. cast., p. 91.

⁴⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 108; trad. cast., p. 106.

⁴⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 108-109; trad. cast., p. 106

⁴⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 97; trad. cast., p. 96.

mismo tiempo, la manera precisa en la que el ser vira a nosotros en el ente, se nos asigna y destina»⁵⁰.

En este juego de envíos y retirada del ser, «el ser nos exhorta y se despeja, y despejando avía el espacio de juego del tiempo en el que el ente puede aparecer. En el sino del ser no se piensa la historia del ser a partir de algo que ha sucedido, algo caracterizado por curso y proceso. Es más bien la esencia de la historia la que se determina a partir del sino del ser, a partir del ser como sino, a partir de aquello que se nos asigna y destina al retirarse. Ambos, asignarse y retirarse, son Uno y lo Mismo, no dos cosas distintas»⁵¹.

El ser no es, el ser esencia y se retira en lo esenciado. En la localización el lugar es de esencia diferente a una plaza o un sitio en el espacio. Se requiere un salto *del* pensar que «no deja detrás suyo aquello a partir de lo cual él se lanza, sino que se lo apropia de una manera más originaria. Según este respecto, el pensar se convierte –en el salto- en un conmemorar: no en una conmemoración de lo pasado sino de lo sido»⁵². El pensar es una conmemoración que pone en acción lo sido, ya que en «toda cosa sida se oculta una concesión de su verdad, cuyos tesoros permanecen a menudo, por largo tiempo y a través de él, sin ser rescatados; tesoros que, sin embargo, emplazan una y otra vez al conmemorar ante un manantial inagotable»⁵³. Lo sido despliega su esencia y por tanto es.

Heidegger insiste en la necesidad de las apariencias: «el ser tiene que parecer de por sí y ya de antemano, a fin de que, en todo caso, lo ente pueda aparecer. Si el ser no pareciera, no habría entonces ninguna comarca en cuyo interior pudiera avecindarse algo enfrente»⁵⁴. El ser esencia como φύσις. ¿Cómo interpretar el fragmento 123 de Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ? Heidegger pregunta: ¿cómo comprender el φιλεῖν (*lieben*)? Para Heidegger «amar» significa copertenecer en lo mismo (*zusammengehören im Selben*)⁵⁵. Así «la esencia del ser, que, en cuanto desocultarse, se desoculta de tal manera que a este desocultar le pertenece un ocultarse, y esto significa:

⁵⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 98; trad. cast., p. 97.

⁵¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 109; trad. cast., p. 107

⁵² Heidegger, M., *ibid.*, p. 107; trad. cast., p. 105.

⁵³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 107; trad. cast., p. 105.

⁵⁴ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 111-112; trad. cast., p. 109.

⁵⁵ *Cfr.*, Heidegger, M., *ibid.*, p. 113; trad. cast., p. 110.

retirarse», la sentencia de Heráclito dice entonces que al desocultarse le pertenece un ocultarse: «Ser, como asignarse que despeja y pone en claro, es, al mismo tiempo, retirada. Al sino del ser le pertenece la retirada»⁵⁶. El retirarse es el modo en que el ser esencia. Heidegger señala que «Lo que “es” no es efecto ni lo actual ni lo presente. Lo que “es” es lo que viene de lo sido y, al ser esto, lo venidero»⁵⁷.

Nos parece adecuada la distinción que ofrece Heidegger a la hora de cómo comprender la *estructura del mostrar* en relación con el planteamiento y la configuración de la metafísica moderna: «Es verdad que para los griegos se desoculta lo que hace acto de presencia bajo el carácter del enfrentamiento, pero nunca el de la “obstancia” (*Gegenstandes*), tomando ahora esta palabra en el sentido estrictamente moderno de “objeto”. Enfrentamiento (*Gegenüber*) y obstante (*Gegenstand*) no son cosa igual. En “ob-stante”, el “ob” viene determinado desde la objeción representativa realizada por el sujeto. En el enfrentamiento (*Gegenüber*), el “enfrente” se desvela en lo que le sobreviene al hombre perceptivo, que oye y mira; se desvela en lo que le sobreviene al hombre, que nunca se ha concebido como sujeto para objetos. En conformidad con ello, lo que hace acto de presencia no es aquello que un sujeto proyecta como objeto, sino aquello que le adviene al percatarse, y lo que el mirar y el escuchar humanos ponen y exponen *como* lo que les ha sucedido»⁵⁸. Aquí encontramos por una vez entrelazados y articulados el ver con el oír, la mirada con la escucha.

7. EL ENFRENTAMIENTO MÁS INQUIETANTE

Heidegger señala que «el ser perdura como asignación que se retira al destinar espacio de juego del tiempo en pro del aparecer de aquello que, al corresponder al sino y a su exhorto, se llama en cada caso lo ente»⁵⁹. De este modo lo ente «es cosa que se da a cada vez y, por ende, cosa que ha mucho se pliega; el ser es por el contrario único, el

⁵⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 122; trad. cast., p. 117.

⁵⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 138; trad. cast., p. 132.

⁵⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 140; trad. cast., p. 134.

⁵⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 143; trad. cast., p. 137.

singular absoluto en la incondicionada singularidad»⁶⁰. Se trata de aceptar y tomar como un contrincante en liza, el corresponder que atiende y avista. De todas las cosas hay una que parece para Heidegger la más difícil de captar, de acoger. Y lo es porque aquello difícil de acoger es aquello en lo que consistimos, aquello que somos, eso que nos toca más de cerca. ¿Cómo podremos ocuparnos de nosotros mismos si no sabemos lo que somos, se pregunta Platón? La aceptación, que consiste en un corresponder (*Entsprechen*) que atiende (*erhörenden*) y avista (*erblickenden*), de que la historia acontecida del pensar (*Geschichte des Denkens*) occidental se aquieta en el sino del ser (*Seinsgeschick*) a manera de retirada⁶¹.

Nos parece que la «situación» la expone directamente Heidegger de este modo: «en el sino del ser (*Im Geschick des Seins*), somos nosotros los provistos y alimentados por el despejamiento del ser (*Lichtung des Seins*), y los que con este despejamiento vamos: y, en tal medida, somos los mismos que le im-portamos, en y a través de la retirada, al ser; los mismos a quienes el ser, en cuanto tal sino, rehúsa el despejamiento de su proveniencia esencial. En cuanto provistos de ser y proveídos por él en su sino, estamos –y además según nuestra esencia- en un despejamiento del ser. Pero, en este despejamiento, en modo alguno estamos dispersos y sin estar interpelados (*unangesprochen*), sino que estamos en él como los captados por el ser del ente en su interpelación. Somos –al estar en el despejamiento del ser- los provistos y designados por él, aquellos a quienes se les abren vías en el espacio de juego del tiempo. Esto quiere decir que somos los que hacemos falta en y para este espacio de juego, los usados para, en el despejamiento del ser, edificar y configurar; en amplio sentido múltiple: para preservar a aquel en verdad»⁶². Heidegger ofrece una indicación muy sugerente al decir que la anterior exposición corresponde a lo que en *Ser y Tiempo* era: el rasgo fundamental del *estar* que el hombre es viene determinado por la comprensión del ser: «El hombre es un ser pensante sólo en la medida en que, según su esencia, está en un despejamiento del ser. Pues, de antiguo, en nuestra historia pensar quiere decir tanto como: corresponder al exhorto del ser y, a partir de esa correspondencia, discurrir (*durchsprechen*) acerca del ente en su ser. Este discurrir (*διαλέγεσθαι*) se despliega en la

⁶⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 143; trad. cast., p. 137.

⁶¹ *Cfr.*, Heidegger, M., *ibid.*, p. 144; trad. cast., p. 138.

⁶² Heidegger, M., *ibid.*, p. 146; trad. cast., p. 139-140.

historia acontecida del pensar occidental hasta hacerse dialéctica⁶³». Como se aprecia Heidegger intenta una vez más desmarcarse de la dialéctica. Se trata de dos modos diferentes de considerar el enfrentamiento (*Gegenüber*): «Para los pensadores griegos, el ente no era jamás objeto sino lo que, proviniendo del enfrentamiento, mana-en: lo inmanente» y «de acuerdo a la historia acontecida del ser, hay que distinguir con toda precisión entre lo que hace acto de presencia en el enfrentamiento y lo que hace acto de presencia en la objetualidad»⁶⁴. Se dan diferentes modos de configuración del ente «cada vez acuñado de diferente manera, junto con la simultánea retirada de la proveniencia esencial del ser en cuanto tal»⁶⁵. El ser se despeja como: carácter del resplandecer (*Hervorscheins*), del parecer que se demora (*verweilenden Scheinens*), del hacer acto de presencia (*des Anwesens*), del enfrentamiento (*Gegenüber*), y del estar en contra (*Entgegen*)⁶⁶».

Lo que Heidegger critica es «la escisión platonizante (*platonistisch*) del mundo – no la platónica (*platonisch*)- en una zona sensible, mutable y otra suprasensible»⁶⁷. El lenguaje es la casa del ser: y es el lenguaje (que se ajusta en cada caso al sino del ser) el que habla, no el hombre. El modo propio en que el hombre pertenece al despejamiento del ser es la correspondencia conveniente y destinal al lenguaje. Es decir, «la tradición es propiamente, como su nombre indica, un hacer entrega en el sentido de *liberare*, de un dejar en libertad»⁶⁸. Una vez más la tarea es la lectura de la tradición vinculada con una idea de educación como capacidad de liberación.

El problema de la lectura de un filósofo por otro radica, como es conocido, en que el asunto no se establece en las coordenadas de lo que podría ser una «disputa histórica». Cuando un filósofo se ocupa con otro funda su presente, se ocupa a la vez de sí y tiene, por lo tanto, que tratarlo como a un pensador contemporáneo. En esta tarea no se trata de ser «fiel» a un supuesto «verdadero Platón», sino que más bien la tarea exige una lectura intensa: «leer a Platón es aprender la filosofía misma»⁶⁹.

⁶³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 146; trad. cast., p. 140.

⁶⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 148; trad. cast., p. 141.

⁶⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 150; trad. cast., p. 143.

⁶⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 154; trad. cast., p. 146-147.

⁶⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 160; trad. cast., p. 153.

⁶⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 171; trad. cast., p. 163.

⁶⁹ Vieillard-Baron, J-L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, París, Bauchesne, 1979, p. 18.

Heidegger comprende «ser» como aparecer en lo desoculto, brillando al entrar en lo desoculto y reverberando desde lo desoculto y, de este modo apareciendo, perdurar y demorarse». Heidegger se pregunta «¿Hasta qué punto “son” lo mismo λόγος y “hacer acto de presencia” (*anwesen*)?»⁷⁰. El λόγος, el λέγειν alude a un reunir, un ligar, un relacionar una cosa con otra⁷¹. En la consideración de la estructura del mostrar del oír y el ver en el pensar Heidegger se pregunta en la dirección de la pregunta por el decir: «¿no sería tiempo ya de preguntar en que descansa, para los griegos, la esencia del decir? Decir (*Sagen*) significa, pensado a la griega: traer a comparecencia (*Vorschein bringen*); dejar que algo aparezca en su “tener-el-aspecto-de” (*etwas erscheinen lassen in seinem Aussehen*); mostrar, en el modo en que su aspecto mira hacia nosotros, el motivo por el cual el decir nos pone al corriente de ese aspecto⁷².

8. LA FUERZA IMPERANTE QUE BROTA Y PERMANECE

Las palabras y el lenguaje «no son vainas en las que sólo se envuelven las cosas al servicio de la comunicación hablada y escrita. Sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son»⁷³. Para Heidegger la φύσις «expresa lo que se abre por sí sólo (por ejemplo, el abrirse de una rosa), lo que se despliega e inaugura abriéndose, lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras: lo que impera en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical, φύσις significa crecer, hacer crecer. (...) Este salir y sostenerse fuera de sí (*Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen*) <φύσις>(…) es el ser mismo»⁷⁴.

El ente «es φύσις, es decir, su esencia y carácter consisten en ser la fuerza imperante que brota y permanece (*Wesen und Charakter das aufgehend-verweilende Walten*)»⁷⁵. La cuestión es llegar a un preguntar compartido (*Mitfragen*) y que nos

⁷⁰ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 177; trad. cast., p. 169.

⁷¹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 179; trad. cast., p. 170.

⁷² Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 179; trad. cast., p. 170.

⁷³ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 16; trad. cast., p. 22.

⁷⁴ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 16-17; trad. cast., p. 23.

⁷⁵ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 19; trad. cast., p. 25.

ponga en cuestión (*Selbstfragen*)⁷⁶. Heidegger ofrece una indicación decisiva en cuanto al carácter del saber como aprender: «saber significa: *poder aprender (Wissen heißt: lernen können)*. El entendimiento (*Alltagsverstand*) común piensa ciertamente que los que saben son aquellos que no necesitan aprender (*zu lerne brauche*), puesto que ya han terminado su aprendizaje. Pero no es así; sólo sabe aquel que entiende que debe volver a aprender constantemente y el que, a raíz de esta comprensión, haya llegado ante todo a la posición de *poder aprender (lernen kann)* siempre. Esto es mucho más difícil que poseer unos conocimientos. Poder aprender supone poder preguntar»⁷⁷.

Como hemos visto Heidegger considera que Platón comprende la Ἀλήθεια desde el εἶδος-ιδέα, inaugurando un movimiento que irreflexivamente fue continuado. En Platón se produce para Heidegger un giro en la determinación de la esencia de la verdad aunque se dé de modo implícito. Pero si en el hilo conductor de lectura de la historia del ser el primer pensar está ya bajo la ὁμοίωσις, es problemático sostener entonces una transformación en Platón de la esencia de la Ἀλήθεια como *Unverborgenheit* a la Ἀλήθεια como *Richtigkeit* del representar. La ὁμοίωσις o *adaequatio* no puede ser el fundamento de la «verdad», es más bien un movimiento en cierto modo necesario que se produce en todo caso gracias a una precisa apertura lógicamente previa.

El λόγος es la reunión de hombre y ser, las declinaciones del decir y las cosas. Pero el λόγος no es una adecuación, ni puede ser un instrumento. La reunión preserva el juego. El λόγος «como una apertura del ser al hombre, como el “lugar” privilegiado - el “ahí” en el que el ser *está* -, sólo a partir del cual reconoce el hombre su esencia y determinación?»⁷⁸.

Para Heidegger «el *inicio* mismo de la metafísica muestra ya una errancia. En Platón, por convertir la verdad como Ἀλήθεια (desvelamiento de un fondo de retracción) en conocimiento *correcto*, comandado por la mirada del hombre –verdad como adecuación del ser *al pensar*-»⁷⁹. Heidegger lector de Platón desea subrayar la búsqueda heideggeriana de un inicio otro rastreando «la huella de la *lethé* (“olvido”) en

⁷⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 23; trad. cast., p. 28.

⁷⁷ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 24; trad. cast., p. 29.

⁷⁸ Duque, F., «Martin Heidegger: En los confines de la metafísica», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 13, Madrid, 1996., pp. 19-38, p. 21.

⁷⁹ Duque, F., *ibid.*, p. 21, cursivas nuestras.

el “corazón de la verdad bien redonda” parmenídea (ver p.ej. *WhD*, o *Moirá* en *VA*, así como el curso de 1942/43: *Parmenides*; G.A. 54), frente a la mentada distorsión “humanista” y “pedagógica” de Platón»⁸⁰.

9. HISTORIA DE LA CONFIGURACIÓN DE LA VERDAD Y LA TRANSFIGURACIÓN DE LOS MODOS DE SER

La ficción y la recreación son una forma de ser de la verdad. Como podemos reconocer, se ha producido un desplazamiento en el que lo que somos y lo que conocemos y cómo conocemos brota en el seno de unas determinadas prácticas. En Heidegger se produce un desplazamiento de la cuestión por la verdad de lo que es (ser), a cuestión por el ser de la verdad. Se viene mostrando una noción de «verdad» vinculada a una forma de vivir que hemos llamamos «vida filosófica». Como enseña Foucault el *parresiasta* es quien dice de verdad, no dice todo pero dice del todo porque se dice en lo que dice. La verdad es un modo del decir. En Heidegger se desplaza la pregunta por la verdad a la pregunta por el ser de lo que hay. Si todo lo que es «es» verdadero, el problema pasa por preguntarse a qué llamamos, qué decimos de algo cuando decimos que «es». Una de las claves consiste en aprender a habitar el que no poseeremos nunca la verdad, más bien cabe decir que somos *en* la verdad. La verdad es fruto de nuestro quehacer si somos capaces de vincular el ser y el decir. Por eso decimos para que algo sea, para que podamos llegar a pensarlo.

El decir que hace ser es el decir de verdad. Hay una distinción esencial entre el decir del ser y nuestro hablar. Con las palabras nunca se llega a la verdad, sólo indican, señalan y apuntan. La filosofía procura la comunidad y amistad de los persuadidos a ocuparse de sí mismos. Se trata de hacer causa común, hacer emerger aquello en lo que copertenece. Compartimos la soledad irreductible que es la íntima relación entre ser y ser mortal. Consistimos en esa comunidad entre ser y ser mortal. La comunidad es una dimensión que tiene que ver con la capacidad de conformar algo común con otro.

⁸⁰ Duque, F., *ibid.*, p. 22

El ἔργον en Platón no conduce del uno al otro, el ἔργον se da como el movimiento que les convoca a la búsqueda de lo que les constituye. Amar pone a los 2 en busca de algo otro, les desplaza y coincide su mirar en algo otro (por otra cosa) que está por decir. Hablar con alguien es sentir una emoción común, una palabra que logra hacer algo, que hace a alguien hacer algo. Quien en verdad dice algo, mueve a algo. Desplazamiento que se produce al considerar adecuadamente el ser de la obra de arte y pensarlo vinculado al sí mismo como obra (de arte). Los enemigos son la apatía y la indiferencia. En vez de hablar de ello es mejor hacer que ello hable. Debemos ser cuidadosos y no dejarnos seducir por una idea representativa de la muerte porque la muerte nunca se puede vivir como una experiencia. Se trata de ser de otro modo que ser, otro modo de decir. No proyecto, proyección; no sujeto, formas de subjetivación. Despertar a la inocencia del devenir que dura mientras dura.

Con *Heidegger lector de Platón* queremos incidir en que el afuera, lo impersonal, la *Lichtung*, forma una región que no se puede iluminar y que transforma y transfigura todo lo que tiene acceso a ella. De este modo deseamos que la escritura haga lo que parece que nosotros no podemos hacer del todo. Corresponder al ser de lo que no hay es reconocer al *Dasein* como lo que hace que el ser se vuelva cuestionable. Como hemos visto hay una flecha, una herida, en el corazón mismo del ser que hace que el ser consista en no ser. Estamos en un camino que ahora va de lo anónimo, impersonal y afuera hacia el cuestionamiento del propio ser. Se llega a ser de un modo que consiste en no ser. Es una alternativa a lo que llamamos ser. Estamos ausentes de ser. Como dice Foucault «el retorno del ser del lenguaje es el fin de los hombres». El problema de la «verdad» está vinculado de este modo con la relación (sin relación) con nuestra muerte, soledad, afuera, dispensación, lo abierto, la angustia.

En la «mirada» cabe distinguir un ver fenomenológico y un mirar espectral. Llega un momento en el que lo mirado nos devuelve la mirada. La imagen es lo que nos es dado por un contacto a distancia. Somos tomados por lo que miramos y de este modo es puesto en cuestión el sujeto que mira. Pasas de poder mirar y elegir a ser mirado y elegido, fascinado por algo que no se deja ver. Se produce una convocatoria o llamada por aquello a lo que miras. No es otro ver, son otras miras. De repente el escenario ha cambiado. Se da la imposibilidad de un reconocimiento de la alteridad del otro. Salta

otra visibilidad que no es la visibilidad del ver. Mientras que la «remisión» supone un sentido y una referencia dada, la «alusión» pone en juego, alude a lo que no tiene figura, a lo que está por configurar. Entonces lo que estamos tratando es de mirar a aquello que no tiene figura, algo que no está dibujado. Algo que brilla por su ausencia, algo que hace falta. El ser falta.

Se inaugura un modo de irrupción de algo que produce una convocatoria. El «objeto» que perseguimos huye y nunca hay figura que ver. No está en ningún lado salvo que la figura sea el rastro, las huellas. Hay una proliferación de máscaras, y lo dibujado es la sucesión, es decir, la acción de leer. En el intento desmesurado de dibujar algo que carece de figura sólo cabe el dibujo de nuestra búsqueda. En la historia de la filosofía encontramos una composición en la que todo es disimulo sin que haya ninguna verdad. Encontramos el desplazamiento de una verdad absoluta por una diseminación a lo largo de todo un juego de sustituciones.

¿Qué es la imagen? El mundo es imagen. La imagen que es el mundo caracteriza nuestra época. El mundo deviene imagen y sólo podemos vivir en un espacio imaginario (imagen) y escribir es crear ese espacio. La realidad misma es imagen y el mundo aparece como la interpretación de una interpretación. La imagen no es ni falsa ni copia ni realidad. No se trata de la imaginación como una reduplicación de una experiencia vivida. La manifestación es una verdadera creación, la cosa emerge para sí misma. La capacidad de creación, de vivir, de devenir el ser y la verdad fantasma que somos comporta una noción de presencia distinta.

¿Qué es lo que es? ¿Cuál es la relación entre imagen y verdad? En un mundo que es imagen sí cabe la verdad, la verdad del ser. ¿Hay imágenes falsas?, vimos que se preguntaba Platón en el *Sofista*. Preguntarse por la verdad, por el problema de la verdad, escribir de verdad, configura una forma de vivir la verdad, un modo de ser de la verdad. El fantasma que acompaña al pensamiento es la pregunta por la verdad. La imagen exige la desaparición y neutralidad del mundo. Es imposible vivir en lo real, es preciso acceder a lo imaginario. Uno es un relato imaginario. La escritura es una forma de relacionarse. Nos obsesiona lo inaccesible (y de lo que no podemos deshacernos). Estamos obsesionados con algo que no se deja poseer. Lo inasible es lo que nos tiene tomados. Se trata de escribir a partir de esta experiencia, desplazados de los ámbitos convencionales.

Reconocer que el ser del hombre se descubre en la experiencia de su acontecer comporta el ocuparse de sí como una obra de arte, dar estilo a la propia existencia. El decir requiere la elección y la decisión. El decir es trágico y libre. Se trata de abrir cada vez la posibilidad de ser afectados en nuestro hacer. Si la comunicación tiene lugar lo es en el encuentro estratégico y legítimo por modificar la conducta y el comportamiento del otro en la dirección que le convoca y llama a ocuparse de sí mismo. Lo que está en juego, las que juegan, son las formas de vida. Así el discurso verdadero no acalla o silencia la palabra del otro, más bien la preserva y hace que emerja. Se trata del decir verdadero como cuidado del decir. Lo importante de todo este juego es que el cuidado de sí pone en cuestión el ser mismo (del sujeto).

Puede resultar a primera vista desconcertante, pero sin ser de nuestra posesión resuena propio. La verdad ofrecida por el que dice en verdad incita y llama de tal modo que repone en acción el cuidado de sí, acompaña y desafía. La cuestión de la verdad parece un misterio celosamente guardado. Tratamos con «aquello que se retira», es decir, con el fundamento de la relación del «habla» con la «cosa misma», del enunciado con la realidad. La pregunta será: ¿qué caracteriza a la verdad en cuanto verdad? El problema que constantemente se hace valer tiene que ver con cómo comprender adecuadamente que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Y la tarea consiste en involucrarse en una comunidad de comunicación, en incorporarse al cuidado de la correlación de fuerzas que permiten la convivencia. Platón vincula expresamente la παιδεία con la capacidad de gobernarse a sí y ser gobernado con otro con justicia⁸¹ y sitúa la distinción entre los buenos y los malos en los que son capaces de gobernarse a sí mismos y los que no⁸². «¿Qué naturaleza tiene el movimiento del intelecto? -Pues bien, no demos nuestra respuesta como si miráramos el sol de frente, provocando la noche en el mediodía, como si alguna vez pudiéramos llegar a ver y conocer la inteligencia con ojos mortales, sino que más seguro es dirigir nuestra vista hacia la imagen de aquellos objetos por los que hemos preguntado»⁸³.

⁸¹ Platón, *Leyes* 644 a.

⁸² Platón, *Leyes* 644b.

⁸³ Platón, *Leyes* 897 d-e.

Correspondemos a un envío sin mensaje, sin contenido. Irrumpe aquello que no se deja resumir, una amistad y abrazamos algo otro, que jamás se deja atrapar, un atisbo, un destello, quizá fugaz, de una comunicación con alguien.

10. LA CONFIGURACIÓN DEL ENTE

La apertura y exterioridad para lo oculto es el *Dasein*, la «verdad». Preguntar es poner de nuevo en cuestión la esencia de la verdad. El *Ereignis* se ofrece como simultaneidad espacio temporal para el ser y para el ente: el ser no es anterior, no subsiste por sí ni en sí: «El ser se esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse»⁸⁴. El ser se esencia como acontecimiento en la aclarante ocultación que es la verdad. El ente es y el ser (se) esencia. El término *Ereignis* alude a una diferencia. La esencia para Heidegger tiene un sentido transitivo (de despliegue de posibles), de ajustes-ensamblajes en problematizaciones-posibilidades que revelan una falta.

Nos faltan las palabras⁸⁵. El extrañamiento del ser no es un modo de aparición del ser: es él mismo. El ser resplandece como huella del camino del último dios. Correspondencia de la singularidad de la muerte con la inusualidad del ser. El *Dasein* «consiste» en la fundación de la verdad del ser como *Ereignis*, «el *Da* es la *Lichtung*»⁸⁶, la apertura del ente que soporta al hombre»⁸⁷.

Parece que de antemano algo nos ha dado ya la espalda. Con mayor detalle podríamos decir que sólo hemos percibido la huella de algo desaparecido. Es esta retirada de lo por pensar la que reclama ser considerada. Por esto se exige una atención

⁸⁴ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 29; trad. cast., *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Almagesto, Buenos Aires, 2003, p. 41.

⁸⁵ «Le falta a uno la palabra; ello no como acontecimiento ocasional, en el que un discurso y enunciado realizable no se cumple, donde sólo el enunciado y repetición de lo ya dicho y decible no es realizado, sino más originariamente. La palabra no llega aún para nada a la palabra, si justamente a través del faltar llega en el primer salto. Lo faltante es el evento como señal y acceso del ser. La falta es la condición inicial para la posibilidad que se despliega...», en Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, op. cit., p. 36; trad. cast., p. 46.

⁸⁶ La *Lichtung* considerada como aquello en lo que algo que es presente sale al encuentro de otro algo igualmente presente (*in der Anwesenden einem anderen Anwesenden entgegenkommt*), cfr., Heidegger, M., *Seminare*, op. cit., pp. 204-205.

⁸⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 204, trad. cast., p. 162.

sostenida y mantener una distancia con aquello a lo que correspondemos. Impulso para un salto sin nostalgia por los puentes. Hablamos de lo que aparece desde sí ocultándose al mismo tiempo: da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento. A esto sólo se puede corresponder señalando, entregándonos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. Y señalar es franquear el advenimiento por medio de una indicación. Pero la comarca del pensar a veces es hostil. Es un tierra extraña que no tiene corazón y en la que aguardan voces que nos interpelan a salir del miedo. Es precisa una predilección (*Vorliebe*) y una amistad (*Freundschaft-φιλία*) hacia esas ideas que permiten lo no oculto⁸⁸.

Como dice explícitamente Heidegger «el hecho que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él»⁸⁹. La verdad implica una acción: «...la verdad acontece como lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento»⁹⁰. Hemos visto que la esencia de la verdad como ἀλήθεια «permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre todo, en la filosofía posterior»⁹¹. La ἀλήθεια se abre como acontecimiento: «El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento. El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente ni una propiedad de las proposiciones»⁹². Además hemos querido no desconsiderar que «la esencia de la verdad es, en sí misma, el combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo»⁹³. Hemos querido subrayar «la mutua pertenencia del ser y el decir»⁹⁴.

⁸⁸ Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 235; trad. cast., p. 195.

⁸⁹ Heidegger, M., «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 18/p. 21; trad. cast., p. 20.

⁹⁰ Heidegger, M., «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, op. cit., pp. 1-74, p. 42; trad. cast., pp. 11-62, p. 40.

⁹¹ Heidegger, M., *ibid.*, op. cit., p. 37; trad. cast., p. 36.

⁹² Heidegger, M., *ibid.*, op. cit., p. 41; trad. cast., p. 39.

⁹³ Heidegger, M., *ibid.*, op. cit., p. 41; trad. cast., p. 39.

⁹⁴ Heidegger, M., *ibid.*, op. cit., p. 74; trad. cast., p. 62.

11. EL CARÁCTER POSITIVO DE LA Λήθη: EL OLVIDO CONSTITUTIVO DE LA PRESENCIA Y DE LA AUSENCIA

Hemos señalado que «El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente. De este modo, el ser se repliega en sí mismo con su verdad. Este replegarse es la forma temprana de su descubrir. La temprana señal de tal replegarse es la 'Α-λήθεια. En la medida en que aporta des-ocultamiento de lo ente, empieza por fundar ocultamiento del ser. Pero el encubrimiento permanece en el trazo de ese rehusarse que se repliega en sí mismo»⁹⁵.

La ἀλήθεια y el λόγος se copertenecen: «En la medida en que el Λόγος deja estar-delante lo que está-delante en cuanto tal, des-alberga a lo presente llevándolo a su presencia. Pero el des-albergar es la 'Αλήθεια. Ésta y el Λόγος son lo Mismo. El λέγειν deja estar-delante la ἀληθεία, lo desocultado como tal (B 112). Todo desalbergar libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita el estado de ocultamiento. La 'Αλήθεια descansa en la Λήθη, bebe de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El Λόγος es en sí mismo a la vez des-ocultar y ocultar. Es la 'Αλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la Λήθη, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe. El Λόγος, la posada que recoge y liga, tiene en sí el carácter ocultante-desocultante»⁹⁶.

Para Heidegger «los griegos han experimentado el olvido, λήθη, como un sino (*Geschick*) del ocultamiento»⁹⁷. De este modo el olvido «forma parte del asunto mismo del ser, reina como destino de su esencia»⁹⁸. Para Heidegger «la respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro (*Kehre*) dentro de la historia del ser (*Geschichte des Seyns*). Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se

⁹⁵ Heidegger, M., «La sentencia de Anaximandro», op. cit., p. 337; trad. cast., p. 250.

⁹⁶ Heidegger, M., «Λόγος», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 213/p. 225; trad. cast., p. 191.

⁹⁷ Heidegger, M., «Alétheia», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 256/p. 272; trad. cast., p. 231.

⁹⁸ Heidegger, M., «En torno a la cuestión del ser», en *Wegmarken*, op. cit., p. 415; trad. cast., p. 336. También Heidegger en esta ocasión se ocupa de Platón (Cfr., pp. 400-401; p. 325)

manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro (*Lichtung*) es ἀλήθεια»⁹⁹.

Para Heidegger Platón encuentra «la palabra εἶδος para aquello que esencia en todas las cosas y en cada una de ellas. Pues εἶδος en la vida cotidiana [así al menos lo entiende Heidegger] significa el aspecto que ofrece una cosa visible a nuestros ojos sensibles. Sin embargo, a esta palabra Platón le exige lo totalmente inhabitual, nombrar aquello que precisamente no se convierte nunca en algo que el sentido de la vista pueda percibir. Pero ni así hemos terminado, ni mucho menos, con lo habitual. Porque ἰδέα no nombra solamente el aspecto no sensible de lo visible sensible. Aspecto, ἰδέα significa y es también lo que constituye la esencia de lo audible, tocable, sensible, de todo aquello que, de un modo u otro, es accesible»¹⁰⁰. Lo que nos ha interesado ha sido cómo comprender la relación de los modo de ser hombre, del *Da-sein* y ser. De la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia (sitio del ser y el no-ser) hemos pasado a la pregunta por el lugar (*Ort*) desde donde tal sitio se abre al hombre, sitio al que al mismo *tiempo, hace falta* el hombre¹⁰¹.

En el último Heidegger ser significa asistencia: lo que deja ser al ente (lo asistente). Pero este dejar se ha entendido siempre como fundamento. La diferencia ontológica: el ser *del* ente. La tarea del pensar consiste en pensar y experimentar el lugar de destino de la escisión ser y pensar. Heidegger se pregunta si este dejar asistir (*Anwesenlassen*) no debe entenderse como si el acaecimiento propicio expeliera, desprendiera (*Entlässt*) el *ser* mismo.

Se deben considerar la educación como liberación y refutación de lo que somos y del presente en el que vivimos, es decir, como el verdadero trascendental o *a priori*. En este sentido la educación pueden ser considerada la tarea política del pensar. Lo decisivo consiste en ser una lucha constante y requiere de nuestra capacidad para cuestionar lo que nos aparece como sedimentado. No pretende descansar, es un combate contra la pasividad en todas sus sofisticadas formas. La libertad vuelve como decisión y constitución tanto de la verdad como de la educación. Heidegger pretende ocuparse del

⁹⁹ Heidegger, M., «Von Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, op. cit., p. 201; trad. cast., p.170.

¹⁰⁰ Heidegger, M., «La pregunta por la técnica», op. cit., p. 21/p. 24; trad. cast., p. 22.

¹⁰¹ Cfr., Duque, F., «Los últimos años de Heidegger», op. cit., p. 374.

soporte según él impensado en el texto platónico que relaciona o hace posible la relación ser y pensar, εἶναι y νοεῖν. Lo que está en juego es *la unidad que es el pliegue* (τὸ ἐόν) *del ser y pensar*, que para Heidegger en Platón se desplaza para ser pensada unilateralmente como la adecuación.

Los textos en los que Heidegger se ocupa de Platón están dispersos, por lo que una de las tareas consiste como venimos haciendo en indicar dónde Heidegger dialoga con Platón. La lectura heideggeriana de Platón no trata de ser *histórica* sino en la medida en que forma parte de la configuración y conformación de nuestro presente filosófico. Así que más que juzgarla, su lectura requiere de un acompañamiento que consista en un ensayo y un esfuerzo por comprender y desplegar lo allí dicho sin que esta tarea nos ciegue a lo no dicho en su decir. En este caso venimos acompañando el texto *Platons Lehre von der Wahrheit* que fue escrito por Heidegger en 1940 y publicado junto a la *Carta sobre el Humanismo* en 1942. Su escritura definitiva es el fruto de una ocupación con él en sus cursos de 1931 a 1934¹⁰². La reflexión de Heidegger a partir de Platón lo es sobre el planteamiento de su propio pensar y como en toda interpretación aparece cierta violencia.

12. PLATÓN CONTRA EL PLATONISMO

Deseamos mostrar y liberar las configuraciones donde se produce el juego del aparecer. De repente, todas las determinaciones que operaban como límites externos a la cosa del pensar en su lectura convencional –por ejemplo, la falta, la ausencia, el olvido, la huella- se nos ofrecen ahora como la oportunidad y la ocasión de que nuestro pensar se refresque y restablezca. Hemos visto que se dan diferentes modos de desocultamiento: «Como presencia, el ser puede mostrarse en distintos modos de la presencia»¹⁰³. La lectura al transformar, al reescribir, reactiva, repone en acción no sólo lo dicho sino también aquello que da que decir. Se preserva lo no dicho en lo que se dice y en su

¹⁰² Cfr., Boutot, *Heidegger et Platon*, op. cit., p. 10.

¹⁰³ Heidegger, M., «Fenomenología y teología», en *Wegmarken*, op. cit., p. 78; trad. cast., p. 73.

decir, en su narración¹⁰⁴. Si el texto sólo dice si me lo apropio¹⁰⁵, siempre será preservando la imposibilidad de la absoluta apropiación del mismo gracias a su materialidad (que resguarda su apertura). Se reclama la acción de leer porque los propios textos son ya lectura.

13. DE LA CAVERNA AL BANQUETE

Heidegger señala que «el “ser”, con el que empieza la filosofía, sólo está presente como presencia sino en la medida en que reina ya la Ἀλήθεια y la propia Ἀλήθεια sigue sin embargo impensada en lo que respecta a su origen esencial»¹⁰⁶. Y esta proveniencia es la que interpela al pensamiento. El ojo aparecía en Platón como figura de la experiencia interior. Se trata de no retroceder con el pensamiento por miedo ante lo circular, lo imposible y contradictorio. ¿Cómo problematizar la relación del *hombre* (los modos de ser hombre) con el ser? Lo interesante es conmover las posiciones convencionales y problematizar lo «pre-ciso», la decisión de pensar: «el ser (*Seyn*) mismo es la decisión...», «el ser de-cide como evento»¹⁰⁷.

La verdad se abre como apertura fáctica. La Ἀλήθεια y el *Dasein* son fácticos. El «salir de la ocultación» (*Entbergung*) es lo en cada caso manifiesto (la verdad *del caso*) del desocultamiento (*Unverborgenheit*). En el seno de la Ἀλήθεια acontece la no verdad, es decir, el ente que parece conformado y sedimentado como sustentado en sí mismo, o sea olvidando y permaneciendo oculta la fuerza que lo constituyó en su configuración actual (el desocultar que es la tarea de tomar la no verdad presentada como estado común de opinión (*dóxa*: el mero brillo) y transfigurarla). La verdad y la no verdad lo son en el seno de un estado de descubierto; la no verdad es el ente en su apariencia (desplazado y oculto).

Para Heidegger con Platón se inicia la errancia de la historia del ser: «La meditación heideggeriana sobre Platón es también y sobre todo una meditación sobre el

¹⁰⁴ Gabilondo, Á., *Trazos del eros*, Técnos, Madrid, 1997, p. 340.

¹⁰⁵ Cfr., Gadamer, H-G., *Verdad y método II*, op. cit., p. 351; trad. cast., p. 338.

¹⁰⁶ Heidegger, M., «Hegel und die Griechen», en *Wegmarken*, op. cit., p. 443-444; trad. cast., p. 358.

¹⁰⁷ Heidegger, M., «Hegel – Die Negativität», G.A., 68. (Almagesto, Buenos Aires, 2003), p. 93.

planteamiento del propio pensar»¹⁰⁸. Es importante resaltar que es la historia que es el ser (*Ereignis*) porque sólo se ofrece la cosa del pensar –si se puede hablar así– mediada histórica y lingüísticamente. Hay un conflicto entre el salir del ocultamiento y el persistir en él.

«¿Qué significa este relato (*Geschichte*)?»¹⁰⁹ La tarea que nos proponemos consiste en exponer un conjunto de cuestiones que aparecen en la lectura del texto del que nos ocupamos al tratar de acompañar la interpretación del mito de la caverna ofrecida por Heidegger. Una de las indicaciones más interesantes vincula la esencia de la formación con la esencia de la verdad. Hay que introducirse en el modo de proceder del texto, hacerlo jugar jugándose según sus propias leyes. En el caso que nos ocupa, queremos acompañar y desplegar el texto de Heidegger tratando de evitar el puro sentimiento y la vanidosa sensibilidad propia de un yo escueto.

14. PLATÓN Y LA METAFÍSICA

Para Heidegger la distinción platónica que soporta la metafísica se da entre el ὄντως ὄν y el μή ὄν: «El ὄντως ὄν, lo entitativamente, es decir, lo «verdaderamente» ente en el sentido de la ἀλήθεια, es el «semblante», el aspecto presente. En tal presencia [*Anwesenheit*] esencia [*wesen*] unidos al mismo tiempo qué es un ente y que es, a saber, en el presente [*Gegenwart*] del aspecto»¹¹⁰.

Encontramos indicaciones claves para nuestro propósito en *Nietzsche*:

«De la historia del ser

1. La ἀλήθεια -apenas esenciante y sin retroceder al inicio sino progresando hacia el mero desocultamiento- cae bajo el yugo de la ἰδέα.
2. La subyugación de la ἀλήθεια se origina, vista desde la ἀρχή, en un despedir del ente hacia la así incipiente presencia.

¹⁰⁸ Pöggeler, O., *El camino del pensar de M. Heidegger*, Alianza Editorial. Madrid, 1986, *Denkweg*, p. 110.

¹⁰⁹ Así comienza el texto del que nos ocupamos, «Platons Lehre von der Wahrheit», op. cit., p. 180; trad. cast., p. 213.

¹¹⁰ Heidegger, M., *Nietzsche II*, trad. cast. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 17.

3. La subyugación de la ἀλήθεια es el despuntar del aparecer y del mostrarse, de la ἰδέα; lo ἐν como φαινότατον.

4. La preeminencia de la ἰδέα lleva, con el εἶδος, a que el τί ἐστίν ocupe la posición del ser que sirve de norma. El ser es en primer lugar el qué-es.

Considerar en qué medida el qué-es en cuanto el ser (ἰδέα como ὄντως ὄν) da más espacio al ente mismo, al ὄν concebido nominalmente, que al ὄν concebido verbalmente. La indecisión del ente y el ser en el ὄν y la ambigüedad de éste.

5. La preeminencia de qué-es da por resultado la preeminencia del ente mismo en cada caso en lo que es. La preeminencia del ente fija el ser como lo κοινόν a partir de lo ἐν. El carácter distintivo de la metafísica queda decidido. Lo uno en cuanto unidad unificante servirá de norma para la determinación posterior del ser.

6. El qué-es en cuanto ser que sirve de norma expulsa al ser, es decir, al ser en la determinación inicial que, previa a la diferencia entre qué y que, le preserva el rasgo fundamental de la inicialidad y del abrir y presenciar, de aquello, pues, que posteriormente -aunque sólo en oposición a la preeminencia de qué-es (ἰδέα)- sale a la luz como que-es (ὅτι ἐστίν). Por lo tanto, la πρώτη οὐσία determinada de este modo por Aristóteles ya no es, precisamente, lo inicialmente esenciante del ser. Como consecuencia de ello, las posteriores *existentia* y existencia no pueden nunca alcanzar retrospectivamente la inicial plenitud esencial del ser, ni siquiera si se las piensa en su originariedad griega.

Hay que considerar en qué medida el «que» de la existencia no alcanza ya nunca más el ἔστι (ἐόν) γὰρ εἶναι.

7. La ambigüedad del ἐόν y del ὄν, no pensada de modo gramatical. Qué quiere decir, inicialmente pensado, lo nominal (el ente mismo) y lo verbal (el ser).

Cómo la ambigüedad del ὄν incluye la distinción.

8. Desde el carácter de norma de qué-es surge la transformación del ser en ser-cierto.

9. La esencia del que-es (realidad efectiva), que queda en la obvedad, permite finalmente la equiparación de la certeza incondicionada con la realidad absoluta.

10. Todos los acaecimientos dentro de la historia del ser, que es metafísica, tienen su comienzo y su fundamento en que la metafísica deja y tiene que dejar sin decidir la

esencia del ser, en la medida en que desde el comienzo le resulta indiferente, con la indiferencia del no-conocer, una apreciación de lo digno de ser cuestionado [*eine Würdigung des Fragwürdigen*] en favor de la salvación de su propia esencia»¹¹¹.

¹¹¹ Heidegger, M., *Nietzsche II*, op. cit., pp. 375-376.

5.

LA ESENCIA DE LA EDUCACIÓN

I. EL DA-SEIN: CÓMO EL SER ACCEDE A LA CLARIDAD DE LA COMPRENSIÓN

Como venimos viendo la interpretación heideggeriana lee en el texto de Platón un «giro en la determinación de la esencia de la verdad». Planteada así la cuestión, nuestra tarea no puede ser otra que la de localizar tanto la ἀλήθεια considerada en el modo habitual, la ἀλήθεια considerada apropiada y adecuadamente y la relación de pertenencia que encontramos entre ellas.

Por un lado, nos encontramos con la configuración metafísicamente conformada y sedimentada de la «verdad». Desde su análisis se trata de preguntar sobre su soporte. La presencia o verdad comporta precisamente una marca de oscuridad. La presencia guarda en su corazón una ocultación o recubrimiento. Lo extraño es la residencia o estancia y permanencia de lo presente que guarda el carácter preciso de su finitud. La verdad comporta un carácter indisponible. Hay una mutua pertenencia entre la esencia de la verdad y la esencia del hombre, y es así porque en la cuestión por el *Da-sein* hay que considerar:

a) El ser o el poder de manifestación *necesita* del hombre.

b) El hombre sólo es en la medida en que *habita* lo manifiesto y corresponde al ser. El ser se retira. Hay declinaciones (por evitar el malentendido de la caída), casos. El ser se sustrae y retira en cada caso. La conmemoración y reconocimiento de una mutua pertenencia en el seno en el que somos y que configura nuestro presente es la emoción que late en el movimiento de este texto. Cada época, cada envío, se conforma histórica y lingüísticamente. Cada época es la apertura que procura el acceso, la venida, de las cosas de las que nos ocupamos. La reactivación de lo que da que decir es la configuración política de lo común. La lectura de *Heidegger lector de Platón* desea ofrecerse como puesta (y res-puesta) en acción del decir en el que tienen algo que decirse Heidegger y Platón.

2. OLVIDO DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Se da el olvido de que el ser es originariamente distante de sí. El ser se abre como *diferencia*; por eso hay tiempo, historia y lenguaje, y puede hablarse del dolor como diferencia. Se trata de una diferencia del ser respecto de sí mismo. La modificación de la concepción de la verdad (desde la verdad como certidumbre del representar) comportará necesariamente un cambio de época. Sin nada esencial todo parece disponible (el hombre y la realidad como recurso). La *Geschichte* es constitutiva del propio ser, el ser tiene el carácter del devenir.

Heidegger alude a un fondo desde el que algo puede brotar y a la presencia en su carácter de proveniencia, conmemorando aquello que se sustrae y retrae en el dar del hay (*Es gibt*). El corazón del pensar pregunta por la liberación y la libertad como *seinlassen*: de aquí a la libertad de la esencia. La experiencia de la verdad retorna como fondo y horizonte en el que moverse festivamente, es decir, como vida teórica. Se trata de la liberación de lo que somos, de hacer aparecer, hablar, como escuchar, dejarse decir, dejar hablar y esenciar. El acto de revelarse aparece como acto de presencia (mundo) desde el ocultamiento del que proviene (tierra). Despertamos *a* y *en* la asunción de nuestra condición mortal. Lo que merece ser cuestionado es el «esenciar». En este sentido vimos que lo sido volvía como lo originario que se despliega como porvenir, como recreación y retorno del presente y de lo común. ¿Cómo se ha conformado y configurado lo que es en lo que es? Dejar ser, es decir. En la medida en que no constituye sólo una aseveración que los modos de vida se concretan en cómo el discurso filosófico obra, entra en acción, aparecen vinculados el ejercicio de las palabras con la configuración del presente. El texto *Platons Lehre von der Wahrheit* exigía la atención a la cuestión del inicio del pensar. Lo que queremos destacar es que para Heidegger el pensar, la metafísica, está determinada ya desde siempre como una errancia. El intento de Heidegger consiste en este caso en localizar en Platón un giro en la esencia de la verdad que, lejos de deber de ser considerado como algo pasado, hay que pensar como un *destino*, como un modo efectivo para nosotros en nuestro presente al que debemos corresponder.

En el texto *Platons Lehre von der Wahrheit* Heidegger localiza como venimos viendo en «Platón» la transformación de la verdad como Ἀλήθεια (*juego de espaciamentos*) en conocimiento «correcto» (dirigido por la visión *humanista* del hombre). Es un giro en el que la ἀλήθεια pasa a ser considerada en tanto verdad como adecuación del ser *al* pensar. Heidegger comprende la ἀλήθεια como desvelamiento de un fondo de retracción. Para Heidegger metafísica es preguntar por el ser del ente desconsiderando la pregunta por el ser (sentido, verdad y localización). Es preciso entonces problematizar. Un *problema* (πρόβλημα) reclama una resolución desde un futuro en el que cabe leer las huellas de la tradición, algo pro-yectado (*Gegenwurf, Vorwurf*). Las cosas se dan a leer, presentan posibilidades de distintas lecturas. Estamos transidos (traspasados y aseteados) de cosas y de palabras, de historias y de relatos en los que nos configuramos y conformamos. Le hacemos falta al ser (*Brauche*) (necesidad y uso)¹ es decir, las cosas no son lo que son sino en nuestra lectura. No se puede hablar del ser de algo como acabado y cumplido. El ser se da, quedamos expuestos así a una tarea de despliegue del ser. El hombre consiste en la copertenencia del *Da* –el lugar no-lugar- en el que se da ser (*Sein*).

En lo apropiado (adecuado) la propiedad queda expropiada (ausente, olvidada): el bien lo lanza todo a la historia efectiva. El *Ereignis* (acaecimiento propicio) alude a esta extraña diferencia. En lo que acaece se presenta una ausencia por la que el caso acaece. La esencia (*Wesen*) en Heidegger es transitiva: despliegue de posibles, es decir, nada «ideal» sino abierta a la acción de los hombres porque como hemos visto la esencia del hombre está comprometida con el ser de las cosas. Las cosas no son, se declinan, son casos que responden ajustadamente o no a un ensamblaje. El destino es un envío y como una carta sin mensaje sólo se puede leer al llegar a destino.

La comarca mortal, finita, de los encuentros, es un tejido (cfr., *Político*) de trazas y huellas donde se reúnen, instituyen y condensan lecturas. Somos diversos modos posibles de ser hombres (*sein-können*) en comunión, comunicados, en comunicación, por nuestro singular, irremplazable e irreductible *estar a la muerte* (la posible retirada de los envíos y correspondencias), ya de siempre y cada vez, permanentemente. El

¹ Heidegger, M., *Carta a Munier*, pp. 114-115.

propio ser, «en esencia, es finito»². La *Lichtung* se abre como despejamiento en el que las cosas dan a ver sus aspectos aludiendo a una materialidad que dispensa abrigo (Μοῖρα que da a luz sin que ella misma salga a la luz, cosa en sí, «tierra» (*Górgias*)).

3. LA VERDAD COMO EXPERIENCIA Y COMUNICACIÓN

Así, el propio Platón viene a ser otro para nosotros. Como la ἀλήθεια se vuelve a velar: se da, reveladora y ocultante. En lo que hay, hay algo que se resiste y que al hacerlo marca nuestra finitud y posibilita la legibilidad, la mutua correspondencia y pertenencia a la cosa del pensar. La ἀλήθεια hace emerger y reponer en acción, de este modo la corresponde adecuadamente la μίμησις. La ἀλήθεια comienza por volver y prosigue permaneciendo legible. Se trata de hacer efectivo algo que en un modo de difícil interpretación podemos decir que ya está ahí: algo emerge, salta (a la vista), brota a la luz: eso es la verdad que la lectura hace experimentar en su acción de dejar hablar a las cosas. La *verdad* se abre como tarea, acción (poética y trágica) permanente y acontecimiento, emerge y brota en la ejecución. En este sentido el propio juego de copertenencias es la verdad y la decisión es resolución: toda presentación expone y compromete. El lenguaje vuelve como apertura radical.

En *Heidegger lector de Platón* deseamos examinar la cuestión de la significación de Platón en el pensamiento de Heidegger, es decir, necesitamos exponer lo más detallada y cuidadosamente los aspectos más importantes del asunto y explicitar su configuración, o sea, proceder de modo que quede manifiesta la articulación y el juego de los temas de los que se trata. La tarea consiste en demorarse en el aprender este camino, en ejercitarse en este modo de corresponder a las cosas de las que nos ocupamos para hacerlas *resonar* y *aparecer*. Se desea y es preciso actuar del modo adecuado para que la conversación se mantenga. Así como en el mito de la caverna distinguimos «grados», distintas estancias con modos de presentación y de saber diferentes, también podemos hablar de diferentes grados de educación y justicia. ¿Quién goza, quién habita adecuada y bellamente, quién corresponde y da medida? Se trata de

² Heidegger, M., «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken*, op. cit., p. 120; trad. cast., p. 106.

entrar en conversación como se entrega el cuerpo al baño (*Gorgias* 482a, 7). Como Heidegger en alguna ocasión subraya, para Sócrates «la filosofía dice siempre lo mismo».

4. LA ἀλήθεια COMO δύναμις

La ἀλήθεια alude a algo nunca presente, pero que *deja ser* a la presencia, y en esa medida podemos decir que hace acto de presencia, en el brillar por su ausencia, en lo presente. El ἐξάφηνς procede como la memoria, la diferencia lo es de lo mismo, de esa nada que no es algo nulo, la συμπλοκή entre el ser y el no-ser. La escisión originaria, el *a partir*, lo preciso, se despidе siendo exposición. La ἀλήθεια se abre como aquello en lo que el ser se da como ente (por tanto la ἀλήθεια no es ni el ser ni el ente, sino que se ofrece como la diferencia entre ambos). Indecible de una vez por todas porque es la que da que decir y permite lo dicho. El peligro es hipostasiar esta ἀλήθεια. La ἀλήθεια sólo trasparece volcada cada vez: ella no es nada sin nosotros. Es δύναμις.

Como vimos el envío de la diferencia ser y ente se *destina* de modos diversos y plurales en esa historia que es el ser. Lo decisivo es considerar que en nuestras palabras se da el juego, no de una vez por todas, sino del todo, cada vez. Somos la correspondencia a ese modo de ser que es darse, no hay ser sin donación, una donación a la que salimos al encuentro y en su encontrar acaecemos. El acontecimiento se despliega en el cruce de la entrega y la hospitalidad. A este quiasmo Heidegger lo llama *Ereignis*.

5. LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA

La propuesta que viene sosteniendo el presente estudio tiene que ver con la interpretación del ser como potencia (δύναμις), como capacidad genética. Se trata de componerse, ajustarse a algo que se viene diciendo: ese es el desafío, la capacidad de componer y articular una totalidad de sentido. No parece inadecuado advertir que es un

peligro constante entender el pensamiento como un conjunto estático de «conceptos» y «reglas» que se deben «aplicar» a una «realidad» a disposición y reproducible a la espera de ser informada. Para nosotros esta caracterización, en ocasiones convencional, vive de un malentendido esencial que se precipita en 2 aspectos: por un lado, entiende que el «investigador» es un «sujeto» atómico con una «conciencia» capaz de «representarse», gracias a unos signos unívocos y exactos (teoría referencial del lenguaje) un «mundo» (estable, estático, regido por leyes inmutables y, además, ajeno a la intervención del hombre) y, por otro lado, una naturaleza mostrenca, acumulable, entendida como un recurso. A esta caracterización corresponde la distinción entre dos modos de entender la libertad, la actividad pública, la acción política: el que entiende a la teoría como la forma más alta de la práctica y el «volitivo-práctico». Podemos decir que la escritura es la mediación hermenéutica que procura la fijación textual de la experiencia de una práctica teórica cotidiana.

6. MANERAS DE OBRAR, MANERAS DE PENSAR: LA LIBERTAD

Las aporías que surgen al intentar conciliar las «formas lógicas y la historia», sin caer en los extremos del fundamentalismo, tanto lógico como histórico, es un asunto que va a ocuparnos en este estudio. El fundamentalismo lógico nos hace creer que la historia – marca de la finitud del hombre- se limita a señalar el surgimiento de formas de suyo eternas, mientras que en el fundamentalismo relativista aparece lo lógico teniendo sólo valor dentro de una lengua, una nación, un pueblo o hasta en sólo un individuo.

Tras la conquista kantiana de la lógica trascendental, lo sensible y lo inteligible (la receptividad y la espontaneidad) se copertenecen. Como vimos, Heidegger considera que esto fue descubierto ya por Platón. En los procesos de constitución de sí, una vez abandonada la idea moderna de «sujeto», habrá que caracterizar las nociones de «espacio» (lugar de las yuxtaposiciones) y el «tiempo» (el pretendido lugar de la sucesión), recordando que en Kant acaba siendo privilegiado como base de todas las experiencias –tanto externas como internas- el tiempo. El tiempo tiene un carácter discursivo: como el pensamiento y el movimiento. Así, la advertencia contra el

entendimiento del tiempo como una sucesión de instantes-ahoras, se debe a que sólo es posible bajo la dominación-domesticación de lo diferente. La irreversibilidad o el orden del tiempo tiene a la base dos permanencias: la lógica del «yo pienso» y el tiempo como sustrato.

Con nuestro trabajo venimos pretendiendo conectar el análisis de la relación acto-potencia con la relación presencia-ausencia, es decir, con la estructura de los fenómenos. Lo más difícil de pensar es la transicionalidad o procesionalidad de los fenómenos: la construcción (bajo el supuesto de una componibilidad) por comunicaciones de intensidad. Encontramos un carácter energético en la sustancia. La sustancia se está continuamente expresando, dando. Podemos decir que son las modalidades de un camino. En la sustancia no hay estado anterior a la producción. En Platón el conocimiento es potencia: es generatriz, cambia internamente a la cosa. Vamos a reclamar la atención sostenida a un problema que nos antecede y determina. Este modo de afrontar el problema produce efectos inesperados de diferencia, y permite juzgar mejor. Por eso hay que mantener la distancia. Este cuerpo extraño acogido en nuestro interior cabe ser entendido como una potencia. Así llega de lejos pero como un huésped (trascendente e inmanente, a la vez). Porque se salva algo cuando se comprende: cuando se fija en un texto. Podemos comprender entonces la presente Tesis Doctoral como una huella significativa de un *paso*. La unidad de un texto es lo que le da cohesión, lo que le hace intenso (es el tono, la tensión). Así alcanza a las cosas: las hace vibrar y así comienzan a vivir. Tienen que ver con la potencia, técnica, arte y capacidad de proyectarse y transferirse. Con una capacidad de alusión y configuración. Hay una distinción fundamental entre *Gabe* y *Aufgabe*: entre lo dado de modo seguro, cerrado y que convendría asimilar como si fuera un saber, y la herencia, el testigo, de una tarea, de un problema que hay que afrontar diariamente. Tarea infinita que constituye a un ser esencialmente finito. En fin, no hay que ser apresurados.

7. EL PROBLEMA DE LA «MODERNIDAD»

Desde cierta caracterización la modernidad vivió obsesionada por el problema, afrontado una y otra vez, de la relación entre un ser pensante (y que tienen conciencia

de sí) y los cuerpos: tanto con los «externos» como con el «propio cuerpo». Ahora la cuestión ha dejado de ser epistemológica y viene a ser en un campo de técnicas de sí. Como vimos lo que para Heidegger permanece no dicho es un giro en la determinación de la esencia de la verdad. Los habitantes de la caverna, condenados a no poder mover la cabeza durante toda su vida, parece que no son capaces de hablar entre ellos y comentar la situación en la que están. Lo que está a la base del cambio de dirección del alma del ser del hombre (παιδεία) es «una relación que ya soporta el ser del hombre»: queda entonces así problematizado el ser-hombre como cierta relación o modo de vida, la intersección de las prácticas y los juegos de verdad. Por eso aparece la παιδεία como la estructura trascendental. En la παιδεία se produce una transformación del ser, un traslado a su lugar esencial y una adaptación a ese lugar. Es una lucha entre la libertad y la dominación, el gobierno y falta de gobierno. Hay una relación educación-verdad: «sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la “formación” en su entramado fundamental»³. Lo presentado, revelado y el modo en que se revela se transforma. Es lo que está abiertamente presente en cada ocasión. ¿Qué nueva estancia, qué otros tipos de «verdades», qué podemos, qué somos capaces de hacer que pase? La libertad se adquiere por constancia: exige paciencia y esfuerzo. El cambio de dirección de todo el hombre en su esencia consiste en un constante superar el estado de no formación. Es muy adecuado el acento puesto en recordar que el relato no acaba en la posición más sabia del que salió de la caverna: se puede decir, como ya hemos visto, que la parte más importante es la del retorno peligroso a la compañía de los encerrados. Lo no oculto tiene que sortear un ocultamiento, que puede ser un guardar, un recluir, un esconder, un cubrir, un velar, un simular, tiene que sustraerse a ocultamiento o encubrimiento tenaz según el modo del descubrimiento. De todos modos no creemos en la idea de un descarrilamiento o caída respecto de algún tiempo más pleno que el presente.

Hemos considerado el juego de luces, de intensidades: el fuego, su reflejo, las sombras, la claridad del día, el sol, su luz, y el dolor de la luz en los ojos, cómo irradia lo que aparece y cómo es posible el proceso para verlo. Hay una copertenencia esencial entre el modo de ser «ojo» y la luz-sol que permite, hace posible, la visión.

³ Heidegger, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, op.cit., p. 218; trad. cast., p. 183.

El estudio de Platón, el retorno de Platón en nuestro tiempo, parece imprescindible para afrontar las exigencias políticas del presente y para aprender con él a practicar, quizá, otra vez la filosofía. La lectura heideggeriana de Platón trata de comprender los extraños vínculos entre el asumir, el aprender y la memoria (*Erinnerung*, ἀνάμνησις). Cuando Platón habla del aprender como un recuerdo no está hablando de una existencia preexistente. No hay que confundir el recuerdo con nada preexistente. La lectura que hace Platón del aprender es recordar lo que ya sabemos –sin que recordar sea la actualización de una representación que ya disponíamos representándola. La *Erinnerung* es hacer que algo devenga interior: incorporarlo. No es el despliegue de algo que ya poseíamos. La *Erinnerung* hegeliana tiene que ver con la *anamnesis* platónica en el sentido de que se trata de una *apropiación*: uno recordando va deviniendo más sí mismo, va concretándose. La ἀνάμνησις se abre como *disposición de aprender*.

Esta memoria tiene que ver con otras formas de presencia. La memoria como comunidad de hombres y mujeres mortales y libres. Y entonces aprender a morir adopta la forma de «asumir» el morir. Para Platón el verdadero sujeto del decir es la memoria: una memoria que nunca queda dicha. Memoria como apertura a lo abierto (sin olvidar que toda apertura comporta un gesto resuelto de ruptura), que exige un esfuerzo por cultivarla y llevarla otra vez fuera de sí, más allá de sí misma (porque hay que tomar el presente como rompeolas del pasado y del futuro).

La presente investigación desea mostrar la *amistad* como correspondencia al trastorno que procura la difícil visión de la idea de bien⁴, señalar el *aprender* como *memoria del porvenir* (¿qué será «venir», qué es el «pasar», qué «puede ser que pase»?) y conducir al pensar filosófico a la pregunta política por la educación, la verdad y el amor mismo. No parece desmesurado decir que existe una vinculación entre el devenir otro y transformarse en que consiste el aprender que la educación comporta, cierta

⁴ «Tras el juego lógico de la contradicción o de la paradoja, quizá el “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” significa primeramente y primordialmente este *desbordamiento del presente* por el *indenegable futuro anterior* que sería *el movimiento mismo* y el *tiempo de la amistad*. ¿No confirma esa frase un *indenegable futuro anterior*, *lo absoluto* de un *pasado* al igual que de un *porvenir impresentables*, es decir, *huellas* que no cabe nunca sino *denegar convocándolas a la luz de la presencia fenoménica?*», en Derrida, J., *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994, p. ; *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, P. Peñalver y F. Vidarte (trads.), Trotta, Madrid, 1998, p. 279, (subrayado nuestro).

noción de sacrificio o conversión y la constitución y la escritura de sí en el que la verdad se transforma en ἦθος.

También deseamos señalar que, como es conocido, una de las preguntas insitas en el corazón de la filosofía contemporánea es: ¿qué significa aprender? Nuestra apuesta será que el aprender tiene sentido en sí mismo, nunca está vinculado a un resultado. El aprender, como el pensar, nunca deviene saber. Lo que aquí está en juego, además, es la idea misma de verdad: parece que se ha olvidado el carácter «productivo» del decir a favor de una verdad como adecuación –pero la verdad es una acción y tiene que ver con la intensidad en el decir. Así el aprender debe ser tomado como modo de vida, como interpelación a vivir una vida filosófica, como asumir nuestro carácter mortal, nuestra finitud insatisfecha, nuestra efímera inmortalidad. Y esto exige inscribirse, entrometerse: esto exige tener el valor de meter el cuerpo, ponerlo en movimiento, reactivarlo, y correr los riesgos, sentir el peligro y romper a hablar, romper a hablar y a escribirse con otros... y aprender a leer de nuevo: aprender a escribir como el destino del que lee un libro porvenir. De este modo se produce un bucle, un gesto doble, en el que tanto la lectura como el texto devienen acción, devienen una acción de reenvío y de hospitalidad que requieren el mayor de los compromisos y de los cuidados. El salto entonces se produce cuando leer, hablar y escribir confluyen y la muerte aparece como un aprender a decir.

La consideración del cuidado de sí, del cuidado de la muerte y de la constitución de sí, además del problema de la amistad, la pedagogía y la comunidad no comporta la renuncia y la desconsideración de los planteamientos que se venían ofreciendo en la investigación de la relación de Heidegger y Platón, sino más bien al contrario: son una relectura de los mismos, de su alcance y de su interés. Se trata de un desplazamiento de las cuestiones tomadas ahora desde la convocatoria a la tarea de crear nuevos modos de vida, nuevas posibilidades vitales, de tratar de vivir de «otro modo». Lo importante es que la lectura es un diálogo, una interlocución que cuando se produce hace que de repente se compartan ciertos espacios.

Asumir nuestra condición mortal hace que la filosofía consista en un ejercicio, en una práctica de uno sobre sí mismo, mediante la cual intenta uno elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Así el exhorto de Sócrates a que nos

cuidemos lo es: 1. a conocer la verdad, contentarse, que básicamente aquí no es un desciframiento, sino saber qué es lo que hay que temer y qué no y 2. pertrecharse de ciertas reglas de conducta.

Puede darse un modo de vivir en el que uno acceda a ser λόγος, a coincidir con la naturaleza, y comprenda el sistema como libertad, como un acoger lo necesario. El ἦθος era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros⁵. Como hemos visto la pregunta por la ἀλήθεια se enmarcaba entre la frontera de lo visible y lo invisible, es decir entre lo presente entendido como aquí, a disposición y actual, y lo que permanece opaco, indisponible, no presente y que pertenece más al género de la escucha atenta que a la visión. El problema consistía en cómo comprender la presencia de lo presente. El mito de la caverna (*República VII*) ilustra el proceso, el tránsito, de las tinieblas a la luz que se produce en el aprender. El riesgo, la tarea consiste en escapar del lugar sedimentado en el que uno se encuentra desde la infancia, entendida ésta desde su significación etimológica: el que no ha accedido o no ha tomado su palabra. En la libertad reside la esencia de la educación, en la vuelta con todo el alma, en la transformación de la esencia de uno mismo. La ἀλήθεια vuelve como el gesto de dejar brotar un espacio en el que las personas conversen.

8. LICHTUNG Y PRESENCIA

Lo decisivo consiste en comprender la constitución de los modos de ser hombre como diversas configuraciones y conformaciones de la puesta en juego: del *Da*, del «espacio». Decir, decidir permanecer dialogando en ese combate, implica una reactivación, un reponer en acción. Dejar hablar, comportarse adecuada y mesuradamente, es la condición del acontecer, del liberar. Se trata de desplazarse desde lo no dicho a lo por decir, desde lo dicho y pensado a lo impensado y lo por pensar. Nuestra tarea es procurar aquello a partir de lo que las posiciones de Platón y Heidegger se copertenecen y diferencian. Platón y Heidegger coinciden en considerar el «ser» como el asunto del

⁵ Cfr., Foucault, p. 398-399.

pensar, el asunto de la presencia de lo presente⁶. En el pensamiento el pensamiento se piensa en lo pensado. Una de las cuestiones en confrontación es la relación con el «pasado»: con la historia de la filosofía. La resolución procura la conciliación de aquello que descubre y de lo que se abriga. Ser y ente gravitan uno en torno al otro y la esencia del ser es el propio juego ser y ente. Se trata de pensar la diferencia en su calidad de resolución. El ser -sobrevenido que descubre- y lo ente como tal -la llegada que se encubre- se muestran diferentes gracias a *lo Mismo*, a la inter-cisión (*Unter-Schied*). Es en *lo mismo* donde se muestran las diferencias, como diferencias de lo mismo. Es en el entre (*das Zwischen*) donde se separan y se reúnen sin ser nunca pura co-incidencia.

9. EL EMPLAZAMIENTO EN LA VISIBILIDAD

Para nuestro texto merece ser señalado que el sujeto que ve es un emplazamiento *en* la visibilidad, es decir, «él mismo» es una función derivada: la visibilidad se pliega en un viéndose, haciendo así posible la relación horizontal de un viendo y un visto⁷. Lo precedente, pre-ciso, es una imbricación en un lugar-espacio: (*Da*) del ser-luz y el ser-lenguaje: «Cada uno es Absoluto y no obstante histórico, puesto que es inseparable del modo en que cae, de declina, en cada configuración y conformación, en cada época, de un modo determinado. Procede del mismo modo que la Historia *del* ser (genitivo objetivo y subjetivo: la historia que es el ser), que se da en sus envíos, en sus modos. Para Deleuze la relación entre la «luz primordial» y la *Lichtung* en Foucault es diferente que en Heidegger: el ser-luz de Foucault es inseparable de tal y tal modo y a pesar de ser *a priori* no es menos histórico y no está abierto a la palabra, ni tampoco a la vista, puesto que la palabra encuentra una condición de apertura completamente distinta en el

⁶ En *Ser y Tiempo*, por ejemplo, Heidegger perseguía alcanzar una «ontología fundamental», que, como se reconoce fácilmente, no podría estar sino bajo el pre-su-puesto de una «lógica trascendental». En este sentido Platón podía resultar un impulso para él.

⁷ Lo que late en determinadas configuraciones es el ideal de la auto-opsia, es decir, un yo vivo capaz de verse completamente como un cuerpo presente.

ser-lenguaje y sus modos históricos⁸. En este sentido es decisivo pensar que el enunciado es a la vez no visible y no oculto y que la visibilidad es un emplazamiento que no consiste ni en un asalto ni en una pasividad.

10. PROCEDIMIENTOS DE LO VERDADERO

En esta ocasión es fecundo para nuestro estudio atender a la lectura que Deleuze hace *con* Foucault. Para éste, la verdad es inseparable de un procedimiento que la establece: lo verdadero sólo se presenta al saber a través de las problematizaciones, que sólo se hacen a partir de prácticas de ver y prácticas de decir. Lo verdadero no se define por una forma común o *conformidad*, ni por una *correspondencia* de las dos formas.

Existe una disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable, que hace que lo que se ve nunca aparezca en lo que se dice y que lo que se dice nunca aparezca en lo que se ve. Leer es corresponder la relación no-relación entre ver y hablar. El entrecruzamiento, el tejido textual de lo visible y lo enunciable es una batalla, no un acoplamiento mutuo o isomorfismo. De este modo se dan el ser-luz y el ser-lenguaje como condición y las visibilidades y los enunciados como condicionados. Deleuze dice que la condición no contiene lo condicionado, lo *produce* en un espacio de diseminación y se *manifiesta* en una forma de exterioridad. La verdad se constituye en cada caso, en cada batalla. La disyunción hablar-ver acontece en un mismo movimiento. El entre, el espacio que espacia, es el no-lugar que da lugar a leer, a pensar. Somos el despliegue de un pliegue, el adentro pliegue del afuera, interior del exterior, presos del camino. Esta podría ser la extraña *frouará* de la que no conviene liberarse (*Fedón* 62b). Leer es interpretar, liberar, acción de actualizar un régimen de luz (ἀλήθεια) y un régimen de enunciados (λόγος). Lo que llamamos con Heidegger «estancia» (*Aufenthal*) es, en cada ocasión, la irreductible dimensión que produce, en la que se da, ser-luz y ser-lenguaje. Así en Deleuze-Foucault «el ser era el Pliegue que hacía (señalar la expresión en pasado) con el ente y el desplegamiento del ser era (lo mismo: un pasado que nunca

⁸ Cfr., Deleuze, *Foucault*, p. 87. Nosotros consideramos que no son tan acusadas las diferencias entre Foucault y Heidegger.

ha sido presente, lo sido (*das Gewesen*) del propio pliegue, la articulación de lo Abierto, la unicidad del desvelamiento.

La escritura es la manifestación del *poemós* ver-hablar. ¿Qué significa entonces pensar? Pensar es problematizar, experimentar, producir el entrecruzamiento y hacer que un rayo de luz brille en las palabras y que las cosas mismas griten, inventar. Lo impensado en el propio pensar irrumpe en lo pensado al pensarlo: actualizar es a la vez integrarse y diferenciarse, des-en-volver-se. Es importante indicar que, como sí que son posibles los modos de subjetivación colectiva que nos fuerzan a pensar de un modo determinado, la filosofía esencialmente es política.

11. LA VERDAD PENSADA A PARTIR DE LA LIBERTAD: LIBERTAD DEL SER EN LA VERDAD

En la libertad (dejar-ser) aparece lo abierto, abrirse es la abertura (*Da*). La ἀλήθεια es un espacio de juego en el que al decir aparecen las cosas y son. La apariencia aparece en su aparecer, desde la λήθη, así el ser mismo requiere un gesto afirmativo para poner en acción, en obra, y arrancar del olvido. La verdad es el juego de velamiento y desvelamiento, la unidad misteriosa del movimiento entre ambos⁹. La ἀλήθεια no es una pura apertura, es el arrancarse, consiste en una acción. La diferencia es que en Heidegger sólo en la escisión, en el corte, puede aparecer como ausente, como falta, la unidad. Nosotros asistimos a su falta, la síntesis, la unidad, la reunificación no acontece.

La filosofía es el intento de habitar el lugar en el que ya estamos de un modo adecuado. Consiste en querer saber lo que se dice, y en no decir que se sabe lo que no se sabe (no pretender ser sabio sin serlo), en cuidar lo que se dice, es decir, en dedicar nuestra meditación a sí, y cómo, lo que decimos corresponde con justicia y mesuradamente a las palabras que atendemos y nos constituyen.

La presente Tesis Doctoral no busca el dominio, mediante el asalto, de un supuesto contenido objetivo de un texto, en este caso *La doctrina platónica de la*

⁹ Cfr., Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 4ª, 1978 (recogido en Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000), p. 213/p. 267; trad. cast., *Conferencias y Artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 191.

verdad. Por ese motivo, conviene explicitar una vez más que el intento no es tanto agotar el asunto, cuanto liberar otras posibilidades de lectura a través de nuestra ocupación con textos de Heidegger en los que se consideran cuestiones que brotan en el seno de los textos de Platón. Si el trabajo parece desmesurado e imposible –y lo es pretender dominar cualquier aspecto de uno de estos «autores»-, sólo ya por eso parece necesario; quiero decir, esa misma «imposibilidad» es la convocatoria a cuestionarnos por nuestros propios límites. Tampoco se persigue zanjar un asunto. Buscamos escapar a la configuración que confirma lo que hay en su estar, en su inmovilidad. La tarea es pues entrelazar, hacer jugar, tejer el λέγειν y el νοεῖν, preguntarse por su mutua pertenencia, por su juego, en la ἀλήθεια.

Cada época es una distribución de lo visible y lo enunciable. El «saber» responde a la renovada necesidad de entrelazar lo visible y lo enunciable. En ese sentido la *ficción* no debe ser enmarcada en la distinción real-irreal, más bien hay que considerar «lo ficticio como el trayecto de flecha que nos golpea los ojos y nos ofrece todo lo que aparece»¹⁰.

Experimentamos los límites de un lenguaje que «es la distancia de las cosas, la luz en que está en su inaccesibilidad, el simulacro en el que únicamente se ve su presencia»¹¹. El lenguaje ofrece el aspecto, el movimiento de venida, la distancia que ofrece no las cosas en su sitio, sino el movimiento que las presenta y hace que pasen¹². El lenguaje, «ese ser singular, difícil, complejo, profundamente ambiguo, (ya que designa y da su ser a todos los demás)»¹³, abre y da lugar a la experiencia. Es así porque «el lenguaje es esencialmente lo que permite hacer un relato y al mismo tiempo lo que permite hacer una promesa. El lenguaje es esencialmente lo que «lee» el tiempo. Además, el lenguaje deposita el tiempo en él, puesto que es escritura y, como tal, va a mantenerse en el tiempo y a mantener lo que dice en el tiempo. La superficie cubierta de signos no es, en el fondo, sino la astucia espacial de la duración»¹⁴. Y la duración es la tensión entre el antes y el después: «En el lenguaje el tiempo se manifiesta a sí mismo, y

¹⁰ Cfr. Foucault, *De lenguaje y literatura*., p.174.

¹¹ Foucault, *De lenguaje y literatura*., p. 175.

¹² Cfr. Foucault, *De lenguaje y literatura* p. 177.

¹³ Foucault, *De lenguaje y literatura*., p. 211.

¹⁴ Foucault, *De lenguaje y literatura*., p. 95-96.

en él se convierte en consciente de sí mismo como historia». Ahora el lenguaje es *espacio*, aunque funcione en el tiempo. El lenguaje, si su función es ser tiempo, es ser espacio.

La historia, los relatos, se configuran en diferentes conformaciones, de este modo en la lectura de la tradición irrumpen nuestros interlocutores. Lo que hace decir, se viene diciendo. Heidegger atiende lo que en Platón se abre en su retorno. La acción de leer es constitutiva del texto, y a la vez el acontecer del sentido desborda en un retorno aquello que le hace decir. Decir la propia palabra constituye el máximo ejercicio de libertad de aquellos que cuidan y procuran un no-lugar. Se trata de *ser puro simulacro de sí sin ocultarse*.

Se da una mutua pertenencia del *Ereignis* y la *Erörterung* en la que aparece el *tópos* como *tempo*, ritmo. Lo libre, lo abierto, la localidad aparecen como juego y problema. La escritura descubre, trabajando, desbrozando en, con, la *tierra*. La escritura libera espacios, da lugar a ser: «Si hay alguien que debe decir gracias, es aquel que da a aquel que acepta»¹⁵. El acontecimiento de ese no-acontecimiento acontece retirándose cada vez. Hablamos con y al fantasma de Platón: lo que (se nos) aparece (*phantásmata*, fenómenos, fantasmas, cosas de la vista, cosas del respecto) –la silueta del aparecido–; un pasado *invisible* que nos habla. La tarea que pretende lograr este escrito no es sino configurar y conformar una trama, un tejido, una intriga adecuada. Habrá sido así si el relato resulta vertebrado y articulado de un modo soportable. El presente texto se juega, corre los riesgos, de una interpretación de la lectura de Heidegger del mito de la caverna de Platón.

La consideración de lo dicho por Platón puede ser comprendida de 3 modos distintos: a) La forma más habitual que se ocupa en lo dicho de buscar la remisión a un sentido oculto y encriptado que estaría a la espera de nuestro descubrimiento y que generalmente es entendido como el significado de la intención del autor al producirlo. b) La atención en lo dicho a un exceso, un rebasamiento, a la tarea mediada por la tradición de liberar en la lectura unos efectos, tramas y acontecimientos que de ningún modo estaban previstos por la intención del «autor». c) Otro modo de leer lo dicho

¹⁵ Derrida, J., *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994, p. 202; *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, P. Peñalver y F. Vidarte (trads.), Trotta, Madrid, 1998, p. 202.

queda expuesto a aquello que en el seno de lo dicho da que decir, corresponde a aquello que hizo que lo dicho obrara, reactiva en su interpretación, repone en acción cada vez, libera y pone en juego cada vez, en cada ocasión, aquello.

La búsqueda de la seguridad desea la quietud y confirmar(se), oculta que no todo es transparente ni evitable. Se trata de reconocer que «lo que hay» en el «hay» es de siempre y cada vez una interpretación en la que «lo sido» viene a nuestro encuentro (*adviene*) como posibilidad de nuestra proyección (*porvenir*). Cómo sea nuestro porvenir se juega por tanto en la acción de leer (y leernos, ya que en esa lectura es en la que cabe constituirse) el advenir, constitutivamente histórico y lingüístico, de la tradición. Y cabe decir que esa lectura creativa es poética y trágica.

12. LA ΠΟΙΗΣΙΣ COMO DESVELAMIENTO

Aristóteles caracteriza la tragedia como mimesis de la acción¹⁶. La *mimesis* no es copia o imitación sino ποίησις¹⁷: recreación, reproducción, reactivación, liberación y puesta en acción de aquello que posibilitó su acción. El modo de proceder que corresponde ajustada y adecuadamente a «lo que hay» en el «hay», la mimesis como *poesis* trágica nos devuelve al juego, a la acción. La acción trágica es desvelamiento. El desvelamiento es una acción.

En la cuestión por el «presente» lo decisivo consiste en la involucración y copertenencia del que pregunta *en* el proceso por el que pregunta y en el que se encuentra implicado. Hay un desplazamiento de un preguntar por «qué pasa en lo que pasa», en el que irrumpe el que pregunta, a un preguntar por «lo que hace pase y nos pase los que nos pasa», por «cómo pasa lo que pasa», por sus condiciones de posibilidad. Esta pregunta por el «pasar», por el «paso», nos puede llevar a reconocernos como el *paso*, el umbral, el «*Da*» del «*Sein*». Por tanto, nos encontramos de antemano arrojados a problematizar los límites de lo que es y de lo que somos (¿qué

¹⁶ Aristóteles, *Poética*, 1449 b, 25.

¹⁷ Ποεῖν quiere decir *Her-stellen* pro-ducir, μίμησις *Dar-stellen*, ex-poner; λέγειν *Offenbarmachen*, poner de manifiesto δηλοῦν, Cfr., *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 397. Son modos del dejar ver.

podemos hacer pasar?, ¿cuál es el campo de experiencias posibles?), a problematizar el «presente». Es un cuidado de sí como *reproblematización permanente*. De este modo en la correspondencia a los juegos entre los modos de verdad y las formas de ser (ética) se constituye la «época», el envío en el que vivimos.

El decir poético, abierto al libre acaecer contingente, es una acción que instituye, constituye y reconstituye. No se trata, queda claro, de recibir acríticamente y atenerse a lo dado y de esta forma *confirmarlo* y *verificarlo*. La educación (παιδεία) no es un camino para aprender a soportar lo que pasa. La educación tiene que ver con aprender a portarnos, a com-portarnos con el pasar, aprender a dis-currir, a pasar. La educación, en este sentido, es aprender a liberar, a dejar ser, a procurar que cuanto hay llegue a su ser. Podemos decir que la educación es aprender a habitar el pasar. En esta medida el «presente» es una estancia (*Aufenthalt*): el campo abierto de la posibilidad, la *Lichtung*. Y habitamos en el seno de una trama de lenguaje. Se trata de la experiencia de una presentación en el que el presentarse no se fija, no se queda fijado, en lo presentado. Atender a aquello que hace surgir los acontecimientos convoca, entonces, a «abrazar la situación».

En esta consideración de la παιδεία que comporta el mito de la caverna en cuanto búsqueda de la configuración, se debe considerar cómo corresponder a «aquello que hace que algo sea, lo que le permite arrancarse a un ocultamiento». Es adecuado detenerse en cómo cabe pensar este «arrancarse». Para hacerlo conviene tener en cuenta que a la base de esa acción nos encontramos con la lucha y el combate. En efecto, salir es abrir un espacio. Lo extraño es comprender que algo puede consistir en «ser fuera de sí». Late así en cada palabra el silencio inviable que la hace posible.

Se trata de evitar, en el modo de un *agradecer*, la operación que pretendía pensar la ἀνάμνησις como el *representar* el *recuerdo* de algo ya pasado y sucedido, en el que la verdad del discurso descansaría, a la espera de nuestro descubrimiento, en otro supuesto lugar. Pero uno rompe a hablar como cuando rompe a llover. El vuelco lo propicia el atender a que los hombres y las cosas, las horas y los días, tienen su condición de posibilidad, de vía de acceso a las cosas que son, en el desconcertante concierto que ofrecen las palabras. Se ha subrayado ya: no sangran las heridas, sangran las palabras. Debemos pues pensar cómo podemos encontrar una residencia sin remitir a un lugar –o

por lo menos reconsiderar lo que entendemos por lugar y por espacio. Lo que queremos, mediante nuestra interpretación de la lectura heideggeriana de Platón, es colaborar en acordar y procurar el retorno de lo común, desde el convencimiento de que no hay nada más común que la ἀλήθεια.

Las palabras espacializan: abren, dan, liberan, despiden. Si, como parece, lo que hay no se reduce a su aspecto, la memoria entonces funciona como la capacidad de hacer volver, de poner acción, aquello que otorga el suceder. ¿Cómo manifiestan lo que es las palabras? No estaba algo oculto a la expectativa cierta de ser descubierto. La cosa, en este sentido, va de reactivar la capacidad de trastornar la mirada en la visibilidad, pero más allá de las cosas visibles, alterando y sosteniendo el decir que nos constituye. La mirada queda cada vez desdoblada. En la interpretación del mito de la caverna lo que hay que tratar de hacer experimentar es la necesidad de comprender el destino constitutivo de liberarnos permanentemente de una determinada visibilidad que se nos ofrece sedimentada, casi tanto como el ser que pensamos saber que somos¹⁸. Aquello que hace ser consiste en sobrar, está de sobra, de más, es un exceso, que produce efectos en la acción de ausentarse. Aquello que hace ser cambiando descansa, y de este modo alberga y entrega. Así pasan las cosas en las palabras que pasan. Estalla entonces este espacio en lo que hay, siempre demasiado tarde. En la presencia imposible de la ἀλήθεια, la ausencia hace hablar como un oír atento, un escuchar.

No cabe esperar que el desvelamiento o verdad consista en descifrar de una vez por todas el carácter del brotar de las cosas, liberándonos por fin de nuestras presuntas cadenas cavernarias. Más bien la tarea consiste en dar lugar, cada vez y en cada ocasión, a los juegos y multiplicidades lingüísticas que nos constituyen problemáticamente a nosotros y a cuanto hay. La ἀρχή acontece cada vez, no domina el proceso desde fuera. En este sentido hablar corresponde a la exigencia del modo de proceder del propio lenguaje. Y así las formas del ser se juegan en las formas del lenguaje. Pues no hay ser más allá del lenguaje, del *ser-lenguaje* en cuyo seno somos como un *estallido*. Las formas visibles de la ausencia no son un defecto o tara que impidiera, si se pudiera pensar así, un pleno y satisfecho ser; más adecuado es considerar esa falta o carencia

¹⁸ La «mirada» se transforma y, lo que a veces no se subraya lo suficiente, las «miras» son otras.

como la posibilidad de, con su brillo, en su pura presencia no plena, hacer jugar y liberar el poder de sus efectos.

La cuestión se desplaza desde el brillar por su ausencia, a la vibración de las lenguas, de cada lengua, y a ser todo oídos. Pasamos de considerar el origen como lo fundamental, que quizá quedó olvidado, pasamos, decimos, a comprender el origen lejos de la caída y la decadencia, o mejor, de comprender que el origen acaece o cae *en* cada caso. Sin fundamento. La memoria no consiste en remontarse a un pasado original, reconstruyendo las continuidades y discontinuidades desde una posición fundada, deudora y garantizada de ese pasado presuntamente extraviado. Se trata de concebir lo sido como una fuente inmemorial.

La ἀλήθεια irrumpe en su ausencia. Como mencionamos en la «Presentación» de este estudio, nos queremos situar en las consecuencias del desvanecimiento y difuminación de la posición de un autor intencional. Los ojos, la mirada, de los prisioneros en la caverna permanecía obligada a que sólo pudiera aparecer lo que se estructura como visible según unos parámetros. Tras su liberación comprendemos que dejan de ser las cosas lo que parecían que eran, y no para ser menos, sino sólo más intensamente. ¿Cómo proceden las palabras? Dicen eso que dicen al irse diciendo. En su irse, dicen. No dan un significado. No nos acercan a un referente. ¿Cuál es la estructura de la acción de las palabras? Con la palabra, en su decirse y en su desaparición, sólo cuando la palabra se va, en su ceder, accede la cosa. No es extraño que, al intentar pensar lo que sucede al decir una palabra, nos veamos encaminados a corresponder al movimiento de lo que es. En la palabra accede la cosa y la palabra queda diferida. Ni anuncian algo que esperara en otro lugar, habría que pensar cómo se comprendería un lugar sin ni siquiera la palabra «lugar», ni la representación con el recuerdo de algo pasado. Nos alumbra como mortales, en el límite que somos en un ser finito, la posibilidad de oír la ausencia. Reconocemos una distancia del lenguaje respecto de sí, todo difiere de sí. Brota lo que somos en el seno de lo que decimos. Y no hay una palabra que diga aislada. El intento es cómo pensar y articular la ἀλήθεια como *Lichtung* que acontece con anterioridad a todo lo que aparece y que se esconde detrás de todo lo que se muestra.

En la cuestión por la esencia de la verdad hacemos la experiencia del límite de nuestro modo de pensar y tratamos de permanecer en ese límite. Acompañando el texto de Heidegger, hemos pasado a preguntarnos por en qué consiste hablar y ver. Y se ha desplazado la cuestión por la verdad, a la cuestión filosófica por excelencia: ¿qué significa pensar? La experiencia del pensar, que vuelve como experiencia de los límites del pensamiento y del lenguaje. La ausencia, el vacío acontece, aparece y se hace manifiesto en el lenguaje desdoblado. El ser, que consiste en un ausentarse cada vez, la palabra que piensa, puede considerarse en el efecto de un lenguaje que hace la experiencia de doblarse y aparecer como límite. El lenguaje hace y dice la experiencia de sí, su distancia. El ser del lenguaje: que da los seres y su propio ser, allí donde desaparece a favor de la presencia de las cosas.

La ἀλήθεια reclama una experiencia de lo inviable, enviada a su propia desaparición, a su permanente borrado, esfumación y desvanecimiento. El rayo que gobierna, el conocer, brota como ausencia, no-lugar, donde irrumpen las palabras. Para nuestro estudio, especialmente en relación al problema platónico del *Sofista* de la posibilidad del no-ser, de la imagen de lo falso, es importantísima la indicación que señala que el simulacro no simula nada, *el simulacro presenta la imposibilidad de la absoluta presentación*. Nuestro estudio se siente involucrado en la conjugación de la experiencia de transformación y modificación de nuestro modo de ser y de la experiencia de constituir un juego de verdad, en el intento de configurar otro «saber». El espacio del pensamiento irrumpe en el lenguaje, y las palabras no ofrecen un significado, ofrecen una interpretación. En el juego sin reconciliación de la ἀλήθεια, en este ojo desdoblado, distancia y límite se vacían el uno en el otro: juegan. *Heidegger lector de Platón* no trata de la libertad de la voluntad, sino del reconocimiento del campo de juego en el que se componen las acciones. No trata de la autodeterminación de la voluntad, sino de las condiciones de posibilidad de los juegos de verdad en los que aparecen posibles las decisiones. No perseguimos tanto un «retorno a Platón», cuanto un posible retorno *a partir* de él. La correspondencia a la tradición se efectúa como herederos, sin desconsiderar el resto opaco que toda escritura comporta.

13. LA LIBERTAD COMO LIBERACIÓN DE «LO IMPOSIBLE».

Ser ya y no ser todavía no constata una mera yuxtaposición. Ni siquiera tampoco un mero enlace de dos términos externos entre sí. Se trata más bien de una relación. Así uno consiste en una relación temporal y lingüística. Y aquí queremos permanecer. Todo ser responde a una lucha y a una duración. El tiempo de la duración, el madurar, permanece borrado, como huella, en cuanto espacio del decir. Heidegger señala que: «la relación (*Beziehung*) entre pensar y ser es la mismidad (*Selbigkeit*), la identidad»¹⁹. No pretendemos alcanzar con el pensamiento aquello que precisamente le nutre, su relación con el ser. Tratamos de subrayar una condición: «el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer (*Zusammengehörenlassen*) que llamamos *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad (*Eigentum*) del *Ereignis*»²⁰.

El mito de la caverna constituye una defensa de la «vida teórica». La palabra cuando se dice a otro *da* a luz. La palabra esencialmente es respuesta y entrada en una conversación; accedemos a la palabra respondiendo, impugnando, las preguntas que nos constituyen (en esto radica la transformación). La verdad deviene pregunta por la educación y el ἦθος de cada quien aparece constituido por unas regularidades, costumbres que se resuelven en el discurso. El lenguaje precede al pensamiento del que es expresión, en la medida en que el propio lenguaje se precede a sí mismo y es el *discurrir* de las diferencias. El ser no es objeto de una afirmación, es la afirmación en todo su poder. Es decir, creación. La diferencia es aquello por lo que lo diverso se da. La intensidad es el ser de lo sensible. «el ser es lo que se dice siempre de la diferencia, es el *volver* (*le Revenir*) de la diferencia»²¹.

Participar en la modificación del estado de cosas, en cambiar y transformar efectivamente la situación no desea confirmar la quietud, no ponerse en juego, es decir, mantenerse «afuera» y conservar lo existente en su inmovilidad (y disponibilidad).

¹⁹ Heidegger, M., «Kants These über das Sein», en *Wegmarken*, op. cit., p. 477; trad. cast., p. 386.

²⁰ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 6^o, 1978, p. 27; trad. cast., *Identidad y Diferencia*, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona, 2^a reimp. 1990, p. 91.

²¹ Foucault, M., «Theatrum philosophicum», en *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 tomos, Gallimard, Paris, 1994, t. II (1970-1975), pp. 75-99, p. 96; trad. cast., *Theatrum philosophicum*, Anagrama, Barcelona, 1981, pp. 7-47, p. 42.

Siempre hay buenas razones para no intervenir. Que la cuestión no pueda ser zanjada no indica necesariamente el que no nos ocupemos de ella. Eso sería una lectura pasiva disfrazada de mesurada objetividad.

La idea como problema insiste en su problematicidad. «En cambio, lo mismo (*das Selbe*) es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia»²². El juego debe ser efectivo. Se trata de problematizar la «diferencia». Todo ha accedido «ya» al pensar, pensar que «vive» de la permanente repetición de este único pasado presente (esencial: lo sido), de este *a priori* sin fundamento.

Una indicación sugerente parece considerar la escritura de Platón como μίμησις de Sócrates, recordando que una consideración adecuada de la μίμησις nos guarda de pensar algo así como una existencia previa. La memoria abre horizontes, no los cierra (como los recuerdos). La memoria corresponde a una consideración del lenguaje por la que éste no es ya vista como «herramienta» en poder del individuo, sino como *apertura radical*. El lenguaje es dolor, desgarramiento, hendidura, que nos convoca a corresponder a un envío. El *Ereignis* está así en *entre-dicho*.

14. LA PRESENCIA DE PLATÓN Y LA TAREA DEL PENSAR

Las variaciones en Heidegger en cuanto a la determinación de la ἀλήθεια responden en gran medida a las críticas de Friedländer²³. En *Platons Lehre von der Wahrheit* se producen dos desplazamientos. Uno en el propio de Ἀλήθεια como comprensión prefilosófica en los griegos para pasar con Platón, según Heidegger, a determinar unidireccionalmente a la verdad como rectitud y adecuación. El otro viene produciéndose en los propios textos de Heidegger: no parece lo más pertinente leer el texto (*PLW*) sin prestar atención a (*ZSD*)²⁴. Es muy necesario acompañar el proceso. La lectura no es sino un ejercicio de reescritura. Heidegger localiza en Platón el inicio-

²² Heidegger, M., «...dichterisch wohnt der Mensch...», en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 187/p. 197; trad. cast., p. 168.

²³ Cfr., Friedländer, *Platon*, 2ª ed., Band I, *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, De Gruyter, Berlin, 1954, p. 419.

²⁴ Cfr., Sallis, p. En M. Haar (*dir.*), Heidegger, M., *Cahiers de L'Herne*, p. 193 y ss.

comienzo-origen del despliegue del pensar como técnica y asalto y de la esencia oculta de la técnica²⁵. Hay que volver insistentemente a este «momento».

Una lectura es siempre una acción que constituye un gesto doble: reclama un acogimiento y un reenvío. De ningún modo cuando decimos que un pensador *lee* a otro, en este caso Heidegger a Platón, consideramos que pueda servir de instrumento para un mejor «acercamiento» y «explicación» del «contenido» de su pensar. Porque hay modos que no desean ser capaces de dominar todos los aspectos de un texto. En efecto, pretender la consecución de resultados no es la tarea que pretende este estudio. Lo decisivo es provocar las ocasiones para que algo más sencillo venga a nuestro encuentro. Tratamos de atender a qué *dice* Heidegger de Platón, considerar su alcance y cómo se entrelaza con la tarea que Heidegger propone. Lo que dice Heidegger sobre Platón no es tanto «sobre» él, cuanto «a partir» de él. Examinamos cómo corresponde Heidegger a Platón. Se da la ocasión que propicia este encuentro que es más bien una búsqueda compartida. Lo decisivo es lanzar preguntas en las que venga concernido nuestro «ser-hombre» y ser capaces del paso o tránsito a otro modo de vida. Porque una liberación es siempre una alusión, un enlazamiento o convocatoria con otros. Así la escritura quizás prometa una cercanía (o proximidad-proximidad) porvenir, en este estado de indiferencia e indistancia en el que vivimos.

El recogimiento, la retención y el guardar, abrigar, cobijar es una exigencia que toca al «modo de ser» en su autoafección. Esta autoafección del aprender es en este caso una transformación, un tránsito a través de lo desconocido. Permanecer y demorarse en la lectura es la condición de acceso al texto. Porque la tarea es la búsqueda de claridad que da el pensar. Llamamos «lectura» a este cultivo de la memoria en el que buscamos, nos ocupamos de lo que nos constituye para intentar escapar y configurar y diseñar otras formas de vida, otros modos de ser, como correspondencia a nuestra capacidad de lectura de la tradición. Se trata de procurar el movimiento de retorno del alma a sí (conversión, experiencia).

Hacer salir al encuentro es decir *de verdad*. Liberar es esta acción de trascender(se), transitar y hacer salir al encuentro. El rasgo fundamental de la esencia del «hombre» es estar escindido, extrañado, nómada, huésped hospedado en su propia

²⁵ Heidegger, M., *Correspondencia con K. Jaspers*, Carta n° 134, pp. 150 151. p.151.

esencia como movimiento en que acontece su propia constitución. ¿Qué es «ser capaz» (δύναμις) en Heidegger? El ser como lenguaje, el lenguaje como trazo que abre y que insta. Sin ser idénticos, podemos decir que Heidegger y Platón comparten caminos. Se trata de decir cada vez vaciándose, vertiéndose, sin que quede nada depositado porque no hay depósito, tal es este extraño «sacrificio» o «conversión». El juego se da como condición, la condición de amigos mortales. Lo clausurado y consumado es el mal mismo, el anuncio de la victoria del cansancio, el aburrimiento y la muerte abstracta (es decir, de todos y de nadie; por lo tanto no concreta ni singular) que confía en la presunta ob-viedad de los objetos.

15. ENTRE MEMORIA Y PRESENTACIÓN

Queremos conseguir una mejor comprensión del campo en el que nos desenvolvemos y determinar el sentido y el alcance del asunto que nos ocupa. Porque lo que va a pretender este texto es establecer ciertas vinculaciones entre «conceptos» que parece que habitualmente (resaltando la vinculación entre «hábito» y «habitar») aparecen no sin más aislados, sino a las veces opuestos. Vamos a partir reconociéndonos concernidos por una cuestión. ¿Cómo saber cómo seríamos mejores si no sabemos lo que somos? La llamada al cuidado de sí merece nuestra atención, y modificará lo que podamos entonces decir a partir de Platón y el propio Platón vendrá a ser otro. Los textos, pues, convocan. Otros modos de acceso, otra forma de aprender, de tratar con la tradición abren de repente un orden que puede ser distinto, un mundo en el que lo que aparezca lo haga de forma imprevista aunque no imposible de comprender. Esta tarea de corresponder a las lecturas de la tradición comporta a la vez inmiscuirse, entrometerse, en un juego que se viene ya jugando entre la memoria y la libertad, donde lo intempestivo cobra el carácter de lo presente. La παιδεία aparece como una categoría de transición permanente, como dice Deleuze: aprender como condición trascendental. Corresponder a este modo de ser, a esta forma de vivir, trastorna, y esto es decisivo, el decir. Es difícil aproximarse, lograr una cierta cercanía con la cuestión por el decir. Decir tiene que ver con traer, señalar, enseñar, indicar y apuntar. También es un acoger

y proteger. Tal vez consiste además en trasladar y producir o llevar. Se trata de cultivar una proximidad desde la experiencia de una cercanía, un adecuado cuidado de sí desde la consideración y el sostenimiento de la concreta libertad y desde el esfuerzo por reunir en sí mismo las condiciones para afrontar la situación. Diversos modos de cultivar la memoria.

La tarea de apropiación -que por un lado es incorporación, desprendimiento de sí y por otro movimiento de la propia existencia, experiencia de sí, convivencia con lo extraño en sí, revuelta, conversión a sí, apuesta por lo incierto y lo desconocido como compañía- no se resuelve jamás en la posesión de un saber, técnica o procedimiento. ¿Por qué? Porque de lo que se trata es de persistir en esa apertura, en ese hacer libre del traer a lo abierto, por ir liberando y liberarse, como dice Derrida, sin destinatario seguro. No va del miedo al devenir resuelto en forma de saber. En esto consiste el «rasgo fundamental» del pensamiento como conmemoración y no como representación. No hay pues un objetivo o verdad oculta que alcanzar. Hay que producir ocasiones y acontecimientos que escapando a la tradición entendida doctrinal y coaguladamente, y a la idea dominante -genitivo objetivo y subjetivo- del poder, nos permitan quizás conseguir ser libres y dejen libres, ser lo que son libremente, liberar, a las cosas como cosas. La conmemoración es el modo privilegiado de traer a la presencia. Esta es la consideración del pensar como liberación y no como un asalto. Así es la serenidad una respuesta imprevista. De antemano se cuenta con una mano amiga que ayuda a decir verdad. Aparece un modo de leer que propicia una compañía que posterga otras lecturas y persiste en el cuidado de la verdad. Parece que se requiere y reclama «aquello sin lo cual», esa fuerza que insta a la escritura.

La interiorización de la *Erinnerung* es despliegue. Podemos decir entonces, en la consideración de lo que venimos señalando, que la modificación no es sólo de las cosas que se nos presentan, lo es también del modo en que se nos presentan: «En el cultivo del aprender, el propio aprender se ve afectado, se autoafecta, se pliega sobre sí como retorno al pliegue que le nutre»²⁶. Los griegos distinguían entre el *aión* (el periodo vital, el espacio-de-tiempo en que algo nace, florece y muere), y *chronos*, un constructo, abstracción tomada de la medida de las evoluciones astrales. Lo importante es que para

²⁶ Gabilondo, Á., *Mortal de necesidad*, op. cit., pp. 33-34.

que haya cronología es necesario partir de un acontecimiento «externo», un instante «extático».

El estudio de la meditación heideggeriana a partir de Platón nos puede proporcionar un nuevo Heidegger. Es difícil comprender la estructura del pensamiento platónico²⁷. Lo más difícil es saber dónde estamos. La historia de la filosofía, recordando a Deleuze, puede servir como represora, pero hay que trabajarla para a partir de ella liberar el presente, el sentido, que seamos capaces. Contra la nostalgia, buscamos una tierra más amable, confiando en nuestra capacidad para encontrar un presente abierto, aunque sea en el modo de un futuro incierto, en el que trabajar y corresponder al sentido. La promesa de una tierra más amable, que ofrece el sabor de frutos no brotados, no es tanto el deseo de una correspondencia con las cosas, cuanto la exigencia de un *más*, de cuidar lo *sagrado* en cada uno, de conservar y proteger lo desconocido y lo posible. No hacer de la violencia del mundo una justificación de la impotencia.

Podemos decir que «aprender a leer a Platón es aprender a filosofar»²⁸. La tarea no puede ser otra que aprender a nosotros mismos en Platón. Lo importante a la hora de iniciar cualquier estudio es decidir bajo qué dirección o sentido vamos a interrogarnos. Podría decirse que uno logra la lectura que se merece. El pensar es una acción transformadora, tanto de la subjetividad como de las cosas. Esencialmente el pensar es creativo. ¿Cómo se aprende a vivir una vida mortal? La realidad se nos presenta como un flujo lógicamente organizado de transformaciones constantes. ¿Qué *experiencias posibles* seremos *nosotros*? ¿Cuál es el *sentido de la experiencia*? Frente a la fenomenología, en la que aparecen fenómenos y la hermenéutica, textos que comprender, parece que lo que de verdad aparecen son *formas de vida*: situaciones concretas en las que nuestra libertad se encuentra ya comprometida. El punto de partida es la *experiencia* de un ser libre en relación consigo y con otros. Lo incondicionado, la ἀλήθεια, no es una cosa. Si buscamos *lo permanente* en cada situación, es decir, lo que podría ser, quizá, una estructura trascendental de la realidad, nos encontramos con un juego de relaciones de poder-saber que nos constituyen. La permanencia lo es del devenir. Parece que el plano de análisis de la filosofía no pudiera ir más allá de las

²⁷ Cfr., Leibniz en Vieillard-Baron, J-L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, París, Bauchesne, 1979, p. 30. nota 5: «Aquel que reduzca a Platón a sistema rendirá un gran servicio a la humanidad».

²⁸ Vieillard-Baron, J-L., *ibid.*, p. 285.

relación sujeto y objeto. Pronto se percibió que existía una escisión entre ambos (lo sensible y lo inteligible, lo relativo y lo absoluto). El problema entonces que se nos plantea es: cómo conciliar absolutamente la libertad y la necesidad.

Lo verdadero, una vez más, es el todo. La operación fundamental es estudiar el proceso y refutar dialécticamente las razones internas que han llevado a la situación actual. Se critica a la metafísica de la presencia porque ella es la expresión del dominio de la muerte: al entender el presente-presencia como identidad-instante (donde tiempo y movimiento coinciden, se compenetran así pasado y futuro –este ideal es la Muerte misma: no hay ni memoria ni promesas. Lo que llamamos pasado es la reescritura constante de acontecimientos presentes (abiertos por el propio pasado) que así reinciden en él recargándolo de sentido y vaciándolo. Esta es la idea de lo divino como pasado absoluto. Su sentido se transforma aunque el método que consiste en la coincidencia de la lógica dialéctica y la narración histórica permanece. La historia nos constituye: nos libera de la exterioridad de un tiempo físico y abre la posibilidad de los acontecimientos.

Portamos interiorizada una retícula significativa en la que los diversos ordenes deben (lógico, físico, jurídico, médico...) convivir en una cadena de mediaciones. Al articular una acción en un contexto global queda ésta concretada: esto que es más que la suma mecánica de las partes es la *exteriorización (Entäusserung)*: es positiva, el individuo reconoce que hay algo que le sobrepasa: que no le es ajeno ni viene impuesto por la fuerza: es la objetivación-manifestación-exteriorización de lo que él es. La *Erinnerung* significa ópticamente recuerdo y esencialmente interiorización. Es la interiorización e integración, sin resto ni sustrato, de todos los miembros de la vida, agitados por un delirio báquico que deviene, al ser concebido, pura transparencia y articulación de Si²⁹.

«Por lo que toca al individuo, cada uno es sin más *hijo de su tiempo*; y así también la filosofía es *su tiempo comprendido en pensamientos*»³⁰. Se trata de hacer el destino libremente. La verdad en Hegel es la destrucción de la pretensión unilateral por parte de los extremos enfrentados de querer ser –y ser concebidos- en y para-sí, singular y aisladamente. Es *la verdad* la relación: la transición de uno a otro, la manifestación

²⁹ Cfr., Duque, F., *La Era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 355, nota 720.

³⁰ Hegel, *RPh*, Prólogo, W, 7, 26.

del uno en el otro, el desarrollo y reconocimiento de cada uno en el otro. En *Werke*, (4:207) Hegel caracteriza al *Parménides* de Platón como «una íntegra negación de toda verdad del entendimiento». El «espacio lógico», el «universo del discurso», es igual a sí mismo si y sólo si permite desplegar en él toda diferencia: es aquello que se zafa a las diferencias justamente al posibilitarlas. Pero no es nada «indiferente».

El conocer es la *esencia* de la diferencialidad de los movimientos (de las transiciones, oposiciones y recomposiciones) de las determinaciones del pensar. Las cosas son solamente *en y como límites*: cortaduras que son en su paso al límite. Cada cosa es la unidad de sí consigo y a la vez la exclusión de sí: la cosa en sí es la nada de sí, la contradicción absoluta. Determinar a algo por completo es negarlo, todo el sujeto pasa al predicado (a su determinación omnímoda), de manera que su fundamento es su fondo, el fundamento se desfonda. El fundamento es la posición que se revela como un «estar-puesto» negándose (es decir, el fundamento se agota en el acto de fundar, se encuentra, sin resto, en lo fundamentado, en lo determinado por él). Su ser-en-sí es un ser-para-otro, sólo que ese otro es a su vez pura respectividad o referencia a su fundamento. El conocer lo único que hace es negar que haya algo en sí. Pero el conocer es incognoscible para sí mismo. Es pura posición que se limita a negar-determinar todo lo demás. Él es pura negación, sin consistencia propia, fuego que consiste en consumir. Conocer es siempre algo transitivo, algo que pasa en otra cosa. Pero este conocer debe negarse a sí mismo: le falta pasar a través de su propia muerte, sólo a sí llegará a saber(se). Lo único necesario es la necesidad de lo contingente.

El tiempo en Hegel aparece como la manera de ser de todo cuanto existe (cada momento es la negación de todo lo pasado –que ya no es- y de todo lo futuro –que todavía no es-; y, a la vez, está constituido por su retención del pasado y su pretensión al futuro: luego no es él mismo, sino la «cortadura» de esa contrapuesta diferencia. Nosotros mismos somos el fantasma de la naturaleza.

En Heidegger «lo no-dicho» se puede interpretar como una entrega por la tradición de un exceso históricamente mediado³¹. Se busca en los textos una mismidad, algo que resuena en el texto mas no está expresado en él mediante signos sino por símbolos. Lo óntico y empírico se atiende acríticamente a lo dado. Se tiene en el límite

³¹ Duque, F., *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 15

(experiencia, *em-peiría*), pero sin darse cuenta de que «la idea misma de límite corta y de-cide el carácter mismo de la donación, de lo donante y de aquel para quien es lo dado»³². Conocer es recoger lo que ya se tiene, y es en ese recogimiento en el que uno se va descubriendo y transformando. La experiencia³³ (*Erfahrung*) es siempre un viaje de descubrimiento, es una acción activa en la que uno descubre y se descubre, exige, hace falta, valor. Que se haya perdido este sentido de la «experiencia», que sea casi mayoritario lo empírico, indica bien la dirección en la que la época a la que pertenecemos avanza.

La filosofía persiste y permanece poniendo a prueba y cuestionando a lo que llamamos *nosotros* y nuestra *realidad*. La tarea se lleva a cabo sobre las condiciones de acceso o *presentación* de lo *presente* a la *presencia*, es decir, la *experiencia*. En esta tarea la subjetividad accede a las condiciones en un *viaje de descubrimiento*, la (*παιδεία*: *Bildung*), es decir: el acceso a esas condiciones exige todo un proceso activo en el que *justamente con* se va haciendo la experiencia tanto del «presenciarse de toda presencia» (el Ser de lo ente), el carácter constitutivo del hombre como *anthropos* que al mismo tiempo que ve, examina lo que ha visto «el que re-flexiona en lo que vio» (Platón, *Crátilo*, 399c).

16. OTRA LECTURA DE LA UNIDAD EN LA MISMIIDAD

Hay algo difícil de remediar. Las palabras, si vienen dichas de un modo articulado en narraciones significativas, son el movimiento de diferenciación de *lo mismo*. El discurrir efectivo de los discursos modifica, transforma y constituye esencialmente la comarca en la que estamos. Una vez que hemos descartado, mostrando que *se da λόγος*, el pensar consumado ya de que el lenguaje y el pensar constituyen 2 mundos separados, lo decisivo e imprescindible será atender de un modo adecuado a la diversidad de los textos que soportan, sustentan y articulan. Esta serie de búsquedas quieren verse

³² Duque, F., *ibid.*, p. 18.

³³ Duque, F., *ibid.*, p. 18-21., Cfr. Además: Kant, *KrV*, *Prolog. Ak.*, IV, 373: «Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung», Aristóteles, *De anima*, II,5, 417b5: «el que posee el saber pasa a ejercitarlo... se trata de un proceso hacia sí mismo». Y Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, p. 35-36.

inscritas en el proceso de transformación de lo que convencionalmente se viene entendiendo por «aprender». Uno de los desafíos actuales de la filosofía consiste en hacer la experiencia de hasta qué punto la potencialidad que el pensamiento ofrece es viable políticamente. En el seno de la filosofía late una herida política. Y dado que la situación del pensar siempre es precaria se le exige una labor desconcertante. Se viene frecuentando un modo apresurado de considerar en un forma preconcebida el «contenido» de la filosofía. Nosotros perseguimos un paso: ¿qué es un paso? Un abrirse paso, hacer espacio y tiempo. Así pasamos de un tiempo en el que «ya no se piensa» a un tiempo en el que los pensamientos brotan como promesas porvenir, como amigos desconocidos que irán llegando. Van llegando, y van.

A veces es el saber un síntoma del terror inconmensurable a pensar, a vivir el devenir sin encarcelarlo en la apariencia de un saber seguro. Aparece de este modo en ocasiones la «razón» combatiendo sofisticadamente con el deseo ilustrado de «pensar por propia cuenta»: quiere conquistar y asegurar lo conquistado. El sujeto como fundamento absoluto, que reduce la verdad a certeza, y considera el juicio como el lugar de la verdad, hace del hombre sujeto y de la realidad objeto que representa (por supuesto, después de haberlo reducido acriticamente) lo que hay. Sabemos que es necesario –si bien todavía no sabemos si viable- otro pensar. Esencialmente pensar es experimentar y problematizar. Tratamos de liberar nuestro pensamiento desde lo pensado para pensar de otra manera. El pensar consiste y persiste en preguntar. Hay que examinar las condiciones de paso de la posibilidad a la efectiva posibilidad. En la consideración del «presente» que venimos ofreciendo la tarea filosófica involucra *eo ipso* a quien habla en el asunto (aquello de lo que habla). Toda ocupación con el pasado funda un presente y se produce entonces un círculo: de ciertas prácticas libres surgen las teorías. Es a la vez una cuestión por la situación presente y por nosotros mismos. Porque si entendemos al saber como la compresión dominadora y domesticadora de lo que hay, sin que ello suponga ninguna efectiva inquietud en quien comprende y en lo comprendido, olvidamos que desde el *Sofista* de Platón sabemos que la cosa misma se ve afectada por la actividad que piensa, que el pensar es una acción que afecta a lo pensado –lo transforma- y a la vez repercute en quien piensa. La constante invariable sería la reinauguración, refundación y recreación del presente por la filosofía si esta hace lo que dice. El análisis de las condiciones de producción de verdad exige ocuparse

de forma explícita del examen de las categorías desde las cuales funcionan los enunciados. El presente es una lectura de lecturas por lo que es necesario su genealogía porque el desarrollo y despliegue de determinados problemas es lo que configura un tiempo.

Hay que retirarse ante algunas cuestiones, dejando así que se manifiesten como quieran. Heidegger nos enseña que si leer tiene que ver con *Legen* (poner ahí delante y abajo, ir a buscar y juntar), podemos decir que todo leer es un reunir. Pero no se reúne acumulando. Leer no es amontonar, es poner algo de modo que quede extendido y preservado. La lectura compone y configura un lecho en el que reponerse. Leer es un recolectar, es elegir, predilección. De este modo leemos cuando correspondemos a lo que nos dice. Se trata de un modo de tenerse a sí mismo, un comportarse «en la residencia de los mortales» destinado a y para..., puesto en camino, tener buena disposición para trabajar sobre sí. La lectura se abre como la trama en la que algo resulta comprensible e interpretable, es decir, cada lectura es un modo diferente de temporalización de sí.

El proceso de autoconstitución de sí coincide con el de la filosofía. La pregunta por el ser se plantea cuáles son las condiciones que hacen posible decir de algo que es o que sea tal o cual cosa. En este sentido se produce una coincidencia de la pregunta por el ser con la cuestión por el decir. El ente sólo es posible en el decir de un ser (*Dasein*) que es comprensión del ser. Heidegger, en la investigación por el ser del *Dasein*, el ser mismo del ser del hombre, la ontología de la vida fáctica, desmantela críticamente la Historia de la Filosofía y transforma la fenomenología en hermenéutica filosófica. Se trata de una crítica a la primacía de la conciencia del sujeto moderno como modelo básico de la tarea filosófica.

El presente estudio en tanto que una lectura más se encuentra enmarcado en una consideración determinada de la comprensión de la actividad filosófica. De la determinación de esta situación hermenéutica depende el alcance de este trabajo. La posibilidad de una interpretación la marca el despliegue de ciertos presupuestos que constituyen la capacidad de apertura del *presente* mismo como condición de posibilidad de toda tarea que pretenda acceder a una comprensión de cualquier «pasado».

El presente estudio propone la comprensión del aprender como modo de vida. Hablamos de «modo» y «comprensión» porque se distingue de la interpretación habitual

de entender los asuntos de una forma cerrada y estática. El modo pretende hacerse cargo de las tareas de cuidado que exige la movilidad (es decir, el tiempo) de la vida misma, frente a un olvido intencionado y calculador que quiso, en su afán dominador, excluirlas discursiva y extradiscursivamente con el fin de anular lo más libre, bello y creativo de las posibilidades del ser de los hombres. Los «modos» no corresponden a la búsqueda de estructuras transcendentales y ahistóricas de una idea cualquiera de «sujeto humano». Se trata de recuperar la idea que aparece en Foucault de «espacio diferente» a la hora de tratar con la «situación hermenéutica». Se trata de crear espacios. Como ser es *heredar* hay que comportarse, confrontarse, con la tradición.

17. LO UNO Y LO MÚLTIPLE: IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN LOS TEXTOS DE PLATÓN

La filosofía, que ha sido caracterizada como un «aprender a morir», retorna como un «aprender a amar». Corresponder a la tensión, al brillo armónico de la lucha de los opuestos que exige este extraño programa presupuesto, es una tarea inscrita ya de antemano en la labor filosófica. Así sucede «a la vez» la pertenencia y la exclusión, la identidad y la diferencia que hacen de sostén y son sostenidas en la interrogación que nos constituye. El estremecimiento energético, la vibración helada que marca a la materia, conmueve desde una tradición antigua nuestro refrescado ánimo contemporáneo. El paso se torna así un desprendimiento, una huida hacia lo desconocido, un traspaso, una transformación de sí en la búsqueda. Porque no es otro el carácter de ser de este ser que se pierde y se comprende trazando el retrato del mundo. El consuelo, la construcción de ese «suelo común», es un continuo fracaso –el fundamento se desfonda.

Con la pregunta por la ἀλήθεια preguntamos por la posibilidad de que se den a la vez la «infinitud» y la «limitación». La ἀλήθεια conforma un sistema abierto en el que ser capaces de dar y recibir, de interrelacionarse, capaces de auto-renovarnos, un sistema traspasado de punta a punta por una tensión unitaria que lo organiza, pero que a la vez se desplaza cada vez. Diríamos que tiene más que ver con la posibilidad de una

organización que con la tiranía de un orden. Con Heidegger los mortales somos en la espera en que consiste el *corte* que constituye a uno en el poder, la posibilidad, de llegar a ser de otro modo. En este contexto hay que pensar tanto qué significa aprender como qué significa morir. El problema fundamental estriba en comprender qué decimos cuando caracterizamos a la filosofía como un *aprender a morir*. Otra consideración importante es la de entender la inserción, la resolución de la proyección, como un *contratiempo*, en el tiempo que *abre* un tiempo. Un tiempo otro y nuevo. Así viene uno a ser sí mismo. Este camino de retorno en que consiste el decir, las cosas y uno mismo, por ser estrictamente lógico y universal, preserva, guarda y conserva toda la potencia, toda la ilusión, intrínsecas a la libertad y a la alegría del obrar en la ciudad, la política. Porque el aprender es una transformación y una transposición. Queremos también insistir en que la filosofía consiste en aproximarse a las cosas mediante argumentos y en jamás decir que se sabe lo que no se sabe (*Sofista*). Lo que pasa es que si uno sigue los pasos argumentativos hasta el final, a veces descubre que lo comprendido habitualmente como real aparece convertido y transmutado en un sistema que procede, al pronto, de un modo sorprendente. Y a veces uno llega a perder la calma porque es difícil aceptar lo «locas» que son las cosas. La diferencia, el volver, el volver de la diferencia, es el advenir. El otro.

El ser pleno, esto es, nada, es el *il* y *a* de Blanchot y Lévinas, el «hay». Como el secreto es superficial, hay que *guardar* el secreto, el misterio como misterio. Este misterio podría tal vez consistir en vivir como un *mortal*. Vivir como un mortal implica aceptar la no coincidencia plena, el desajuste esencial, entre nuestras lecturas y la tradición porque el ser es *retráctil* y se retira en cada donación. Se requiere retención ante el terror del ser. No hay salida de lo oculto (que alberga y da) sin la palabra, sin acción verbal; por eso *la naturaleza es una acción verbal*, un proceso en el que estamos implicados y concernidos. Hay que dar sentido a los envíos, lo que precisa un oficio, una técnica³⁴. Se trata de abrir el vano, el espacio, en el que pueden venir a copertenecerse los modos posibles de configuración de la subjetividad y los distintos modos de los juegos de la verdad del ser del ente, los modos posibles en los que se destina el ser.

³⁴ La técnica «es la región del desocultamiento de lo oculto, es decir, de la verdad», en «La pregunta por la técnica», Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 12/p. 15; trad. cast., p. 14.

Como sabemos, hay ocultación también en el seno de lo iluminado, hay entes que ocultan o impiden otros. No hay que zafarse del misterio para ir a lo tratable, y comprender de ese modo el pensamiento como una técnica de posesión. El pensamiento puede, pues, abrir y cerrar. El pensamiento cierra si cree que todo está disponible y desconsidera el olvido que es el ser, que es autorretracción de sí en y por la salida de algo ente. Heidegger insiste en múltiples ocasiones en que la fuente de la verdad es olvido.

En el *Ereignis*, acaecimiento propicio, en cada caso poético o técnico, se da la copertenencia entre ser y pensar, movimiento que deja llegar a ser las cosas (movimiento de nada a nada, y por medio de ello, de regreso a sí mismo). En Heidegger ya de siempre el sí-mismo se ha sacrificado. La idea de bien, y respondemos así a la pregunta heideggeriana, no es. Las ideas no son porque precisamente son las que ofrecen cada vez el campo de juego del ser del ente. Las ideas son un ámbito, la posibilidad del despliegue del pliegue.

Heidegger lector de Platón trata de pensar en el abandono de una conciencia plena de un sujeto idéntico. Como hemos visto, la estructura de la presencia (huella diferida que apunta hacia algo estable en cuanto da de sí, ofrece restos o residuos), que responde a la consideración heideggeriana de la ἀλήθεια, está a la base de la constitución de sí, del lenguaje y de la vida en común. Ya sabemos que no es posible un presente entendido como un ahora atómico y actual. La ἀλήθεια acontece, sin acontecer nunca, como algo desmedido, infinito, absurdo, atópico, atemporal, ahistórico (ni supra, ni condición trascendental), que da lugar, tiempo, palabra, historia, límite, finitud, medida, espacio. Algo que se echa en falta, se echa, se tira, se muestra en ellas, en las faltas que hace, es lo que hace falta. No se trata de algo así como un límite más allá de lo que acontece. Es la información de la forma. Por eso se trata de hacer de la *necesidad* virtud. No se debe entender al ser como un fondo de provisión indisponible que concede en cada caso un envío. Algo acontece, pasa, sin cerrarse en sí mismo. Acontece ya de siempre pero no queda atrás. Su emergencia es un retorno, su comienzo es un regresar.

Hay algo que no se da en la cadena del tiempo, así ni «fue» ni «será». Se da pre-su-puesto. Se da como vuelta o alternativa, la vuelta que permite el paso, sin que pase nunca, sin pasar nunca. Paradoja de la conciencia idéntica: «ser fondo sustentador de

diferencias y *a la vez* puntualidad *seipseigual*» frente a la *lógica* de la contraposición: anodamiento ya siempre sido de lo Uno y lo Múltiple (se piensan siempre volcados el uno en el otro, es imposible pensarlos aisladamente). Es verdad el *tránsito*, el *movimiento*, el darse la vez, el paso de uno a otro. El uno es identidad desplegada como diferencia; uno es di-ferente de sí, su sí-mismo es su diferencia. El hombre como corte, el ojo que luce, es la frontera, el límite, el cruce de líneas, un lugar no-lugar. No es ni una sustancia (el alma como sustrato infinito: *quodammodo omnia*), ni un sujeto (punto ciego de unificación), sino el cruce o frontera vibrátil por el que las 2 determinaciones han pasado ya de siempre la una a la otra, aniquilándose en su supuesta identidad propia, viviendo una la muerte de la otra, un *si es no es* vampírico, un va-y-ven, el rompeolas del pasado y futuro: impresentable. De este modo la Μοῖρα merece ser comprendida como fondo indiferenciado.

La ἀλήθεια reclama nuestra correspondencia *verbal* a un destino de correspondencia entre los modos de ser hombre y los modos de darse el ser. Respondemos a un envío que dice que corresponden las formas de ser, los modos de vida, y las formas de darse el ser; que hacen inmanente y trascendente, a la vez, el acceso al ser, el enseñar y el aprender. Respuesta en la que uno se inventa «sin modelo y sin destinatario seguro»³⁵. Y esto acontece histórica, lingüística y fenoménicamente. Por eso no hay que entender a la relación exclusivamente bajo el modelo de dominación y dependencia. La naturaleza aparece como una acción verbal.

Se trata de curvar las «ideas» sobre sí para que aparezcan los presupuestos que albergaban cabe sí. La tarea es crear nuevas maneras o modos de ser o de vivir. Sólo hay retorno, sólo se produce la vuelta a sí en la entrega en lo otro de sí, en la generosidad de la entrega. El puro brotar y la donación fenoménica *quedan*, pero en *entre-dicho*, el tejido es un vaivén, una ida y vuelta de palabras lanzadas.

Hemos considerado antes que la idea no era un mirar, consistía en un «darse a ver» que queda recogido por la palabra en un «centro desplazado» que mueve como lo amado mueve. La filosofía procede entonces como un receptor, que escucha y recibe, y una transmisión de discursos que presuponen y organizan la comunidad. Epicuro dice

³⁵ Derrida, J., *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, trad. cast. de H., Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 79.

que si uno quiere llegar a ser libre debe hacerse esclavo de la filosofía, lo que debe ser comprendido desde el punto de vista de que el vaciamiento, la entrega (*kénosis*) es a la vez y necesariamente plenificación (*pléroma*). El carácter de algo o de alguien brota en su entrega a otro como un loco.

En este ámbito, consideradas así las cosas, podríamos decir que proceden las palabras por encima de cualquier división, de cualquier medida: son palabras que dan la medida. En las palabras de aquel que habla bien reluce la divinidad. Es a través del habla, del lenguaje entendido como una acción, como las cosas del mundo son abiertas, se abren, y aparecen. El espacio y el tiempo ni son coordenadas ni son contenedores.

18. CONSTITUCIÓN DE UN MODO DE SER HOMBRE

Heidegger apuesta por la copertenencia recíproca del pensar y el ser en el misterio (*Geheimnis*): no que el ser y el pensar dan lo mismo, sino que lo Mismo hay (se da) para el ser y para el pensar, verso 8 del *Poema* de Parménides. No se da el «hombre *simpliciter*». Heidegger habla siempre de *Menschentum* (el modo concreto e histórico de ser hombre). No es la *Menschheit*, la Humanidad como común denominador abstracto de cualquier modo de ser «hombre». La tradición no ha pasado porque estrictamente sólo las cosas pasan, y la tradición nunca ha sido una cosa: la tradición «ha sido» potencialidades encarnadas en los individuos y sólo a su través efectivas. La tradición es la esencia, lo sido, que sólo y siempre se despliega en una correspondencia y que no representa un significado ideal y eterno, sino que es un posible que debe llevarse a elección y se modifica y transforma según se cumple. Sólo desde la tradición podemos ser libres, porque sólo ella permite la vida y la comunicación. El origen siempre diferido es la tradición: no hay origen, no hubo inicio, no existe el vacío.

La asunción de la tradición hace imposible ser mártir o cabeza de turco. Vivir es convivir. En potencia está lo que hallamos cuando leemos y desde nuestra lectura concreta que apuesta las hacemos posibles, son fuentes de las que e-manan, no depósitos, así nos retrotraemos, remitimos, retroalimentamos un proceso fluido, actuamos intempestivamente, in-fluimos o no, e-vocamos palabras que pro-vocan.

Sólo de soslayo se deja ver la muerte: la imposibilidad de la posibilidad. Siempre hay algo que se zafa, que no se deja atrapar, recoger, cazar. Tal es el advenir del otro. De los dioses vemos la espalda. Límite entre el mundo como vacío y el nihilismo, la mala hora, la angustia y el aburrimiento ontológico. Uno se ve ya de siempre muerto. Pero ante esto cabe el gesto afirmativo. De retorno, pero afirmativo. Porque la inclinación y el respeto debido nos obliga a ello. Esta vez nos toca. La flecha de Apolo y su locura nos alcanza. Y todo vuelve a saber a tierra. La emoción promociona, es decir, mueve desde el futuro, mejor dicho desde el porvenir o advenir. El motivo, la motivación, es la entonación, estamos afinados, acordes (*gestimmt*) con lo Infinito. Mundo: la tarea infinita de ajustar sucesos-potencialidades a eventos-acontecimientos-posibilidades, proyectos a huellas, potencialidades a posibilidades para construir cosas en situación. La cosa es una interpretación a partir de una incitación, virtud a partir de una necesidad.

Si nuestro ser es ser-en-el-mundo (1ª Secc. *Ser y Tiempo*), las cosas no están en el mundo, entendido éste como un contenedor en el que el tiempo y el espacio hacen de coordenadas y límites, sino que las cosas están llenas de mundo, transidas por una red de significatividad, de remisiones, son flexibles y flexivas, siempre casos-causas-litigios, cadencias del decir y del hacer del hombre³⁶. Se trata entonces de tejer encuentros en esta co-marca móvil. El ser del hombre sería la frontera. Tiene que jugar sus cartas, corresponder a los envíos, remitirse a y remitir a. La mortalidad hace al hombre estar siempre fuera de sí porque el mundo no es un lugar, el mundo es radical apertura. El mundo *mundea*, otorga mundo.

La ocupación heideggeriana por la «técnica» lo es por las maneras de decir y hacer mundo. El mundo así es el vacío (que no es privación o falta de cosas, ni un recipiente que debe ser llenado con algo externo y ajeno a él) fruto de la acción de *kénosis*, de vaciamiento que es a la vez plenificación, *pléroma*, positiva concesión de espacios y tiempos. La amenaza, el peligro, aquello con lo que nos enfrentamos, es la angustia como mortales en un mundo como vacío. En el proceso inventivo, en el venir a dar, nos recreamos y modificamos, inventamos (no descubrimos) porque «nosotros» estamos inmiscuidos, la «idea» que teníamos de nosotros y de nuestra actividad era

³⁶ Quizás podría ayudar a la comprensión de este pasaje la indicación platónica de que ese extraño «espacio», la *khora*, sólo se vislumbra desde un razonamiento bastardo (*Timeo* 49a 3-4).

consecuencia de ese proceso en el que estamos ya de siempre. La lectura de la tradición convierte la potencia y la posibilidad en posibles.

Todo empieza por retornar. La novedad del acaecer es un regreso. Sólo a la vuelta, sólo volviéndose con toda el alma, como hemos visto en el mito de la caverna, retorna uno transfigurado. Se puede decir con Heidegger que aprender comporta un cambio de dirección (*Unwendung*), un cambio en la esencia del hombre. Ángel Gabilondo destaca que en el análisis que hace Heidegger del mito de la caverna se habla, además de desplazamientos, de procesos (*Vorgänge*), tránsitos (*Übergänge*) y sucesos (*Ereignisse*), y no sólo de posiciones y estancias dentro y fuera de la caverna. El cambio de la dirección concierne a la esencia del «ser hombre». Lo decisivo es considerar que hay una *relación previa que ya soporta al «ser del hombre»*. La educación es esencialmente un tránsito (*Übergang*). El cambio en la esencia de la παιδεία corresponde a un giro de la esencia de la verdad. La cuestión se enmarca entre la frontera de lo visible y lo invisible, es decir entre lo presente entendido como aquí, a disposición y actual, y lo que permanece opaco, indisponible, no presente y que pertenece más al género de la escucha atenta que a la visión. El problema es *la presencia de lo presente*.

El mito de la caverna (*República VII*) ilustra el proceso, el tránsito, de las tinieblas a la luz que se produce en el aprender. Platón mismo da una interpretación del mito (515a 8-518d 7). En la libertad reside la esencia de la educación, en la vuelta con todo el alma, en la transformación de la esencia de uno mismo.

19. LA EDUCACIÓN COMO ACONTECIMIENTO

Venimos considerando la subjetividad como proceso en el que el *sí mismo* se da como *relación*. La amistad es una voluntad ética, política y artística irreductible al saber y al poder. La tarea es entonces inventar nuevos modos de constitución de sí más allá del poder y del saber. Nuevas relaciones que implican nuevas existencias. El estilo es la invención de una posibilidad vital. El sí mismo como relación procura un doble, un suplente, una diferencia imperceptible, un desdoblamiento y desgarramiento. El arte de vivir, el arte que es el vivir en cuanto puesta en obra de la verdad, es una operación

artística irreductible al saber y al poder. Es un arte del existir que es también el de hacer la experiencia de sí mismo: *la esencia de la verdad se descubre como libertad del decir(se)*. El desdoblamiento en que el uno, el tiempo y el ser consisten procura de nuevo el retorno de las cuestiones. El proceso de constitución de uno mismo es un aprender, un cultivo. Este «cuidado de sí» es la *condición*, ontológica, ética y pedagógica, e implica un ejercicio y una práctica mediante las cuales, en la elaboración y transformación de uno mismo, se accede a cierto modo de ser que hacer ser de verdad, libera verdad. Un decir que predice y persuade: que hace ser y hace hacer. La transformación del ser del sujeto permite la verdad porque hay verdades que sólo ocurren cuando el sujeto se transforma en su ser. Y esta operación es poética y trágica, por artística.

Las modificaciones de las relaciones provocan espacios diferentes. Se trata de desarrollar un modo de vida todavía improbable que es preciso inventar. La vida filosófica es una actitud, un espacio de libertad concreta, de una transformación posible. Esto implica cuidar la memoria de lo porvenir y comportarse ya como el que todavía no se es.

Hemos visto que convencionalmente el velamiento original, la unidad del pensar y el ser, deviene una conformidad del sujeto con un mundo al que representa como un orden racional previo e independiente. En Platón (*Fedro*, 249c) aparece el filósofo arrastrado y perturbado por el ser. El filósofo es continuamente arrancado de sí. Séneca en la última *Carta a Lucilo* (124) -citada por Heidegger en *Ser y Tiempo*- habla de la imperfección constitutiva del hombre que reclama un constante esfuerzo o, dicho sin ningún matiz místico, una purificación permanente para llegar a ser el que es. Esta purificación, piénsese en el *Sofista* de Platón, lo será de la salud del alma (intentando evitar la intemperancia, la cobardía, el miedo y la injusticia) y lo será también de la higiene del cuerpo.

Como subraya el desarrollo del presente estudio, se apuesta por las apariencias, por su necesidad que enseña la imposibilidad de la absoluta presentación, por la tarea de un percibir crítico que no recibe sin más lo que parece, no por la separación en 2 mundos. La singularidad, la experiencia de sí, íntima, no interior, lo concreto de la vida de cada cual, su concreta irrupción, es la verdad de su acontecer concreto. El *destino* de

ser mortales, la condición mortal, es lo común, lo que procura la comunidad en cuyo seno nos desenvolvemos. Hay una distinción, y se quiere preservar el mayor alcance que el término «distinción» comporta, entre *dar* (en su lectura convencional) y ser *generoso*. «Ser generoso», la generosidad radica en generar, no en dar algo. Este *generar* sería capaz de *dar* lo que no tiene. Se trata de generar estados posibles. Si el problema es cómo uno se relaciona con el entorno, por lo demás un entorno que él contribuye a crear, lo difícil es serenarse otra vez. Por lo menos no podemos dudar de que es cierto, de que hay algo que sólo por el hecho de que una vez concedió un aparecer, promete con ello otra vida distinta. Porque la subjetividad es un proceso en el que se desestiman, absorben, se aprovechan residuos. Y no parece que haya nada que se sustraiga a todo eso. O sí. Se ha hablado mucho de cierta insatisfacción permanente, de un no estar cómodo del todo, que persevera en la vida de uno. Lo que pasa es que eso se usa como excusa para no afrontar lo que de posible hay en la vida. Porque a veces la vida exige de uno algo más: parece como si apareciera constantemente un desequilibrio esencial que procediera como la extraña matriz que comporta el aparecer.

El que está en trance de morir vive estupefacto. Pensar es abrir las palabras, rescatar en ellas, liberar, sentidos que ellas sólo señalan de un modo silencioso. Lo que pasa realmente es que uno nunca sabe del todo cómo convivir con eso que llamamos la muerte inherente a la vida. Ahora bien, las cosas parece que más que tender a estar muertas es que no alcanzan del todo a estar vivas. El presente estudio no es más que el acontecimiento de la puesta en escena de algunas cuestiones que vienen acompañando una tarea que no es otra que la de articular la vida de uno con lo que escribe. Esperamos que venga abriéndose paso la cuestión en sí misma ontológica, y desde nuestro punto de vista con fuertes implicaciones políticas, de cómo debemos comprender la παιδεία, la transmisión del saber. Bajo esta luz, en el análisis del mito de la caverna, hemos visto que se entreteje el problema de la distinción entre los distintos modos de saber y aquello que posibilita el conocer con la consideración de que uno sólo puede convertirse en maestro si accede a cierto modo de vida. Porque tal vez la vuelta, la resolución del liberado a retornar transfigurado a la comunidad de los prisioneros, comporta cierta autonegación de lo que en principio parecía ser uno mismo, es decir, el dejar de entenderse ya a sí mismo como un yo-sujeto.

En Heidegger lo que se da son envíos espacio-temporales. El aspecto es la aparición de la idea, que no permanece en un fondo incognoscible sino que «se da a ver» en su propio fenómeno. Los fantasmas son las apariciones. Sólo a través de la reflexión de la esencia saldrá a la luz el verdadero sí mismo, el sujeto que se da en su propia alteridad. Es un movimiento de retorno, de vuelta y de revuelta de uno sobre sí.

La παιδεία, el aprender, requiere un gesto doble, por un lado, es un movimiento de despliegue (salida hacia lo que uno era) y, por otro, un movimiento de regreso. Porque en el movimiento nos reconocemos, no nos disolvemos o anulamos. La esencia tiene que aparecer. En las apariencias se manifiesta la relación que nos da que pensar y que acontece singularmente, de modo concreto en el acontecer de cada *quien*. Si lo verdadero es el todo, entonces el todo se va conformando.

Problema de la ἀλήθεια: ¿cómo es posible que aquello que no existe dé sentido a eso sin lo cual aquello no existiría? Recojamos lo que estábamos diciendo. En efecto, las cosas se vienen diciendo.

La esencia se despliega en el εἶδος: οὐσία, *sustantia, Wesen, esentia*: lo que ya era de siempre ser. En Platón si a una imagen la consideramos acriticamente, si no distinguimos algo excesivo en la apariencia, no podemos hablar de la cosa, porque no habría diferencia y no se podría comparar. La cosa permanece embebida en un entramado de sentido que si fuera total la cosa desaparecería: no habría diferencia entre lo que se dice de la cosa y la cosa misma. La materia siempre es de algún modo refractaria a la forma, nunca casa del todo el predicado con el sujeto, lo que explica la existencia del tiempo como la distancia entre la esencia y la existencia, el hiato entre el predicado y la sustancia: el εἶδος como una sustancia 2ª, y nos condena a muerte.

Las ideas y los fenómenos son irreconciliables e inseparables. En Platón, quizá, debe haber algo material, (de imposible apropiación), algo cerrado, negro, opaco, porque si no se duplicaría el mundo: las ideas proceden vampíricamente, necesitan de lo mudable. La vida se produce por excesos, hay algo irrebasable, algo que sobra. Pensar es pensar la acción de pensar, es decir, repensar. Lo que se pretende es hacer ver un problema: «la ψυχή es de algún modo todas las cosas»³⁷. El análisis de la subjetividad moderna como región de la verdad, como el lugar donde se da toda «representación»,

³⁷ Aristóteles, *De Anima*, 3, 7.

muestra lo inadecuado de intentar explicar una coincidencia, un enlace entre un punto y un campo: entre la sustancia como «haz de relaciones» y la «unidad sintética de la apercepción».

En este sentido aprender consiste en hacer propio, apropiarse la tradición a fin de que se pueda merecer: la herencia se ha de expresar en cada modo de vida para que de verdad se merezca. Emerge la tradición en cada lectura, revelación de lo profundo en la que se expide lo verdadero, y no queda nada en el fondo.

La ἀλήθεια ofrece la ocasión de hacer ver, crear, las relaciones entre las cosas. Lo verdadero es el movimiento mismo de la relación. Movimiento de regreso hacia sí mismo. Se trata de aprender a medir desde la desmesura que da la medida. Anticiparse conmemorando es el movimiento de retroalimentación imperfecto de la propia vida. Es una memoria inmortal más allá del innatismo. Siempre hay un retorno a la propia vida. La esencia es nuestro pasado (lo sido, que nunca tuvo lugar). Sin la anticipación no hay nada. No hay evolución, continuidad, hay un corte abrupto. Lo único que existe es la pura relación. En esa relacionalidad el movimiento mismo era ya un modo de ser, una forma de vida. Lo sensible, ahora lo podemos decir, era un inteligible todavía no articulado. La cosa en sí y la realidad efectiva no se deben entender como yuxtapuestas. Hay que hacer la exposición, realizar el despliegue: la apariencia es necesaria y la contradicción es inherente.

20. ESPACIOS DE APARICIÓN DE LOS FANTASMAS

Decimos a veces que lo que no podemos fundamentar, percibir o reproducir, no es. Ahora se trata de poner en riesgo lo que hay en la forma de un aparecer del respecto incognoscible, de una irrupción. La apariencia, lo presente de lo que aparece, emerge, irrumpe, brota, surge. En el aparecer destella el ser de la cosa y si faltan los fantasmas perdemos el ser de las cosas. Es un materialismo de los incorporeales (Deleuze) en el que la materia es la imposibilidad de la absoluta apropiación (Derrida). Los discursos están vinculados a los modos de vida: erigen, crean, hacen, nuevos modos de vida. Se viene ofreciendo una propuesta de conducir la relación con uno mismo, la autofinalidad de la relación de uno consigo mismo. Se dan discursos que, aún siendo comunes, preservan la

diferencia, es decir, no quieren ser unánimes, reconocen lo discutible de lo que hay. Es en la contraposición de las diferencias en lo que se sostiene lo común. Se reivindica lo común como conflicto de las diferencias. El lenguaje persuasivo toca lo que anima, toca lo intocable del otro, aquello que no se encuentra en ningún «detrás» ni «dentro».

Hemos considerado la libertad como interiorización de la necesidad de la vuelta, del volver. Se trata de buscar la propia salud, la propia enfermedad, de configurar el propio espacio. Escribir es leer un libro no escrito. Lo que da que decir a Platón es indecible. La correspondencia a la llamada de aquello que nos sale al encuentro procura otra naturaleza, una cercana naturalidad. La ἀλήθεια reclama la tarea de aprender la moderación *del* vivir, en la búsqueda de la capacidad de engendrar, de generar, de sembrar nuevas posibilidades.

El colmo de la felicidad es reconocerse en compañía de otros. Si la verdadera comunidad es la experiencia de los amantes, la memoria es un revivir, una reinsurrección, que tiene que ver con la capacidad de sobrevivirse. La inmortalidad del alma coincide con el pensar que se piensa a sí mismo, se repiensa, pero en su regreso es libre y único, es un acontecimiento. Son palabras que permanecen en la memoria silenciosa de la escritura. En Platón el que aprende a morir aprende a no servir. El miedo es no escuchar a la naturaleza (φύσις), una sencillez no exenta de complejidad. Ya hemos visto que la φύσις es una acción verbal: un hacer surgir, emerger. De este modo la filosofía de la φύσις es un arte de vivir, una propuesta e invención de formas de vivir. Aprender es corresponder al ritmo de la φύσις. Los límites de la experiencia del pensar desbordan el propio saber. No es, pues, adecuado reducir el pensar al saber. Y es que a veces el saber hace imposible la experiencia de sí.

El amor procura el remedio a la incapacidad de abrazar. El cuerpo somatiza su propia escritura. La escritura retorna como salud, en la escritura uno encuentra su propia salvación. La escritura conforma el cuerpo efectivo de uno. Es una donación corporal a un amigo desconocido en la búsqueda de un espacio en el que poder desear, respirar, esperar. Hay acontecimientos que generan su propio tiempo: abren épocas. Platón, lo vimos, busca una camino para poder vivir de un modo adecuado la vida teórica. Se dan proyecciones frente a trayectorias de vida: hay proyectos, lanzamientos, hay que diseñar, dibujar la belleza de la propia vida. Crear formas de vida: no se trata de la

utilidad del pensamiento para la vida, está en juego la idea misma de *vida*. Las palabras constituyen nuestra propia epidermis. Aprender es apropiarse de algo hasta hacerlo de uno mismo. La meditación se distingue del discurso científico. La meditación no es dar vueltas sobre las cosas de uno. No es introspección, no es internalización. Es *incorporación y apropiación*.

La clave es que hay una matriz universal, una ley común a los hombres, a la naturaleza y al ser, una ley (quizás la Necesidad volviendo como apertura y liberación) que nos permite estar vinculados a otros por el destino de ser mortales. La capacidad de tramar ha de ser un efecto fulminante. Se trata de producirse según la φύσις. ¿Cómo corresponder con el λόγος al proceder la naturaleza? La tarea es producir rarefacciones, pequeños cambios de densidad en los tiempos y en los espacios, trastornar a la naturaleza con ella misma. Y es que una vida *lógica* no es necesariamente una vida convencional. Uno es una singularidad irrepetible. La vida es el λόγος universal rarefactado por la singularidad de la vida de cada uno, por las peripecias (experiencias) personales de creación de la vida de uno. El desafío consiste en crear un modo de vida singular en correspondencia con el λόγος y la φύσις.

Vuelve la pregunta: ¿Es posible aprender a vivir? Los mortales estamos llamados a la labor de aprender el oficio, la competencia que nos permita llegar a ser expertos, peritos, y poder gobernar esta extraña *em-barcación* que somos. Como ya hemos resaltado, todo esto se exige desde la experiencia de que nunca aprenderemos de una vez por todas el vivir. El ejercicio es coextenso a la propia vida. Este ejercicio está vinculado a un aprender y a un afecto que se cultiva. Uno debe corresponder al don con el dar. Hay que aprender a hacer volver, devolver aquello que el don otorga. La palabra retorna al público donde brotó: la palabra vuelve al lugar donde brotó porque es el público el que da que hablar: de él viene nuestra palabra. Como vemos en el análisis del mito de la caverna, la idea del maestro, de aquél que tiene la capacidad de hacer volver la mirada a los prisioneros en la caverna, está vinculada con el testigo capaz de dar testimonio agradecido de lo que vio. Se trata de responder a la escucha de la tradición. Se debe devolver algo a alguien que ha favorecido tu propia posición, una posición que es de agradecimiento. En este sentido la παιδεία es un retorno y transmisión de la palabra recibida. El liberado retorna porque hay algo que contar, algo que mereció la

pena. Está entonces en juego la capacidad de transmitir el saber y el conocimiento porque ser es heredar. La educación (παιδεία) es la capacidad de enseñar y dejar aprender, oficio de hablar y leer que es el oficio y arte de vivir. Se aprende algo que no se enseña. La idea de aprender tiene que ver con la capacidad de transformación, mutación, metamorfosis, de la naturaleza (φύσις). Sustancialmente hay algo común que requiere la ejercitación cotidiana en la que uno nunca aprende del todo. Aunque a veces la imposibilidad de saber aquello que importa nos lleva a la proliferación de satisfacciones en asuntos que no son los que más nos importan.

El ser mismo es relación sin un relato ya por siempre configurado. Uno se juega su verdadero ser en las relaciones, uno mismo es cierta relación, una distancia que le da tiempo. Estamos convocados a la aventura del pensamiento frente a la historia de las doctrinas. El buscar la palabra propia al que expone la παιδεία, el inventar una forma de ser, una forma de hacer, nos puede llegar a aliviar el dolor de nuestra forma de vida, dolor sin donde, que a veces es insoportable. El decir de la παιδεία, que toca lo intocable, puede crear una forma alternativa de trabajar, generar formas, procesos, métodos y procedimientos nuevos del aprender. Aprender es siempre desaprender. Se trata de aprender e incorporar, como si nuestra propia palabra viniera de otro, pero tuviéramos que hacerlo algo nuestro, tomarlo, hacerlo cuerpo de uno. Aprender como la interiorización (*Erinnerung*) de algo externo, no como externalización de algo interno. En la medida en que habla, conversa, lee, piensa el hombre. Las palabras tienen su propia materialidad: hacen cosas, producen efectos. El otro es otro que yo. Se trata de aprender a no coincidir consigo, (aprender la tardanza de uno consigo mismo, fastidio, incomodidad sustancial que garantiza el cuerpo, la historia y el lenguaje), extraño en nuestra propia lengua. El λόγος comparte destino, tiene un destino común al *ser* y al *decir* pero sin coincidencia. Esta es la tesitura constitutiva.

A través del análisis del texto de Martín Heidegger *La doctrina platónica de la verdad* venimos queriendo desarrollar el estudio de la esencia de la verdad y de qué significa aprender. El fenómeno básico que hemos querido hacer ver es que en el aprender se ve afectado el *ser* mismo del hombre: el cambio de la dirección que procura aprender concierne a la esencia misma del «ser hombre». Como la educación es esencialmente un tránsito (*Übergang*), al cambio en la esencia de la misma παιδεία

corresponde a un giro en la esencia de la verdad. Es en la *libertad* donde reside la esencia de la educación, en la vuelta con todo el alma, en la transformación de la esencia de uno mismo. De este modo lo perentorio, lo urgente, es generar espacios en los que el aprender y el investigar sean *posibles*.

Y así pretendemos comprender la *subjetividad* como un *proceso* y el *sí mismo* como una *relación*. En este sentido, la *anticipación* es un modo del enseñar. Una anticipación que pone en libertad a la vez que exige del otro su ejercicio y cuidado. Consiste en un decir que predice: que *hace* ser. Esto tiene que ver con los 2 modos posibles de «procurar por» que Heidegger presenta en *Ser y Tiempo*.

De este modo, como habíamos dicho, ser es ir a dar. Es un movimiento en el que uno crece intensivamente. El ser es un movimiento, es dinámico³⁸: de elevación de uno mismo y de las cosas a su máxima potencia. Por supuesto, no olvidamos que en este tramo de la investigación es donde aparece de nuevo el problema del tiempo: elevar a su máxima y enésima potencia³⁹. Nos encontramos con la cuestión de *la vez*, del cada vez, del caso, y con la cuestión del límite y de la distinción entre posibilidad y potencia. Queda así trazado la constitución, la estructura, del ser como donación –ser es dar y darse cuerpo, sentido, vida. Porque en esto radica la experiencia del decir, del decir en el que el *λόγος* se muestra escindido en las palabras y las cosas en el discurrir de la naturaleza. El viaje, el hacer la experiencia, la lucha, el combate, habrá decidido ya de siempre la necesidad amorosa de esta enfermedad *crónica* que llamamos filosofía.

El presente texto desea permanecer lo más alejado posible de toda pretensión de dominio y de posesión. No vamos a acabar sabiendo algo nuevo. Es como si uno avanzara sólo a costa de incidir más fuerte, quizá en otro lugar, tal vez de otra forma, en *lo mismo*. Y ahora entendemos porque la ballena es sólo el conjunto de arponazos que la cruzan. El envío lo es siempre a un destinatario incierto y lleva una vida entera aprender a dar las gracias.

Esta extraña tierra que problemáticamente habitamos los mortales tiene un corazón extraordinario. *Heidegger lector de Platón* quiere ser un guiño, una señal entre

³⁸ Lo que realmente quiero es llegar a comprender cómo procede la *dynamis* en el *Sofista* de Platón. Y sobretodo probar la virtualidad del análisis de la *dynamis* en otros campos.

³⁹ Desde luego que intentamos aquí abrirnos paso con los textos de Deleuze (Cfr., *Diferencia y Repetición*).

irónica y sentida, que produzca cierta resonancia, cierta armonía, por la que la aportación del texto en cuanto a la dilucidación de la relación de Heidegger con Platón sea posible. Porque ¿qué puede ofrecer un texto?, ¿qué puede encontrarse en algo escrito que ayude a alguien otro a seguir su propio camino? Lo que creemos que podría ser interesante es llegar a acompañar a otros en la aventura siempre singular de abrir discursos que reverberaran entre sí, que resonaran los unos en los otros. Desde luego las tareas son siempre solitarias, por eso es necesario la construcción de espacios de encuentro.

Se trata de correr el riesgo del sobrepasarse a sí mismo y del vivir cotidianamente en la ausencia de fundamento que proporciona una convivencia con la demora y la tardanza en el discurrir del acontecimiento, en esa despedida de sí correlativa a las proyecciones. Vimos con Platón que la vida filosófica se produce por una renuncia, al pronto paradójica, a la posesión del saber y de la posesión de uno sobre sí. Se requería más bien un *cuidado de la verdad* permanente. Por eso es tan importante la distinción foucaultiana entre relaciones de poder y estados de dominación. ¿Por qué es esencial el deseo de conducir la conducta de los demás? Aparece la convocatoria, la llamada, de aquella cuestión que nos sale al encuentro, la frontera siempre móvil y a duras penas negociable de esta comarca en la que estamos a la caza, como el Extranjero en el *Sofista*, persiguiendo condiciones transcendentales de un problema, de una cuestión dura y cruel que nos interroga y nos examina.

Platón es el cuerpo que ofrece las lecturas de Platón. Por eso uno está a la espera de algo que no se deja representar reducido en la conciencia. Es la llegada inminente, la inmanencia en la trascendencia. Aparece la metáfora como modo de ser de la verdad. Hay que dejar que el pensar de uno se pierda, que uno se eche a perder en lo que piensa. Romper, dejar que se quiebren las palabras, darlas vida en cada ocasión. Sin negación: es una potencialidad, un deseo. Más que un trabajo, es el estadillo de una pasión, el sonido inmemorial del arco que se destensa, la vibración que en el aire produce la flecha lanzada. Entidades frente a cantidades, diferenciales. Estas palabras lanzadas no representan cosa real alguna. No quieren responder a la expectativa de poseer un contenido. Quizá conforman y configuran *material memoria* (memoria de imposible apropiación), palabras en las que consiste uno que desesperadamente busca. Se trata de alcanzar una capacidad, ser capaz de vivir de verdad, creando la vida de la que

carecemos. No tenemos más vida que la que creamos: damos sentido a lo que no tiene significado. Y uno se da vida en aquel lugar en el que la palabra quiebra. Uno se pone por encima de sí. Uno se desmarca, es de otra naturaleza al corresponder a la φύσις, a la maravilla del devenir, al asombro como modo de ser del devenir en tanto que cuaja como forma de subjetivación. Hay modos de educación (παιδεία), mecanismos y procedimientos para constituir y construir sujetos. Hay estructuras del pensar que producen realidad y que hacen que se produzcan determinados hechos.

El presente estudio encuentra una doble diferencia (diferente y extranjero de los demás y de sí), que requiere la elevación a la máxima potencia (δύναμις). Uno se siente poseído por algo otro que uno mismo y que nos desafía. Lo divino podría tener que ver con lo diferente, que en su diferencia tiene un poder y hace efectos de diferencia. Hay que tener respeto a los antepasados y a las leyes de hospitalidad. Como la experiencia es iterable hay que tener una *atención sostenida* a aquello «más antiguo» y a aquellos que nos han precedido, un respeto por lo que nos antecede y determina. Tiene que ver con asumir la necesidad de acoger algo extraño en nuestro interior: viene de fuera pero está aquí ya de siempre. Es algo ajeno, extraño pero *en casa*.

Aquellos que van atravesando las ciudades, en el mismo sentido que la diosa del *Poema* de Parménides señala que debe hacer el que trate con la ἀλήθεια, examinan si se respeta la justicia con el diferente. Si no es así los dioses toman venganza. Retorna un dios disfrazado sobre un fondo oscuro de lucha a muerte. También lo divino es una potencia de salvación: se salva algo cuando se comprende. La escritura fija un texto con la luz de la comprensión: salva los fenómenos. Entender lo que ha pasado nos salva: hay un plano de comprensión donde se salvan las cosas; y en este plano no hay distinción entre vida y muerte.

Heidegger lector de Platón, a partir del *Sofista*, quiere decir algo en cuanto al asunto de ese diálogo anunciado, pero no escrito, por Platón: el *Filósofo*. En el *Sofista* el filósofo es un Extranjero que llega de lejos, pero como un huésped: trascendente e inmanente a la vez. Deseamos atender a la relación entre ser un filósofo y tener un origen divino que aparece en éste diálogo. Si permanecen las huellas del paso del dios, hay que inferir, deducir, buscar y encontrar (inventar: *in-venio*, encontrar, hallar, ir a venir a dar algo con alguien) las huellas significativas de su paso. La huella es algo que

transciende su propia presencia, algo que promete, algo que va a traer consecuencias, hay huellas ricas que llevan consigo posibles consecuencias, el poder que pasa, pasa mirando lo que ocurre y juzgándolo. En el *Sofista* el filósofo es uno de los nuestros, no es un bárbaro, es un extraño pero está en casa: es un ser doblemente dual: como todos nosotros. Es un poder que amenaza, pasa para juzgarte porque te mide, es la medida. Aquel que va a juzgar tu valor te destruirá si no das la talla. La cacería es discursiva y el que dirige la cacería no es cazable él mismo. Los griegos dicen que cuando uno siente intensificarse la existencia, cuando uno siente *encenderse la existencia*, eso es un *dios*⁴⁰. En esa medida, la *intensidad* es la señal del paso del filósofo. Aunque el que caza no tiene borde, no es monstruoso, se puede hablar con él, no es a-lógico, sólo es alguien suficientemente extraño para que nos pueda juzgar (por eso es próximo). Es alguien que te mide, que te examina. Tiene medida de su intensidad: superior. Su técnica de examinar es preguntar. Dialoga. El que viene de fuera dirige y se va, lo hace preguntando y contestando. Cuando es benévolo da la respuesta, aunque eso no sucede siempre. Es amenazador y benévolo (*hybris* pura que no consiente la *hybris* humana). Examina la técnica de cazador, y de vida: el dios no acepta que rechaces el disfrute de la vida que él te ofrece. Comporta una sensación constante de ser examinado (terror inicial). Solapado y aparentemente civilizado el que pregunta procede de un modo divino. Ya sabemos que hay algo común entre los extranjeros y la divinidad. Acoger a los extraños tiene que ver algo con la filosofía. Zeus en el *Sofista* aparece como el que hospeda y el que da casa. Responde al ámbito de lo sagrado: algo respetable hasta el máximo, no hay que maltratar al extranjero: si lo haces Zeus irá a por ti. Lo divino es una presencia inmanente de algo extraño pero a la vez cercano. Extraño y lejano. Y esto resulta difícil de pensar cartesianamente, desde la lógica extensional. La aparente solución es la idea de *intensificación*, cuando la realidad experimenta un *plus* intenso, *la vida de pronto empieza a tener sentido*. De repente empieza a vibrar lo que era un sin sentido. La intensidad añade otra dimensión a la realidad. Da una vida dentro de otra, como una línea de fuerza se difunde y camina entre ellas. Alcanza a las cosas y hace que la existencia adquiera un barniz extraño. El tono, la intensidad, es aquello que da

⁴⁰ Cfr., Calasso, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonia*, Anagrama, Barcelona, p. 92, citado en Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual, Edición y traducción* de Alberto Bernabé, *Introducción, notas y comentarios* de Jorge Pérez de Tudela y Néstor-Luis Cordero, Istmo, Madrid, 2007, p. 125.

unidad, la *fuerza que unifica*. Es una vibración que arrastra a todos y a todas las cosas. Es lo divino del filósofo lo que hace entrar en tensión a nuestra vida; hasta entonces vegetábamos. Ahora empezamos a vivir. El filósofo procura entusiasmo, el estar atravesado por un dios. El filósofo, como en el mito de la caverna, viene a preguntar y a poner en tensión el círculo que le rodea porque van a tratar de cazarlo a él también. Si damos la espalda al desafío del acontecimiento divino estaríamos muertos, en vida, pero muertos. El «δια» de diálogo lleva consigo un sentido de distancia, de división, de lejanía. También tiene un sentido de paso a través que invita a recorrer los caminos y las ciudades. El sentido de la experiencia se da en el límite de la experiencia. El *Sofista* muestra que, en el ámbito de la dialéctica, el *Filósofo* debe dividir hasta el final. *Atravesar algo es articular la totalidad*.

Los símbolos son mediaciones entre las cosas. Se da devenir *lógico* (λόγος) de la naturaleza (φύσις) en el proceso del discurso. La modernidad apostaba por lo funcional: «aquello por lo que» algo es para ahorrarse problemas ontológicos. Pero las palabras producen realidad y no hay tal correlación funcional: el λόγος y la cosa son lo mismo. El objeto es todos los discursos posibles del objeto. Las apariencias-fantasmas son un género neutro: ni ser ni no-ser. La potencia (δύναμις) se desdobra: el alma conoce y la esencia es conocida. Y la esencia al ser conocida cambia, se transforma. Los *eidolones*, los fantasmas, no «son», pero producen efectos.

En Platón el ser y el pensar se copertencen en lo mismo, y el ser y la diferencia son una *misma cosa*. Entonces, si la diferencia es la transversal, el ser mismo difiere de sí mismo: da tiempo, historia y lenguaje. ¿Qué significa «no-ser»? El no-ser tiene su propia naturaleza (*Sofista*, 258b) como diferencia. Así el λόγος accede a la relación de las cosas en cuanto diferentes. El ser se pasa la vida no siendo: hace ser a las cosas difiriendo de sí, es decir, no siendo él mismo. El ser da ser. El ser difiere de sí, por eso podemos hablar. Podemos decir «ontología»: podemos unir nombres y verbos. Se hermana el camino hacia algo con el algo mismo que se va buscando. Valer y estar por otros es la operación fundamental del signo. La potencia (δύναμις) se abre como capacidad de movimiento. Potencia de *trans* (al otro lado) *ferencia* (llevar a otra parte). Potencia de proyectarse. El λόγος, la palabra-signo, es la capacidad de transferencia a otra cosa, de posibilidad de movimiento, capacidad vibratoria y trópica del lenguaje. El

medio en el que nos desenvolvemos es de suyo móvil: el lenguaje tiene una capacidad trópica. Se trata de aquello que se manifiesta substrayéndose⁴¹. La visión difícil de la idea de bien reclama el agradecimiento por haberla visto.

⁴¹ Marzoa, F., *El sentido y lo no-pensado*, op. cit., p. 16.

6.

LA CONFIGURACIÓN DE UN MODO DE VIDA

I. LA «DOCTRINA» PLATÓNICA DE LA VERDAD

«Pero adviértase que comprender no quiere decir primeramente contemplar pasmado un sentido, sino comprenderse en el “poder ser” que se desemboza en la proyección¹»

Como hemos visto en *La doctrina platónica de la verdad*² Heidegger señala que «la “doctrina” es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello»³. Como Heidegger nos indica, la posibilidad de «conocer y llegar a saber» lo no dicho por un pensador brota en el volver a pensar, en el repensar, lo dicho por él⁴. Ya conocemos que para Heidegger lo que permanece no dicho en el pensar de Platón es «un giro en la determinación de la esencia de la verdad»⁵. Lo que pretende Heidegger a través de un análisis del mito de la caverna de Platón (*República*⁶ VII, 514a, 2-517a, 7) es mostrar en qué consiste ese giro y cómo y qué consecuencias procura⁷.

La *República* es una conversación sobre la esencia de la *polis* en la que se presenta la situación de unos hombres en un morada en la que están desde la infancia sin moverse y en la que sólo pueden mirar lo que se les presenta delante del rostro. El relato nos dice que esos hombres son semejantes en todo a nosotros. Al estar encadenados no pueden girar sus cabezas. Están obligados a tener la cabeza inmóvil durante toda su vida. El liberado de sus cadenas es desatado y obligado a levantarse súbitamente -de

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 349; trad. cast., *Ser y Tiempo*, trad. cast. de J. Gaos, F.C.E., Madrid, 11ª reimp., 1998, p. 287.

² Heidegger, M., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; trad. cast., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

³ Heidegger, M., *Wegmarken*, op. cit., p. 203; trad. cast., p. 173

⁴ Marzoa ofrece una interpretación sugerente de este «no-pensado»: «...porque “no-pensado”, en la fórmula heideggeriana a la que hacemos referencia, quiere decir que la verdadera doctrina que hay en la obra de un pensador está en ella en el modo de la ausencia; lo que determina el pensar, aquello a lo que el pensar corresponde y por mor de lo cual se pone en camino, no lo que en el pensar es pensado, sino lo que en el pensar mismo se substrahe y, sin embargo, precisamente en cuanto que se substrahe, sigue siendo aquello que determina el pensar y por lo que el pensar se pone en marcha, eso es lo no-pensado», en Martínez Marzoa, F., *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1985, p.35.

⁵ Heidegger, M., *Wegmarken*, op. cit., p. 203; trad. cast., p. 173.

⁶ Platón, *Platonis Opera*, edición de I. Burnet, 5 vols, Oxford Classical Texts, 1907, 14ª, 1984.

⁷ No es lo que más nos importa en el presente estudio ir en busca de la «doctrina» de Platón, quizá sea más fecundo tratar de abrir las posibilidades que en el propio Platón se abren para comprender nuestro presente y no ir en busca de un pretendido cuerpo de su doctrina.

repente⁸- y a volver el cuello, a andar y mirar la luz. Esta mirada le produce dolor. Si alguien le forzara a salir así de la caverna, tendría que haber un proceso de habituación doloroso de la mirada ante la nueva luminosidad, en el que además del sufrimiento reinaría el desconcierto. Como se ve, el que sale de la caverna lo hace porque frente a su voluntad es arrastrado con violencia hacia fuera. De este modo, educando progresivamente de nuevo su modo de mirar las cosas, llegaría a ser capaz de mirar directamente al lugar desde donde aparece la luz, al sol (para ver cómo está constituido), porque es que el propio ojo luce. Por eso se comprende al sol, a la luz del sol, como lo que permite y domina todo lo que se encuentra alrededor y cómo es la causa del modo de ver en el que están los que todavía permanecen en la caverna.

De este modo, al recordar su estancia anterior en la caverna, se encontrará contento de la transformación que ha sufrido aunque creará que su deber consiste ahora en retornar y desencadenar a sus compañeros. Él no podría volver a ser el que era: el proceso hacia la verdad ha sido irreversible. Además, él no va a poder competir con sus propios compañeros. Parece que, a su vuelta, los suyos no le reconocen. Le dejan en ridículo y le dicen que sus ojos están estropeados y que, por lo tanto, no parece que sirva de nada emprender el camino de la búsqueda y de la escapada hacia ese otro modo de ver. Se llega a decir que, si alguien intentará liberar a los prisioneros de sus cadenas, ellos, si pudieran atraparlo, le matarían.

Para Heidegger, la morada de la caverna representa para los encadenados su «casa»: el lugar donde se encuentran seguros. El momento clave es aquel en el que los hombres reconocen la cárcel en la que se encuentran y abandonan la creencia de que su realidad es la única posible. Además, también es doloroso el nuevo mirar. Como hemos visto, el mito nos habla de tránsitos y procesos y no sólo de estancias y posiciones. El mito nos muestra 2 movimientos: el primero de abajo arriba (*anábasis*), es decir, desde un estado impropio de ignorancia hacia una saber más esencial, y, el segundo, de arriba abajo (*katábasis*), una caída desde el saber esencial a la «realidad común». El dolor y el giro de los ojos corresponden al movimiento del alma al aprender. La παιδεία es «un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia⁹». Siempre se trata de un tránsito

⁸ Platón, *República*, 515c-d.

⁹ Heidegger, M., *Wegmarken*, op. cit., p. 217; trad. cast., p. 182.

desde un estado previo (ἀπαίδευσις) hacia la παιδεία. Al ser un tránsito, la παιδεία va a quedar ya siempre referida a un estado del que procede.

Heidegger piensa que la palabra que mejor se adecua a la palabra παιδεία es *Bildung* (formación, educación, en la que se preserva el concepto de «imagen», *Bild*). Sin embargo, *Bildung* significa dos cosas:

De un lado, es un formar en el sentido de ir desarrollando un carácter. Por otro lado, este «formar forma conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma o modelo»¹⁰. «Formación» es, por lo tanto, imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen. Se reconoce, por tanto, la necesidad de analizar, a través de la historia que nos cuenta la *República*, en qué consiste la esencia de la educación, de la παιδεία. Esta no consiste en la transmisión de un «contenido» de una conciencia «recipiente» a otra. La educación transforma al ser mismo del hombre en el momento en el que le muestra, de repente, otra dirección hacia sí mismo y le exige, a la vez, el esfuerzo, el cuidado y cultivo constante de sí mismo en un proceso hacia una purificación o perfección, no con el fin de adaptarse a alguna forma ya dada, sino para arrojarle a la búsqueda en que consiste la tarea de inventar libre, justa y responsablemente su propia vida. En este punto del texto, Heidegger abandona el estudio de la esencia de la educación en el mito de la caverna y procede a realizar una interpretación de la historia que remita a la «doctrina platónica de la verdad»¹¹. Para Heidegger, esto sólo parece forzado y violento al sentido del texto mismo hasta el momento en que se imponga la «opinión de que el pensamiento de Platón está supeditado a una transformación de la esencia de la verdad que se convierte en la ley de lo que dice el pensador». Para Heidegger el mito habla de la esencia de la educación a la vez que «abre la mirada en dirección a una transformación de la esencia de la verdad»¹². ¿Cómo puede ser ésta relación? ¿Cuál es su conexión? Lo que Heidegger pretende mostrar es que hay una relación esencial entre la verdad y la educación que consiste en que «sólo la esencia de la verdad y el modo de su

¹⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 217; trad. cast., p. 182.

¹¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 218; trad. cast., p. 183.

¹² Heidegger, M., *ibid.*, p. 218; trad. cast., p. 183.

transformación hacen posible la “formación” en su entramado fundamental¹³. La operación fundamental es pensar una unidad esencial y originaria entre la «formación» y la «verdad».

La παιδεία, la transformación del ser del hombre, su cambio esencial de dirección, el traslado de un modo de ser a otro, sólo es posible en el instante en el que todo lo que consideraba real y el modo en el que le aparecía cambian. De repente todo, ideas, personas, cosas, aparecen de un modo extraño e inesperado. Y aquí, en éste texto, desde el análisis de la aparición de lo oculto, desde la *presencia de lo presente como presente*, comienza la investigación de Heidegger de la esencia de la verdad (ἀλήθεια). Heidegger cree que la filosofía moderna ha entendido inconvenientemente a la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, coincidencia de la representación pensante con la cosa. Para Heidegger, preguntarnos cómo determina Platón la esencia del desocultamiento nos introduce en el «auténtico contenido» del mito de la caverna.

2. ANÁLISIS DEL TEXTO DESDE LA PERSPECTIVA DEL ESTUDIO DEL DESOCULTAMIENTO EN PLATÓN

Vamos a hablar del juego entre «lo no oculto» y su «desocultamiento» presentes en cada estancia. Como hemos visto, para Heidegger en el texto hay 4 estancias según el grado cualitativo de «verdad» (ἀληθές) que en ella encontramos. Parece necesario que las distingamos, las caractericemos y les demos nombres diferentes.

1. Aparecen los hombres encadenados y toman por lo no oculto las sombras de lo transportado.

2. Aparecen liberados de sus ataduras pero permanecen dentro de la caverna. Pueden volverse libremente hacia todos los lados y tienen la posibilidad de ver por ellos mismos las cosas que se transportaban a sus espaldas. Se muestran las cosas a la luz artificial del fuego de la caverna. No obstante, por estar acostumbrados a otra luz, se les aparecen las sombras más accesibles y claras que los objetos que ahora ya pueden ver

¹³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 218; trad. cast., p. 183.

directamente. Están desatados pero no son del todo libres. Además, ahora están confundidos.

3. El liberado sale fuera de la caverna y ya es libre. Ya ve las cosas a la luz del sol y no del fuego. El nuevo mirar le cuesta dolor y esfuerzo. Pero la liberación no consiste sólo en la ausencia de ataduras. El liberado debe continuamente adaptar, habituar, su nuevo mirar sobre los límites precisos de las cosas: «La auténtica liberación es la constancia en ese volverse hacia lo que se manifiesta en su apariencia y es lo más desocultado en dicha manifestación. La libertad sólo consiste en volverse de esa manera. Y es ese volverse lo único que consume la esencia de *παιδεία* en tanto que un cambio de dirección»¹⁴.

Esto último le lleva a decir a Heidegger que, puesto que la culminación de la *παιδεία* se produce en el ámbito de lo «verdadero», lo más verdadero, la verdad auténtica: «La esencia de la “formación” se basa en la esencia de la “verdad”¹⁵». Ahora bien, como la formación guarda una referencia, dice Heidegger, dentro de sí, con su falta, con la falta o ausencia de formación, queda por explicar ese *momento continuo* de superación, de tránsito de la no formación a la formación (podríamos decir que es *el mismo movimiento entre lo oculto y la acción del descubrimiento*). Por tanto, parece que el tránsito no acaba cuando el liberado se halla por fin habituado, en casa, en el mundo al aire libre fuera del humo y las sombras de la caverna. El retorno, la vuelta, el regreso, va a ser parte del proceso. El liberado debe volver a la caverna y ayudar a liberarse a los que todavía viven allí. Lo que ocurre es que ahora él no se las arregla bien allí. Digamos que está loco por compartir su nueva vida, aunque corre el doble peligro de que su forma de ver las cosas cambie de nuevo y se adapte a la normal única visión común de la caverna, y de que los otros se rebelen y traten de hacerle daño a él mismo.

4. Para Heidegger, esta parte del relato conformaría el 4º grado o tipo de verdad. Aquí asistimos a la *lucha* constante en que consiste lo verdadero: «lo más supremamente desocultado tiene que ser sustraído a un encubrimiento tenaz y rastreado, por eso también el traslado fuera de la caverna hacia el espacio libre de la claridad del

¹⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 222; trad. cast., p.186.

¹⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 222; trad. cast., p.186.

día es una lucha a vida y muerte»¹⁶. Para Heidegger, como esta parte del relato trata de la privación, de la sustracción que consigue lo no oculto, el relato trata de la esencia de la verdad.

Desde el análisis de cómo comprendieron los griegos de Platón la relación oculto-desoculto y la acción del descubrimiento, tiene para Heidegger sentido el mito. Heidegger insiste ahora¹⁷ en los tránsitos más que en las instancias. Para Heidegger, Platón concentra la fuerza plástica del texto en «el papel del fuego, el reflejo del fuego y de las sombras, la claridad del día, la luz del sol y el propio sol»¹⁸. Lo importante para Heidegger va a residir en el resplandor de lo que aparece y en el proceso por el que se vuelve posible su visión.

Como hemos visto el εἶδος es aquello que aparece: «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. Por eso, para Platón, el ser tiene su auténtica esencia en el qué-es. También las designaciones posteriores revelan que la *quidditas* es el verdadero *esse*, esto es, la *essentia* y no la *existentia*»¹⁹.

Como sabemos el ἀγαθόν en griego es aquello que sirve o es útil para algo o lo vuelve útil o servible: «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, la idea de las ideas es aquello que vuelve útil absolutamente, τὸ ἀγαθόν»²⁰. La idea de bien es suprema porque 1 es el supremo hacer posible algo y 2 porque la mirada hacia ella es la más abrupta y costosa. Hace posible, da y otorga la posibilidad de darse sentido libremente a la tierra y a uno mismo. Es el origen irreductible, siempre presente. Es el no lugar que abre espacio. Es la experiencia. Es la noción misma de naturaleza, requerida de aquel que se ocupa de asuntos propios o

¹⁶ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 223-224; trad. cast., p. 187.

¹⁷ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 224-225; trad. cast., p. 188.

¹⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 225; trad. cast., p. 188.

¹⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 225; trad. cast., pp. 188-189.

²⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 228; trad. cast., p. 190.

públicos. Se trata de acceder al proceder, al ritmo del tiempo y de la naturaleza. Por esto la esencia de la παιδεία es apropiarse de esta idea de bien: aquí comprender que consiste en proyectarse, en incorporarse al proceso mismo, proceso que era ya lógico y físico, y previo. Básicamente es el acceso a la práctica de la libertad, práctica de acogida y reenvío. Es como si existiendo ya apareciera una matriz, un modo silencioso, de crear o inventar. La παιδεία es entonces el ascenso a la idea suprema de bien (bueno, perfecto, *auto*) y el regreso determinado ahora de vivir con otros: de construir el ser común libremente frente a la seguridad y el miedo que olvida la inhospitalidad inherente al ser de uno mismo.

3. LA ESENCIA DE LA VERDAD EN LA METAFÍSICA

En Heidegger la Historia de la filosofía coincide con la Historia de la verdad. Las diferentes estancias dentro y fuera de la caverna indican diferencias en la *Sophía* (Heráclito 112). Este estar familiarizado que es la sabiduría no consiste en una acumulación de conocimientos: de este modo los cambios de estancias radican en el trato de otro modo, con otra intensidad de los mismos asuntos. Heidegger dice que la *sophía* es una amistad hacia las ideas que permiten lo no oculto. La filosofía es estar a veces familiarizado correctamente con cierto tipo de asuntos. «Platón» aparece como responsable de la filosofía como metafísica y de ésta como teología que considera verdadero lo reproducible, repetible, fundamentable, representable. En este sentido Heidegger apunta que «Nietzsche es *el más desatado platónico* de la historia de la metafísica occidental, por concebir el valor como la condición de posibilidad de “vida” dispuesta por la “propia vida”»²¹.

²¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 227; trad. cast., p. 190, cursiva nuestra.

4. EL SENTIDO DEL SER COMO PRESENCIA

Como siempre lo importante consiste en desplazar la cuestión y abrir así siquiera nuevas posibilidades. Y esta vez la cuestión habrá sido la cuestión por la posibilidad misma de la cuestión. La determinación del sentido del ser como presencia constituye para Heidegger el destino de la filosofía. Pero parece que hay algo que se sustrae a la fenomenología, algo que se da sólo en el modo del olvido, que se da sólo retirándose.

En cualquier caso, no nos interesará saber qué «quiere decir» Heidegger: sin entrar, al menos por ahora (y menos *por* el ahora), en discutir si realmente quiere decir, tiene Heidegger algo que decir²². Nosotros venimos considerando distintos textos porque nos parecen lugares privilegiados para trabajar en la genealogía de los conceptos filosóficos que nos constituyen. La *différance* como elemento de lo mismo (y nunca se repetirá lo bastante que lo mismo no es lo idéntico), es la matriz de todas las oposiciones binarias de conceptos que nos presenta el lenguaje de la tradición metafísica: por ejemplo, pasado/futuro, sensible/inteligible, experiencia/concepto, etc...

Hay todavía cuestiones impensadas en la filosofía. La cuestión más terrible es dudar del vínculo entre el *logos* y la *phoné*. La palabra «experiencia» condensa lugares sin lugar de paso, es como una marca que ayuda a que el viaje a través sea tal vez de nuevo itinerable. Hemos considerado la *Erinnerung* «interioridad anamnésica»: la imposibilidad de que uno se cierre en una identidad, imposibilidad del cierre de la interioridad sobre sí misma, imposibilidad de la absoluta coincidencia consigo que preserva la irreductibilidad del otro. En este sentido la superación de la oposición binaria presencia/ausencia. El lugar sin donde en el que brotan el otro, la muerte y la enigmática finalidad de la relación de uno consigo.

La tarea será aprender a vivir más justamente, justamente a vivir. Se parece bastante a la tarea de hacer habitable, entre la locura y la muerte, esa zona en la que lo

²² Cfr., Derrida, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, pág. 19, donde Derrida habla de «el pensamiento-que-no-quiere-decir-nada», que excede, interrogándolos, el querer-decir y el querer-oírse-hablar...». En la página siguiente, a una pregunta de Henri Rosse, Derrida dice algo fundamental: “Trato de escribir (en) el espacio en el que se plantea la cuestión del decir y el querer-decir. Trato de escribir la cuestión: ¿(qué es) querer-decir? (...) Arriesgarse a no-querer-decir-nada es entrar en el juego, y, en primer lugar, en el juego de la *différance*, que hace que ninguna palabra, ningún concepto, ningún enunciado mayor vengan a resumir y ordenar, desde la presencia teológica de un centro, el movimiento y el espaciamiento textual de las diferencias”. Cfr. también las páginas 64 y 65.

que nos importa ni es una sustancia ni una esencia ni una existencia. Los otros (¿serán siempre más de uno?) ni están presentes, ni están entre nosotros, ni dentro ni fuera de nosotros. Aunque quién podrá decir ya sinceramente nosotros: quizás el «nosotros» que pudimos haber sido..., o tal vez el nosotros en el que consistimos y que extrañamente procura la más amorosa de las distancias..., en fin. Pero es ineludible el intento de cartografiar el *ser-con* el otro, o, como dice Lévinas, la justicia²³.

Se ha presentado el esbozo de la que debería ser una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones²⁴. En esta política de la memoria la justicia (que siempre habrá que distinguir del derecho²⁵) parece impensable sin la responsabilidad del cuidado de los que ya no están o no están todavía, porque la responsabilidad lo es sobre todo ante la no sincronía del presente consigo, ante la no contemporaneidad del presente consigo mismo, ante aquello que desajusta y abre el presente mismo. Y aquí el aire se torna nietzscheano, y, cómo no, foucaultiano. Así la cuestión del otro, la pregunta por la justicia, en fin, la política, es la vuelta del pensamiento sobre lo por venir, lo que viene, vendrá o habrá venido. Y aquí se asienta la cuestión de la historia como *memoria del porvenir*²⁶. Se trata entonces de sobrevivir en un instante intempestivo que ya no pertenece a la serie del tiempo si entendemos a éste como una sucesión de «ahoras» en el modo de presente-pasado-futuro. El asedio, la obsesión de la memoria comporta la (re)aparición de la cosa (*Sache*). Las palabras, como los espectros, «empiezan por regresar»²⁷: el acontecimiento siempre es repetición y primera vez.

«Se hereda siempre de un secreto –que dice: “Léeme, ¿Serás capaz de ello?”»». La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud²⁸. Derrida nos dice que la herencia es

²³ “La relación con el otro, es decir, la justicia”, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1986, p.122. Para Lévinas la justicia es la experiencia de la absoluta alteridad

²⁴ Cfr., el *Exordio de Espectros de Marx* de J. Derrida.

²⁵ Cfr. Derrida, J., *Fuerza de ley*.

²⁶ “Incluso si el porvenir es su procedencia [procedencia de la cuestión de la justicia], debe ser, como toda procedencia, absoluta e irreversiblemente pasado. “Experiencia” del pasado como por venir, ambos absolutamente pasados, más allá de toda modificación de cualquier presente”, Derrida, J., *Espectros de Marx*, p. 13, Trotta, Madrid, 1995.

²⁷ Derrida, J., «Inyunciones de Marx», en *Espectros de Marx*, op. cit., p. 25.

²⁸ Derrida, J., *Espectros de Marx*, op. cit., p. 30.

radicalmente heterogénea. La herencia nos desafía a hacer la experiencia: ella sólo es en la afirmación arriesgada, en la acción en la que nos jugamos.

5. LENGUAJE, SUJETO Y VERDAD

Por lo que se ve parece imposible, a la vez que infecundo, «presentar» algo así como «el pensamiento de Heidegger». Más bien, lo que pretende este trabajo es poner en cuestión, entre otras, la noción misma de «presencia». La tarea de este trabajo habrá sido la de intentar contribuir a ganar un espacio *en* Heidegger en el que siquiera poder pensar *con* él –ya veremos qué significará ese *con* (si más bien no es un *contra*). A pesar de que parece evidente que Heidegger forma ya parte inexorable del pasado de la historia de la filosofía, queda todavía por pensar qué quiere decir propiamente «pasado» e «historia», así como pensar qué sea la cercanía o la proximidad y pensar la «distancia».

Las cosas (*Sache*; asuntos) comienzan por volver porque el aparecer mismo exige en su interpelación la reelaboración racional de «nosotros». El acontecimiento a primera vista más insignificante sólo lo es al precio de una práctica, de un esfuerzo hospitalario y sincero al que nos vemos llamados forzosamente desde una voz previa a la de nuestra «libertad subjetiva». El papel de la mediación no debe ser el de elevar los elementos contrarios a una unidad superior que los «asuma», «desactive» o los reduzca a ser un hito en el proceso desde el punto de vista de una identidad con un fundamento. Las palabras comportan memoria, marcas de unos usos y unos gestos que nos desbordan, las palabras no nos esperan prístinas y vírgenes a que digamos nosotros lo que queremos decir. Aunque recuperan extrañamente a veces su inocencia, todo intento de apropiación, de conquista, de violación de las palabras es una desconsideración infecunda de la *otredad* misma en la que consiste el lenguaje. Parecería más bien que requieren de nosotros cierto trabajo, cierta práctica de seducción. Y tal vez el decir mismo sea una especie de renacimiento o resurrección, el *decir (de) verdad* tendría entonces una estrecha relación con el ir del nacer *al* morir; no del nacer *a* morir, como una *res* (en castellano o en latín), sino del camino en el que el lenguaje es lo que nos hace mortales (el lenguaje es el don que al dar de verdad vida es un requerimiento de

nuestro destino mortal, de nuestra muerte como destino). Pero ya no un enunciado, el significado de una palabra siempre es el resultado de intercambios dentro de un campo de fuerzas: la palabra siempre remite a una retícula o red en la que podríamos decir que ella sólo es un paso que significa en función de la intensidad del tráfico (es decir, traslados, que esto es metáfora) que en ella se da.

Son constitutivas del lenguaje dos cosas: 1. la cesura, la quiebra, la escisión «entre lo que se dice y lo que se *quiere decir*»²⁹ –si eso quiere. Y 2. La remisión inexorable al hablar con otros (no hay lenguaje privado). Que la verdad sea una convención procura un resguardo frente a todos los que pretenden que la verdad lo sea exterior al lenguaje: a que alguien la diga y levanten acta de la realidad. Somos *discursivos* y *dialogantes*. Trastocar las palabras, sentirse trastocados por las palabras es posible porque todo es un contacto con todo. Contra la negación abstracta del lenguaje. Lo que reclama ser dicho no viene de mí; viene de «afuera» de «antes».

La esencia del lenguaje es reflexiva. Esta es la matriz imposible de la tradición, de la historia y de la persona. Lenguaje como morada y tiempo como demora. No existe una comprensión de sí mismo. Uno nunca es contemporáneo de sí. El constitutivo esencial del hombre es la *historicidad*. Se trata de trabajar históricamente por la ilustración de la Ilustración en una Historia que consiste en diferir de su propio pasado a la vez que vuelve críticamente a él³⁰. Contra la Dialéctica: el entendimiento (*Verständigung*) como unidad *en* la diversidad, no *de* la diversidad, profundizando en las diferencias para que el otro sea otro como otro y no quede integrado. La democracia y comunidad porvenir exige excavar, profundizar en la pregunta misma con una respuesta que muestra la quiebra de la pregunta misma. La importancia de vivir una vida filosófica: de obrar y vivir bien, esto es la ética. Por eso *ethos* significa en griego morada, casa: «la reflexión sobre el pasado cambia presente y pasado a la vez, y abre futuro. Cada enunciado es la reapertura de una vieja herida»³¹. ¿Es cierto que el deseo de seguir siendo el mismo viene de la conciencia de mi propia mortalidad? La conciencia de la propia finitud viene acompañada de la certeza de que no podemos

²⁹ Duque, F., *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1994p. 24.

³⁰ Duque, F., *ibid.*, p. 63.

³¹ Duque, F., *ibid.*, p. 71.

comprendernos por entero a nosotros mismos. Cada uno sólo es idéntico a sí en su muerte: somos un «poder ser». La subjetividad no es sino un «ingreso en un acontecer de la tradición, en el que median constantemente pasado y presente»³². Y aquí es donde entra la mediación del futuro, del deseo de ser de otra manera.

El *texto* y la *huella* son signos que apuntan desde el presente a algo ausente, pero el texto remite a él (y su lugar es el archivo) mientras que de la huella no hay un referente último –la huella de suyo no dice nada. El origen no es ni una presencia ni una latencia. «El texto es del orden de la *memoria*; la huella, del orden de los *recuerdos*»..., «La memoria es donación que libera hacia lo Otro. El recuerdo, alienación que sujeta a lo Otro»³³. No hay memoria de la propia muerte. Tal vez la memoria es el nombre de nuestra batalla con la muerte. Hay un vínculo entre la Memoria (*Gedächtnis*) y los Pensamientos (*Gedanken*). Pensar es el volver agradecido (de *Dank*) al campo florecido de la Memoria, para fructificar en él –recuérdese la *Carta VII*-, y para fructificarlo a la vez como mundo habitable.

El que es *idéntico* a sí mismo es por ello *eterno* al ser para siempre y desde siempre igual a sí mismo. Por eso la filosofía que ha hecho del hombre un sujeto no ha sido cuidadosa con la *muerte*, que con razón ha sido siempre la sombra que proyectaba, el fantasma que rondaba su casa. Nuestra mortalidad está trabada con el hecho de que somos un continuo diferir. Esto no quiere decir que baste con levantar acta de nuestra finitud y de nuestra imposibilidad constitutiva de coincidencia (ontológica, comunitaria y biográfica). Eso sería insensato y nihilista. Por eso la tarea consiste en a través del lenguaje trabarse a sí y trabarse con los otros –y aquí la nietzscheana «voluntad de hacer promesas» y las «técnicas de sí» tienen una importancia extrema. El futuro perfecto, el «habrá sido», nunca es ni será. Es el lenguaje de la Memoria: un tiempo que se sustrae a la presencia y a la identificación. ¿Qué habrá sido de ti? El «habrá sido» no tiene tampoco un lugar fijo en el que ocurrir: escapa a la localización y a la visibilidad. La vida es un texto, no una narración. Es la negación determinada de las pretensiones absolutistas de cada palabra o pensamiento de decir, por sí solos, la verdad.

³² Gadamer, H-G., *Verdad y método I*, op. cit., p. 346; trad. cast., p. 360.

³³ Duque, F., *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, op. cit., p. 80.

Las 2 muertes: la ya siempre pasada y la porvenir, un presupuesto y una promesa y mi vida como la tensión entre ambas. Hasta que la cosa no es dicha permanece en el fondo. Sólo cuando es dicha queda restituida en su *sí-mismo*. Pero como todo *Selbst*, como toda mismidad, no queda recogida, digamos que atrapada por la comprensión: el decir restituye a las cosas en su propio diferir de sí; y aquí aparecen los juegos de el modelo y la copia, la realidad y su fantasma. Pero las palabras no son términos. Decir una palabra, por ejemplo amor, es acoger el amor mismo en su alteridad: en labios y lenguaje. Porque toda palabra es en un campo de fuerzas, si se quiere en una red significativa o contexto. Pero comienza por retornar. Quizás retorna del silencio. Tal vez retorna desde el murmullo lejano y perfumado del alma de los que ya no están o no están todavía. Y por eso está en el decir inscrito todo el juego ontológico del tiempo y la memoria: inscrito el juego histórico del pasado, el presente y el futuro; el juego del destino y de la muerte, de la muerte como destino, del destino mortal, de la herida mortal en la que consistimos.

Ni siquiera el instante (*Augenblick*) es una unidad atómica: el instante mismo es divisible. Y ni se cierra una vez (Hegel), ni infinitas veces (Nietzsche). El instante no puede ser el fundamento filosófico, es más bien el fondo trastornado, el desajuste esencial del tiempo al que interpelados correspondemos. Nunca se da la presencia de un elemento atómico. Ni en una frase, ni en un libro ni en una biografía ni, por supuesto, en la escritura. Se requiere un procedimiento de reelaboración (μίμησις). Es un bucle de retroalimentación en el que presente, pasado y futuro se ven fecundados entre sí. La *iterabilidad* es la repetición en la alteridad. El decir da unidad y la retira, trae a comparecencia y al mismo tiempo reproduce una ausencia

En el sentido que venimos ofreciendo *Heidegger lector de Platón* crítica el concepto común de «conciencia» y «autoconciencia» y su consiguiente concepto de «experiencia». Es una crítica a la «presencia» en la «conciencia» como «autoconciencia». Dentro de mi finitud se da la trascendencia en mi propia experiencia. La experiencia es ya esencial apertura y hospitalidad a lo abierto. Es imposible el protocolo de mi diálogo interior conmigo mismo. Ese diálogo (*Sofista*) escapa al recogimiento en un archivo por la escritura. Hay que extender, desplegar, la cosa

mediante la escritura. Porque hay que aprender a escribir como uno aprende a bailar. La verdad es exterioridad.

Heidegger nos dice que toda metafísica está atravesada por los esfuerzos en torno al problema del ser del hombre y de la posición del hombre en medio de lo ente, en el ámbito de un entramado fundamental de lo ente. Para Heidegger Platón como el comienzo procura la transformación de la esencia de la «verdad» que procura la historia de la metafísica. Para Heidegger lo que le ocurre al «hombre histórico» siempre es una consecuencia de una decisión previa sobre la esencia de la verdad que no ha dependido del propio hombre. Esa decisión previa determina qué debe ser buscado y qué, determinado desde la esencia de la verdad, queda fijado como verdadero. También queda determinado lo que no es verdadero, no resulta interesante y por eso es desechado. Para Heidegger el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar hace que el hombre piense todo lo ente según *ideas* y estima todo lo real según *valores* (lo real es interpretado de acuerdo con ideas y el mundo es estimado según valores). El texto de Heidegger *La doctrina platónica de la verdad* es un intento de «recordar la esencia inicial de la verdad». Aquí aparece la cuestión del «comienzo» del pensar, del propio *Platón como «comienzo»*. Para Heidegger la memoria desvela que «el desocultamiento es el rasgo fundamental de lo ente mismo». Él lo quiere pensar «de un modo más inicial». El camino «platónico» abandona la esencia del desocultamiento. Parece adecuado entonces no intentar fundamentar la esencia del desocultamiento sobre la «razón», el «espíritu», el «pensamiento», el «logos» o cualquier otro tipo de subjetividad. Siempre que se quiera pensar la esencia del desocultamiento hay que experimentar esa esencia «privativa» de la Ἀλήθεια como el rasgo fundamental del ser. Debe irrumpir la necesidad y la penuria en la que se torna cuestionable además de «lo ente en su ser», sino el «propio ser»: «La esencia de la verdad reside todavía en su oculto inicio»³⁴. El desocultamiento determina toda la presencia de lo presente. Las cosas mismas se retraen y perseguimos una señal.

³⁴ Heidegger, M., *Wegmarken*, op. cit., p. 238; trad. cast., p. 198.

La ἀλήθεια reserva, preserva, procura, comporta una alteridad como relación con algo que siendo de suyo infinito no se deja comprender³⁵. El tiempo, como el amor, se tiene si se da y se trata entonces de vivir histórica y lingüísticamente con el peso, pertrecho, de la comunidad de los hombres. Lo difícil de llegar a ser uno cualquiera tiene que ver con la relación misma que es el tiempo, con el erotismo como un cierto anuncio de la trascendencia. El trazo, la traza, es el aspecto atrayente de una línea que separa y distingue. Son las trazas, el aspecto, la distinción: un pasado inmemorial que nunca hará acto de presencia. El idiota es el que por falta de valor no corre ni los riesgos de los discursos ni del juego erótico. Cuidar a alguien es insertarlo en una comunidad, compartir relatos. El que calla es que ha visto algo de más, algo realmente intenso. *Sujetos* demasiado pronto a demasiado poco.

Estas páginas pretenden meditar sobre el hecho de que a un filósofo lo que le constituye como tal es la lectura que hace de Platón entendido éste como inicio. El retorno y la transformación del alma suponen la memoria de cuando éramos gente animada (es un discurso contra los discursos desalmados. *Fedro* 256 e). Lo interesante es la tensión de la *vigilancia vigilada*. De este modo la enfermedad es la desarticulación. La vida aparece como una carrera en la que uno coincide con la forma de su mensaje. Cuando uno llega, llega como un suicida y entrega el mensaje entregando su vida. Dentro de la caverna no se ve el fuego: no hay resistencia en la caverna. Somos seres de cada vez, es decir, efímeros por tanto se da una *redundancia* de la experiencia de la libertad y del carácter efímero.

Confluyen el arte de leer, de amar y de escribir en el trastorno de la Memoria que comporta una *Historia de la verdad*: «Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de las cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado»³⁶. Como es conocido lo importante es *acceder a las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría*. Hay palabras que hacen que uno se ponga radiante, que irradie y produzca efectos extraordinarios en aquellos con los que se encuentra. Pero la

³⁵ «No sólo *lo otro* aparece como *lo otro de sí*, sino que *el otro* exige un *retorno a sí mismo*», en Gabilondo, A., *Trazos del eros*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 168, nota 42.

³⁶ Gabilondo, A., *Trazos del eros*, op. cit., p. 10.

sordera no se cura dando voces, sino entrando en la conversación. Esto implica un «amor» a la «verdad». El amor entra, por supuesto, entre las cosas que se prestan a discusión (*Fedro*, 263c) y supone la experiencia de que no es posible ya vivir de otra manera (*Carta VII*, 340c). El acontecimiento produce la escisión y abre un espacio ya por siempre insuturable.

Ver lo que nunca se ve como nunca fue visto y decir por primera vez palabras por siempre repetidas es el oficio del filósofo. Presentar lo nunca visto y tener que ver con ello es ser de lo que no hay. Las palabras, incluso las no dichas, producen efectos físicos. Las palabras no son sin más la presencia de lo que ya no está: son más bien la afirmación de una presencia que hace *falta*. Se trataría de repetir lo que nunca fue dicho, lo que no tiene comienzo. Hay que elevarlo a la enésima potencia (δύναμις): extraer de ella la forma superior gracias a una operación selectiva. Estamos hablando de la mágica ley del cambio. Hay cierta idea en el aprender de prueba, selección, de paso a otra libertad. Si la φύσις procede al margen de la ley, contra la generalidad de las leyes de los hombres, los hombres son también φύσις. Es el ser de cada vez: singular y concreto.

A este proceder corresponde la idea de máscara (aunque no cubra sino otras máscaras) como creación humana de algo estable y fijo, como pequeño dique contra el fluir, lo otro de lo que cubre. Se trata de llevar a algo o a alguien más allá de sus límites-limitaciones habituales y exprimir, hacer que pueda, que sea potente, que agote su posibilidad: hay aquí, en esta decisión al pronto pequeña y silenciosa, todo un compromiso con la vida. Lo más natural es otra naturaleza que desborda las leyes y las crea. Que mide.

Lo «nunca visto», el «ser de lo que no hay», no se presenta como oposición, es el verdadero ser del acontecimiento. El trabajo sobre el pasado está bajo el deseo de lo nuevo, de que no pase lo ya marcado *de* nuevo. «De nuevo» parece que pasa lo igual, no lo mismo como «siempre». La transferencia, la repetición, nos pone enfermos y nos sana. La repetición de la escena del saber constituye la estructura de nuestra salud y de nuestra enfermedad, de nuestra vida ascendente y descendente, nuestra cadena y nuestra libertad. Queda entonces disfrazarse e ir hacia el terror en que se mezclan selección y libertad. Se trata de una diferencia no mediatizada por la representación. Se trata de una retorsión categórica: el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, el uno de lo

infinito-múltiple. Retornan aquellas cosas (formas extremas) que 1. se despliegan hasta el límite y 2. llevan hasta el fin su potencia transformándose y pasando de unas a otras. El límite coincide con la potencia de la relación.

El estilo se configura como pluralidad de unidades en cierta tensión, tono (cuerpo). La *unicidad* de la vida es el destino: que se aviene bien como libertad. Los modos de vida consisten en la forma en la que uno retoma su vida. ¿Cómo podrían las cosas ser de otro modo? Cuando el discurso coincide con el modo de vida elegido se liberan nuevas posibilidades inauditas y aún no imaginadas. Aparece la vida filosófica, el modo de vivir, la elección del modo de vivir –el discurso– como lo otro, como el salto a la filosofía. Nuestra apuesta es que el aprender tiene sentido en sí mismo, nunca está vinculado a un resultado. El aprender, como el pensar, nunca deviene saber. El salto entonces se produce cuando leer, hablar y escribir confluyen y la muerte aparece como un aprender a decir de otro modo. La experiencia de la muerte del otro tiene que ver con la relación de uno mismo con su propio lenguaje (*Fedón* 64 a-b: aprender a morir que da risa), del mismo modo aprender a morir no es otra cosa que aprender de nuevo a decir. Porque la lectura es un diálogo, una interlocución que cuando se produce hace que de repente se compartan ciertos espacios. Las palabras no son sin más la presencia de lo que ya no está: son más bien la afirmación de una presencia que hace *falta*. Amigos *en* la verdad, configurando la verdad. Retorna la educación³⁷ como liberación. Heidegger en *Moira* hace hablar el «silencio» del pensar temprano y muestra lo estoica que es la verdad. La verdad procede estoicamente, hace retiro, es retraimiento. Un retiro como reescritura que crea posibilidades de vida que proporcionan un retorno de la tierra y un retorno de lo mortal. Lo que está en juego es entender el pensar como coraje por la verdad y la libertad. La *anámnesis* es la inoculación y dispensación de la tierra y de lo mortal en el mundo que da al vivir una aire sencillo en el que cabe ser dichosos y estar contentos, porque pensar ni consuela ni hace feliz, pensar no es firmar una póliza de seguros.

Los textos con los que habla *Heidegger lector de Platón* conforman un espacio en el que nos vemos convocados a intervenir en los horizontes así abiertos. No parece

³⁷ *Bildung*: representación, imagen, imaginación, *imago*, Irradiación, Destello, Vibración, Deseo, Alma, Aura.

necesario insistir en la necesidad de leer. La tarea de leer enlaza el arte de la escucha con el arte de la conversación. Se convoca a guardar el espacio en el que los textos cobran sentido, a la vez que no tienen destinatario seguro. Lo que deseo hacer mostrar es el reconocimiento de que *Heidegger lector de Platón* parece enunciar lo que sería la propuesta de un trabajo desmesurado por su laboriosidad, extensión y complejidad. Mirado más de cerca, el título sin más es una alusión a un conjunto de problemas que ocupan inexorablemente cualquier actividad filosófica, por tanto no consideramos un proceder semejante inmediato e inadecuado porque esperamos que el texto se venga justificado en su propio desarrollo.

Como dice Hegel: «Tanto en la formación de una época como en la del individuo hay un periodo en el que importa sobre todo la adquisición y afirmación del principio en su intensidad no desarrollada». Aunque, inmediatamente después dice: «Pero el requisito, más alto, estriba en que ese principio se convierta en ciencia» (11: 7). En el *Prólogo* de 1831 a la *Ciencia de la Lógica* Hegel nos dice que la tarea que se propone es resaltar que es la «naturaleza lógica» la que anima y la que actúa en el espíritu. De lo que se trata es de analizar las configuraciones lógicas que trabajan subrepticamente en la «actividad del pensar». Para Platón es evidente que la esencia verdadera, el ser verdadero, se revela en el lenguaje. Vemos a través del ojo, pero no es el ojo el que ve (*Teeteto*, 184d)

El inicio ofrece ya un retardo y Platón mismo constituye el inicio del pensar. El hombre es el lugar donde el lenguaje da ser, él no es más que el espacio en el que el lenguaje trae a las cosas. Es el ámbito del despliegue del pliegue, la apertura de la diferencia, el campo de batalla del brotar, la pista, el *Da*, del *Dasein*. Este es el enigmático no-lugar de la experiencia. El juego donde se juegan la verdad y lo cuestionable. El lugar de la *Lichtung*. El cuidado de sí, el cuidado en el venir a dar de las cosas en unos y en otros, el cuidado del lenguaje y la verdad constituye el ámbito de nuestra problematización. Podemos decir que corresponder a estos textos exige otro cuidado, otra libertad, una comprensión proyectiva capaz de hacer posible el dar de toda acción. Una comprensión, como se dice en la *Iliada*, que es ser capaz de mirar adelante y hacia atrás a la vez. Porque el hombre ni es un ente –según se entiende habitualmente– ni un ser. O si lo es se trata de un ente que es de otro modo.

La palabra abre mundo, produce, muestra y crea otras posibilidades. Pero sólo en la conversación, en su movimiento, llegan a ser, devienen, la palabra y el concepto. La propuesta de esta Tesis Doctoral no pretende llegar a autofundamentarse reflexivamente, aunque sí afirma una «apertura». No se sacia en la posesión de un saber, remite más bien a la práctica de un salir al encuentro: «Si forma parte de la esencia de la tradición el que sólo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición»³⁸.

Una de las cosas que caracterizan a un texto es que él mismo busca a sus propios lectores. Y va en esa búsqueda persiguiendo la posibilidad de plantearnos preguntas nuevas. ¿De qué modo aparece el problema: cómo comprender los acontecimientos? En la pregunta por los límites de la experiencia, desde el punto de vista lingüístico, físico y temporal, y, desde luego, también político. Estas son nuestras «heridas»: la filosofía y la política (es decir, la convocatoria por las cuestiones de la «verdad» y la «justicia»). Gadamer en *VM* reconoce, siguiendo en este aspecto explícitamente a Heidegger, que la comprensión es el modo de ser del propio *Dasein*. Lo decisivo está para nosotros en llegar a considerar cuál es el carácter de «historia efectual», es decir, que la comprensión pertenece al ser de lo que se comprende.

Buscamos formas y modos de proseguir un aprender que se viene produciendo singularmente en cada uno de nosotros (o en lo que hay en nosotros de cada uno). Leer un texto es dejarlo hablar. Se trata de una recuperación del espacio, es decir, de realizar el movimiento para hacer retornar el espacio frente al triunfo del tiempo. Incluso la duración es espacializada. Buscamos un pensamiento vinculado a la experiencia del retorno del ser del lenguaje y convocamos a la experiencia del proceso de nuestra propia esfumación (humo, rarefacción, borrado, despedida). Buscamos un espacio en el que sea posible decir y se trata de crear esas condiciones de posibilidad del decir. Deseamos liberarnos de la prisión que supone un lenguaje categorial. Hay una vinculación por la que tienen todo que ver la lucha por las condiciones de posibilidad con la prosecución de la extraña y sencilla tarea que habitualmente llamamos *libertad*. Pero desaparecer, el ejercicio de incorporación que requiere a la vez un desprendimiento y un desaprender, exige coraje. El coraje de aquel que hace aparecer y asume su condición efímera, frágil,

³⁸ Gadamer, H-G., *Verdad y método* I, p. 20.

y que tiene la capacidad artística necesaria para soportarse en un singular relato viviendo por encima de sus «realidades» en la lucidez de la ausencia de fundamento, que no tiene que considerarse necesariamente como un defecto, sino más bien como la ocasión y oportunidad de que retornen los lazos más divinos.

Podemos distinguir en este sentido las épocas por su consideración de la escritura. La situación que nos reúne consiste entonces en reconocer desde la incorporación de distintos lenguajes y ámbitos de lo que cabe llamar «la tarea del pensar» la materialidad del lenguaje: un materialismo de los incorporeales. La filosofía, quizá, es un no poder dejar de hablar. No hay descanso ni reposo en ella porque nunca remite a un sentido. Tal vez de lo que se trata cuando nos acercamos a la filosofía no es de comentar los textos, ni de resumirlos, ni de explicarlos, sino de reactivar el decir del texto, el eterno retorno de lo nunca dicho. Lo inefable no es aquello de lo que no se puede hablar, es justamente aquello que da qué decir. Vuelve la filosofía como trastorno del deseo, el pliegue del deseo sobre sí, el deseo del propio deseo. En este sentido la filosofía provoca, hace desear, es el espacio del deseo, experiencia de los límites del lenguaje. En ella, el lenguaje se muestra en su intemperie, en su ser desnudo como dirá Foucault, ahí estamos perdidos como hombres, pues el retorno del ser del lenguaje es el fin del hombre³⁹. Un texto es un contexto si es legible y citable⁴⁰. Materialidad, apertura, finalidad, eso hace al texto. La materialidad hace que sea no apropiable, irreductible, foco de resistencia permanente: la rosa es sin porqué. El texto es atisbo de una palabra por venir, por decir. El texto despierta la voluntad de decir, de donde la lectura no es un acto sino una *acción*. Un texto se puede leer porque tiene la repetición en su *corazón*, el texto es una máquina de repetir⁴¹. Memoria y lectura palpitan en cada texto.

La escritura es un modo de ser de la verdad, copia de copia, ficción necesaria para vivir. Ella nos conduce a lecturas verosímiles, plausibles, no verdaderas. Es preciso pasar la escritura y la lectura por el cuerpo, que la incorporación sea posible: que mediante la lectura y la escritura algo se haga cuerpo. La palabra sólo lo es si en ella se juega lo justo y lo injusto: la palabra ha de ser por venir. Y el texto ha de proseguir

³⁹ Véase cap. IX de *Las palabras y las cosas* sobre la difuminación o esfumación del hombre.

⁴⁰ Cfr., «Firma, contexto, acontecimiento», de Derrida en *Márgenes de la filosofía*.

⁴¹ «La ley de la repetición: aquello que se repite debe ser lo mismo (no existe lo mismo más que si se repite, y no hay repetición más que de lo mismo), pero no puede, en ningún caso, ser lo idéntico», en p. 37 de *Derridabase*.

escribiéndose. Él es cruce de espacio y tiempo, sólo es texto si tiene porvenir, si se constituye en memoria del porvenir. Difiere de sí, tarda en llegar, es intempestivo. De igual modo, tampoco nosotros coincidimos con nosotros mismos, consistimos en no coincidir. La acción de leer no es un acto de posesión del sentido. Como dice Ricœur, uno se cura cuando hace de sí un relato soportable.

Es necesario el concepto para ver, pensamos a partir de una imagen relatada, de lo ya pensado. No hay más método que el propio proceder, la propia travesía del pensamiento. Este texto se ocupa pues de la proliferación, elaboración, irrupción, de los pensamientos al hablar. De la palabra como motor de impulsión. También se ocupa del sentido en cuanto no tiene que ver con la intención del autor, sino que se repliega sobre sí mismo. Para Foucault los enunciados pertenecen al azar, la materialidad, la discontinuidad. Es en la ejecución⁴² donde se produce el texto. El propio lenguaje no se deja retener en un discurso, y cada texto es la escapada, la fuga (en sentido musical), la evasión de la palabra. Hay en la escritura un carácter reiterativo, repetitivo, lo suyo es el eterno retorno de lo mismo, la posibilidad de que vuelva a suceder lo que nunca sucedió de modo idéntico. «Si las cosas se volvieran humo las narices las distinguirían» decía Heráclito. Ante el hacerse humo no cabe ya la vista intencional sino el olfato nietzscheano.

La palabra acaricia, se aproxima a la cosa, señala sutilmente en dirección a la cosa, la atisba sin poseerla, he ahí la alteridad que está siempre en el seno de la palabra. Esta es la experiencia desnuda del lenguaje. La *ficción* es entonces el ámbito de todo proceso de recreación. Algo no puede hacerse del todo presente, brilla por su ausencia, existe una voluntad de ausentarse. La no coincidencia consigo mismo: esto es la *diferenzia*, la restancia, el estar por venir. De donde se sigue que la escritura es un injerto, escribir es insertar, citar: extraer lo escrito e injertarlo en otro contexto para que la savia se transmute y produzca otra cosa. La escritura no es pues aserción, ni prescripción, hace sólo inscripciones (Nietzsche). De donde la labor no puede estar sino en el estilo: estilar, rasgar, pinchar (boli-grafo, estilo-grafo). De allí viene estímulo,

⁴² «La interpretación de la música o de la poesía cuando se ejecutan en público no difiere esencialmente de la comprensión de un texto cuando se lo lee: comprender implica siempre interpretar (*Verstehen enthält immer Auslegung*)» (*VM II*, p. 403, trad. cast., p. 479); «Toda ejecución es interpretación. En toda ejecución hay excesos de iluminación» (*VM II*, p. 404, trad. cast., p. 481).

instinto, estilete. «Pensar/escribir:» es la cuestión para Nietzsche. En ello hay un componente trágico, como bien lo nombra en «Del leer y el escribir»: «De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu. (...)»⁴³.

El ἔρως encamina a los hombres hacia el mismo peligro: hacia la pregunta qué es el amor, el amor en entre-dicho (*Fedro* 263c). En esta dirección, la experiencia de los límites de la disolución es la experiencia de la llamada del otro, la convocatoria de compartir con otro un trayecto⁴⁴. La comunidad inconfesable, la de los desheredados o la sinlugaridad. Se trata, quizá, de la añoranza por el comunismo, por la comunidad, lo común (Blanchot, Nancy, Deleuze, Derrida, Foucault). Una toma de postura ante la indiferencia que convive sin inmutarse con el deterioro de lo común al aparecer como un espacio estéril.

El afuera del pensamiento es una ausencia, una exterioridad inherente a la escritura, no se trata pues de los arrabales de la escritura. Es decir, no hay origen de este afuera, en realidad, nunca nos tuvimos, nunca nos tendremos, nunca coincidimos con nosotros mismos. ¿Es posible hablar de espacio sin tiempo, de memoria sin recuerdo? El porvenir de la memoria o el futuro anterior discute la cronología: es el acontecimiento el que marca el tiempo, no los hechos en el tiempo. La sustancia es lo que se puede saber, es decir, saborear. La *ousía* grecolatina es lo que somos, más allá de la esencia, cómo vestimos, comemos, qué hacemos, cómo caminamos... Es preciso aprender, conformar, incorporar, lo que somos. La diferencia es distancia, no coincidencia consigo mismo, con el tiempo, con el espacio, con la historia; pero la diferencia también es tardancia, quiebra, fractura.

Lo indecible y lo impensable no se definen como imposibles para el decir/pensar, sino como lo que da que pensar/hablar: pensamos y hablamos justamente por la atracción que lo inefable ejerce en nosotros. El lugar del permanente exilio, de la errancia: en la *Filosofía del derecho* de Hegel, se diferencian: persona, sujeto, miembro,

⁴³ Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 69.

⁴⁴ Cabe aquí la imagen del archipiélago, el conjunto de islas unidas por lo que las separa.

lo que equivale respectivamente a lo universal, lo particular y lo singular, pero lo singular implica también *sinlugar*⁴⁵.

En *Verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche encontramos el conocimiento como una creación e invención: los hombres un buen día inventaron el conocimiento. Nietzsche subraya así que el conocimiento está vinculado a un determinado interés: tiene que ver con emocionar, preferir, con los afectos y las pasiones, es decir, con la búsqueda singular por los seres concretos de un modo de vivir. De este modo es el conocimiento una relación, un modo de relación que transforma lo que hay. El conocimiento aparece vinculado entonces a la repetición y la diferencia (ni semejanza ni representación, no es ni categorial ni representativo), tiene que ser iterable y reiterable. Hay que por lo tanto inscribirse e insertarse en algo.

La lógica es caracterizada en el texto de Nietzsche como ficción y creación artística por quien escucha. La *ficción* es un modo de ser de la verdad que se sostiene en la necesidad de crear otro modo del lenguaje, en la necesidad de inventar otro modo de lenguaje, otro modo de hablar. Es un hablar con otra intensidad. Esta intensidad está vinculada a la intuición –que es también un determinado modo de ver, y que se fija en la verdad: en «lo que hace que sea», «lo que hace ser»; la intuición ve su «siendo», es decir, su esencia, su palabra. Con la intuición (aspección, *Anschauung*), al ver el aspecto, pones algo de ti. Ver el *aspecto* es verle a alguien la esencia, verle de verdad. Esto sólo se produce cuando hay una participación del que ve en lo visto, sólo se ve si tienes que ver con alguien. *Gehören*: participar-escuchar en común, «tener que ver con alguien». Si no tienes que ver con otro es que no le oyes. Hay que «sintonizar», encontrar un tono común. Ver el aspecto de alguien es ver su «tipo»: fijándonos en el tipo de la cosa vemos su esencia. El tipo no es lo que se ve de la cosa. Y el lenguaje permite ver de otro modo. Hay palabras que ayudan a ver de otro modo. La palabra –el reconocimiento- produce una insurrección de los afectos. Para Nietzsche los conceptos impiden ver. Impiden que la intuición esté viva. Pero la palabra no se identifica con una palabra concreta. La palabra responde a un «quién» mejor que a un «qué». Y responde con un relato libre y singular. Nuestra riqueza y problema es que tenemos que hacer la insurrección de los afectos contra el miedo y contra la aparente serenidad –que bien

⁴⁵ Ver *Menos que palabras*, de Ángel Gabilondo.

entendida es para Nietzsche un armisticio entre impulsos irreconciliables. El problema es comprender el conocimiento como una «incorporación». El cuerpo es una impaciencia estéril, es un campo a través. Hay en nosotros un fastidio constitutivo, inherente. Tal vez por eso la máxima plenitud es reír juntos.

En Nietzsche nunca hay objeto; lo que hay es deseo: el deseo del deseo, no el deseo de algo. La filosofía es desear, y desde esta lectura el «artista» que cada quien irreductiblemente es compone y reúne según su propio desear esa vinculación que nunca se presenta como un objeto. Debemos reconocer la constitutiva necesidad del cambio, de devenir permanentemente artistas. Inteligir, por lo tanto, es no entregarse acríticamente a ninguna de las apariencias, es la capacidad de transformar. Los artistas – que tal vez no lo pueden ser siempre– están sometidos a reclamar una compañía alterando su cuerpo (cerebro, corazón, dolor).

El presente estudio estima que la consideración de la Ἀλήθεια que se viene ofreciendo permite decir que las cosas no son lo que parecen, aparecen en lo que son en lo que parecen. Ciertamente la opinión (δόξα) no es la verdad, pero sólo en la opinión destella la verdad por decir. Lo importante es lo que hace falta en lo dicho, en el brillo, por decir, porvenir. Lo no dicho hace decir, hace oír. Aparece lo no dicho por lo que aprender a aprender. Se trata de escuchar lo que a uno le hace decir: le hace decir algo distinto para decirlo otra vez como el otro nunca lo hizo. Μίμησις para que diga algo otro de lo que dijo (como alguien nunca lo dijo). La tragedia es la mimesis de la acción, no la copia del acto. Se produce entonces una reactivación de la *acción*. Hay una historia de la verdad: la verdad ocurre, acontece. Nunca aparece fijada en ninguna narración. Tiempo de ese espacio que es la verdad. La verdad es un ámbito en el que se está más que una posesión. Es una capacidad de procurar, de crear realidad. No es un producto de tu acción: lo es de tu capacidad de inserción, de inscripción. La verdad no se da nunca como algo dado. Tiene que ver más con el hacer, el decir y el dar que con lo hecho, dicho y dado. No hay verdad, *se da verdad*. El pensamiento sólo puede agradecer correspondiendo a esa donación previa. El pensar agradece, da tributo a esa donación. Hay que aprender a ver sin quedar fijado por lo visto.

La memoria es el juego del olvido y el recuerdo. La escritura es la salud. Hay una relación que vincula la acción de leer con la voluntad de comunicación. Es un gesto

afectivo (dosis, don, trago, gracia, sorbo, medida). Una repetición singular. La dosis la pone el que escucha. Hay que acertar con la medida de lo que uno puede tomar. Y negociar la distancia. Nos encontramos con elementos para una ejecución. En la que no hay nada al margen del sujeto: ni la realidad, ni el conocimiento, ni los objetos. Se trata de reconocer agradecidos una relación *ya de siempre*.

La palabra que ponemos hace ser. De este modo el «autor» es el «lector» de un libro no escrito del que el «lector» es el último «autor». Se trata de tener la capacidad de mirar *el para qué* de la cosa: el τέλος. La capacidad de ver la *tensión*, la *intensidad*. La diferencia no es sino *intensidad*. Los mismos acontecimientos con otra intensidad son diferentes. Es necesario espacializar y conjugarnos a partir del misterio, la *moira*, el destino, el afuera, el vacío (de tal plenitud que no se puede llenar) en busca de la palabra que nos da fuerzas para proseguir.

El lenguaje es espacio: el tiempo es un modo de ser del espacio. La memoria es un modo de ver espacialmente. Y este modo de ser de la memoria es el que puede leer. Lo reconocido tiene que ver con una comunicación. El presente, la verdad, se desplaza con uno. Somos testigos que dan testimonio del presente. Se reconoce un amor a la tradición como forma de constitución del presente, es decir, como tarea de la memoria. No hay que repetir nada igual. La memoria requiere la transmisión, la traducción, que hay que repetir de nuevo. Hay un ámbito de la memoria cultivada: un procedimiento. Sólo se es diferente en el seno de lo común: fuera de lo común hay indiferencia. Elegir una palabra es decisivo. Perseguimos un decir que haga lo que dice reconociendo la efectividad de la palabra: λόγος como decir que hace ser, *decir del ser*.

Nunca podremos superar el asombro, el espanto, la maravilla de la maravilla que domina y sostiene el hacer de la filosofía. Se habla a partir de ello. Y nunca habrá ausencia de distancia, sólo con otro uno puede ser. Nos encontramos con una identidad que consiste en diferenciarse. El sentido no descansa en su intención, el sentido no es el retorno a la intención, ni la búsqueda del significante. Perseguimos efectos. El pensar no coincide en el tiempo consigo mismo: está dislocado, siempre es tarde y la flecha ya está lanzada. El ámbito que abre el arco en su tensión, el arco que se abre, el τέλος, el blanco de la flecha no reside en ella. El sentido funciona: hay que hacer coincidir el sentido con el sonido. Esto es el decir poético: dice lo que hace y hace lo que dice. Es

pura superficie compleja. No tomamos el sentido como una remisión a un interior o a una intención. Acogemos el carácter intempestivo de la existencia: lo que hay no coincide consigo pero la no coincidencia se puede espaciar. Ha reinado el tiempo, ahora queremos espaciar la duración. ¿Qué voluntad de decir hay en el pensar? Se reconoce una discontinuidad que ofrece la posibilidad de que el pensar esté ausente. La filosofía siempre se pierde, se escurre entre los dedos. ¿Por qué siempre hay un desear en la filosofía? Filosofar es desear el deseo, saber desear el deseo.

Un texto es también sus lectores y sus lecturas: un espacio público en el que todos tienen que decir, todos pueden hablar. El principio sostiene y domina todo el proceso. No pensamos si no somos capaces de nombrar y articular. El pensamiento es el acto de proferir, el acontecimiento de su irrupción y su presencia. Es dejarse decir por la llamada de la palabra. Se trata de la superación de la metafísica por la palabra, el pensar como situación o ámbito que presta atención al sentido cuchicheado, al murmullo discreto. En la incorporación por el ejercicio, la gimnasia, el paseo, la conversación retorna el lenguaje. Conformar y configurar un nuevo texto requiere ardides y artimañas para procurar unos determinados efectos. Sus efectos están en reponer en acción, la lectura es la acción del texto. El acto de un texto es leer: sólo haces que haga el texto si se lee. Somos tenidos y sostenidos por algo otro. Comporta una asunción de la propia fragilidad y limitación: nos desfonda, nos desloma, nos abisma.

La aniquilación del tiempo como *Cronos*: procura el emerger del αἰών, acontecimiento que dicta el tiempo: αἰών marca el tiempo, es un acontecimiento que funda, marca, espaciar la duración. Espaciar de tal modo que no está en ningún tiempo. Genera espacios diferentes. Cuando te encuentras de verdad con alguien modifica el espacio. Las palabras son siempre búsqueda y siempre preservan nuestro buscar, nuestra tensión y nuestro deseo. Se trata de lo que da que decir y no de lo dicho. Hay algo que *atraviesa* lo que decimos: ni esta dicho, ni nadie lo ha dicho. La escritura nos dopa, porque somos capacidad de conmoción nos da las fuerzas que no tenemos, la pasión que nos *falta*. Es un discurso más lógico y menos metafísico. El ser del hombre es su obrar. El yo figurado pasa por hacer ficciones de una determinada manera y abrir en uno un espacio de ruptura, un espacio de disolución porque hay un instante de escisión en el «es». En el corazón de todo verdadero amor siempre está preanunciada

una separación, es siempre el destino de una cópula. La *ficción* se ejecuta en el modo de la escritura.

Leer no es nunca apropiarse del texto. Leer no es una toma de posesión. Es imposible la absoluta apropiación. En la acción de leer uno se echa a perder. Forma parte de la palabra la historia de sus lectores y sus lecturas. La acción de leer recrea el sentido, funciona como efectos de sentido. En la filosofía como correspondencia al don la acción de la escritura procura la palabra que el propio escritor no tiene, no la tenía antes de escribir y al darla la tiene en la medida en que es soportado por ella (marca de una ausencia). Escribir es despedirse de algo. En la donación como desprendimiento se *posee* en el modo de algo dado, no tenido. Se trata de alcanzar algo que ni siquiera posee. Nunca lo tuviste, lo has dado porque nunca lo tuviste. El firmante nunca está. Hay una ausencia constitutiva que brilla. Identidad insoportable de la repetición del desdoblamiento. El ejercicio del pensar: recrea, juega, desplaza si asume que uno es una ficción y que el verdadero rostro es la proliferación de las máscaras. El rostro está en la acción de leer. Somos mirados por el $\xi\rho\omega\varsigma$ y el ardor del otro. A veces la Historia de la Filosofía lo es de las definiciones que ocupan el espacio de los efectos de inquietud y asombro desconsiderando el efecto de asombro permanente que queda a destiempo.

La tentación es el acto de leer. La palabra «tentación» tiene que ver con *intento*, *tanteo*, *tentar*. Se da dentro de lo que puede ser un exceso: hay un murmullo indefinido de lo escrito. Intentamos ahora entre nosotros recrear juntos el texto.

La retirada (en francés *Retrait*) es también retrazo y reescritura. El texto *La doctrina platónica de la verdad* pide más una ojeada que otra cosa. La forma de mirar un texto no tiene que pretender buscar un sentido verdadero y oculto que responda a la intención del autor. En el texto aparecen efectos de superficie que simbolizan otra intemperie: superficie compleja. Como podemos ver hay 2 movimientos en el texto *Heidegger lector de Platón*:

1. Regímenes del lenguaje. Capacidad de hacer visible lo invisible. Considera las opacidades y oscuridades de la existencia, la monstruosidad y violencia que late en el corazón mismo del lenguaje. Buscamos una noción de materia y materialidad distinta, recuperar lo más originariamente violento: la risa y la muerte (redundancia). La amistad es la entrega al reír. Nietzsche: reír de un ataque de muerte, reír y morir juntos.

2. Visibilidad de lo invisible. Las figuras tienen que ver con un teatro. En la misma superficie encontramos planos interpuestos, planos en la propia epidermis. No es lo tentador lo que es visto. Lo que es más oculto del espectáculo se da en todo el esplendor-resplandor del primer plano. La capacidad de ver algo tiene que ver con la *Aspección, Anschauung* (A. Agud, lo propone así en su traducción de *Verdad y método* de Gadamer), el tipo, el aspecto es la idea, el εἶδος. Esta más en la visión, en la mirada, que en lo visto. La aspección es la capacidad de dar con la idea de algo, verle el tipo o la pinta. Todo esto tiene que ver con otra materialidad: forma de escuchar. Es otra forma de ver que es palpar, tocar, tentar (*thinganón, attingens*) (Cfr., Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072b).

Se trata de pensar la diferencia con el modo de mirar moderno en el que se preserva una separación entre el que ve y lo visto: el que ve no forma parte de lo que es visto. El hombre moderno sabe ver y ser visto. En este otro ver el que ve forma parte del espectáculo. Es la forma de ver del dios de Aristóteles. Contemplar (θεωρεῖν) en el que el que ve forma parte de lo que ve, participa de ello como de una fiesta, se ve involucrado en lo que ve hasta ser otro por lo que ve. Toca como el pensamiento toca. Te toca, te llega, te importa, te conmueve. La mayor conmoción, pues, es el ser acariciado, casi tocado, o tocado de verdad, por el pensamiento de otro. Es una comunión. *Thigein*: es verse afectado, conmovido, tiene que ver con un ver que hace ser, que tiene que ver con alguien⁴⁶. Es copertenecer, tener que ver con alguien sin el que no ves. No es identificar las miradas. Ser tenido con él es otra cosa. Demorarse, tener que ver: verse tocado por algo. Una vez más se trata de ver el decir a través de lo dicho, el hablar desde lo hablado. La mirada tiene que ver con lo que ve. No se trata de buscar el fondo. *La superficie llena de resplandores es el lugar de los fantasmas, de las apariciones.*

Hay un exceso en el leer que tiene que ver con la locura. Se busca una exageración, un sacar de quicio toda acción (acción de leer). Hay que pasar la escritura por el cuerpo: que pase algo físicamente. Aunque la verdad de algo no es la duración de ello, es la intensidad de la espacialización de su duración. En el murmullo las frases más inocentes ocultan bibliotecas enteras. Queremos considerar el tiempo que el texto nos

⁴⁶ *Hören, Gehören.* (Cfr., Heidegger, *La proposición del fundamento*).

da, nos abre. El texto abre futuro. Pensar es el cuidado de sentir bien, escribir bien, oír bien. Lejos de la lectura moral habitualmente convencional, se trata del *bien* como lo ajustado, conveniente, adecuado, pertinente, es decir, la correspondencia con el *τέλος* y la sustancia de aquello con lo que se trata (y la sustancia no admite grados).

La interpretación no acaba jamás porque todo lo que hay es ya interpretación. El texto ya es resultado de su acción de leer. Escribir es leer libros no escritos. Escribir es cada vez más difícil. El ejercicio de la escritura es un exceso. Escribir es un ejercicio de despedirse, de expedirse y exponerse. Es puro desprendimiento. No hay reflexividad. El texto se expide, casi se escupe. La mala tentación es la retención, detención, cosificación, objetivación, plasmación, la muerte abstracta. Se trata ciertamente de hacer de cada frase una biblioteca porvenir que convoque a otras formas de mirar. Hay una biblioteca fantástica constituida por todos los libros que podrían venir. Se puede hacer de cada frase una comunidad, una acción de generosidad. Heidegger en *Serenidad* (*Gelassenheit*), distingue entre «esperar» (*warten*) y «estar a la expectativa» (*erwarten*). Cuando se está a la espera uno se abre a la espera de la irrupción de algo que nunca puede arribar en la forma de algo que se pueda representar. Especie de optimismo sin esperaza.

Ahora hacemos una consideración de la relación entre el lenguaje y el poder. Hay una distinción que hay que pensar entre la potestad y la autoridad. Texto de Foucault *Espacios diferentes*. En las sociedades de control el ojo de quien ve es interiorizado y la conciencia de cada uno deviene panóptico y policía de sí mismo. Se pretende entonces otra consideración de la mirada: asistimos al fin de la visión como gran mirada dominadora. Mirada que a uno se le queda cuando se le arrancan los ojos. Algo que se ve cuando uno ha perdido la vista (el duermevela, el crepúsculo, el atardecer). La Modernidad comienza dudando de si están despiertos. La modernidad empieza como teatralidad: *mundo es fábula*, es barroco, es la representación. Y el público forma parte del espectáculo. La visión es escenario, público, realidad, y en la medida en que eres público sólo puedes ver en la medida en que eres visto: uno mismo forma parte de la procesión. Así uno no puede saber nunca cómo ha estado en esta obra. El límite de la visión es la pertenencia. Hablar muchas voces, muchas veces. *El filósofo enmascarado* de M. Florance es un ejemplo de cómo el pensador aparece desdoblado, repetido, desplazado, no se deja atrapar. Las palabras corretean y saltan chispeando, no

corresponde a ello entonces el deseo de retenerlas, parece más bien que hay que incentivar y reactivar cada vez su decir inesperado. Leer-hablar-escribir no es jerarquizar. La apropiación de la tradición ha de ser entendida como una diseminación. Haciendo jugar y recreando los textos de los que nos venimos ocupando buscamos una forma de acceso a un pensamiento de la experiencia de la escritura que se desparrama. Es la presencia de aquel que consiste en desaparecer, en esfumarse o desvanecerse en la proliferación de efectos que escapan al control. Es la memoria sin recuerdo, una noción de memoria espacializada y nunca vinculada al tiempo. Memoria de la palabra. Intensidad de la densidad de la memoria. La memoria ni es, ni nunca será, ni nunca accede a la conciencia. La memoria como el inconsciente nunca se expresa, sólo se expone. Es pura exterioridad. La memoria no es la manifestación de algo que ocurrió en otro lugar. La memoria consiste en su aparecer, su ser es su aparecer: eso es la belleza, sin otra utilidad. La memoria/escritura ha de comprenderse como recreación de un pasado que se retraduce como nunca sucedido. Las palabras empiezan por regresar. La memoria no es un acto mental. La palabra memoria está vinculada con aprender *de corazón*, es un ejercicio de cordialidad, un gesto afectivo, una emoción compartida (con-moción). La memoria es entonces el principio de crecimiento y ser es crecer. Fuera del oír carecemos de comunidad, somos exiliados y esclavos.

Deseamos pensar en los textos que nos convocan, textos que son posibilidades de pensar en torno a nombres propios. Los textos de Platón no se dejan recoger en ninguna suerte de visibilidad. ¿Qué es propiamente leer? La lectura es un trastorno de la mirada. Leer es una alternativa al ver, es un mirar. No es lo mismo la visibilidad que la legibilidad. Desde Descartes aparece convertido lo visible en lo razonable y Dios como el garante que ordena, jerarquiza y mide. Como es conocido este movimiento es conjugado con una noción del cuerpo y la enfermedad en la que la exploración que procura el bisturí es un anticipo de la mirada. De este modo aparecen vinculados en el «diagnóstico» la mirada y la palabra del médico⁴⁷.

El problema en el que nos encontramos con los textos de Platón es que sus textos parece que no se dejan ver. Son textos que en este sentido no están: son una cosa que es y que no está, «es de lo que no hay». El modo de ser del texto consiste en ser de lo que

⁴⁷ Cfr., Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*.

no hay. Pasa como la amistad. Parece que es una cosa que se ve cuando se te ha perdido, cuando falta. Así, «brilla por su ausencia». Lo que ontológicamente se resume en la formulación «Hay» (*Es gibt* –se da)⁴⁸. Lo que puede dar ocasión a preguntar «¿Qué habla en el Hay?» Asistimos a la donación de algo de lo que no hay y cuyo modo de corresponder agradecido llamamos *Memoria* (*das Gedächtnis*), resaltando el vínculo entre *pensar* (*Denken*) y *dar gracias* (*Danken*). Ciertamente entonces pensar es recordar y conmemorar (*Andenken*). Sólo se piensa de Memoria dado que propiamente es la Memoria quien piensa. De este modo sólo se piensa *de corazón* porque el pensamiento es un acto afectivo.

Hay una vinculación entre la amistad y la escritura: una relación afectiva que tiene que ver con la escritura. Encontramos en el gesto de escribir cierta complicidad encaminada y significativa: que tiene futuro, tiene porvenir, porque hace señales e indica por dónde buscar. El texto se despide, expide, del origen como un desvío «a quien pueda interesar» (se ha señalado que la filosofía no es sino textos dirigidos a Sócrates). Cartas de amor a Sócrates que no escribió nada, y que gracias a ese gesto de *contención*, hizo posible con su silencio todas las palabras. Sócrates nunca fue un sujeto, ni súbdito ni sujetado. El problema que aparece en esta ocasión es que se plantea la cuestión de que si convenimos que son los conceptos lo que nos permiten ver, ¿cómo leer una escritura sin concepto? Reconocemos la dificultad de leer algo que no pretende ser un concepto. Nunca se nos aparece. Nunca se nos aparece la muerte: consiste en que nunca aparece. Aquello en que consistimos es algo que nunca se nos da a ver.

En el problema de la relación de uno con su propia muerte se trata de reconocer la distancia de uno sobre sí mismo (la que hace posible el tiempo y el lenguaje). Se trata de reconocer la distancia de algo respecto de sí mismo, reconocer que vivir es un *entre-nosotros*. Nos-otros: respecto de vosotros y respecto de nosotros mismos que somos varios (unidad que consiste en ser una pluralidad de máscaras). Tenemos en común el ser otros, la comunidad inconfesable de aquellos que confesamos no tener comunidad. Somos unos que consisten en ser de lo que no hay. Nosotros como la 4ª persona de una singularidad alterada, trastornada. Somos entonces *entre nosotros*, un «entre» que nos constituye y nos atraviesa (y hace que nunca seamos uno).

⁴⁸ Cfr., Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* y Steiner, *Presencias reales*.

Pensamos ahora en Hegel y su convocatoria a hacer que los ideales devengan ideas porque las ideas no son el fin de los ideales: las ideas son la concreción de los ideales. Quien tiene ideas es aquel que ha concretado sus ideales. Una idea no es un ideal debilitado, lo es concretado. En el *corazón* hay una idea de unidad en/de la totalidad o la Amistad: posibilidad de una diferencia que acabe reconociéndonos en una unidad que nunca ocurre. De otra forma: ¿quién es el amigo? (Deleuze) o ¿Por qué desear? (Lyotard). La fascinante pregunta por el quien del otro procura la búsqueda de buenas razones para vérselas con otro. Y es que si uno cree que se sabe al otro, nunca pensará. Para Gadamer la apertura y la escucha que comporta el dejarse decir algo adopta la forma de una hospitalidad y acogida de los diferentes. Es una entrega, que no un abandono, al otro que tiene el límite de la disolución. Preguntamos ahora: ¿hasta dónde uno ha de desaparecer? El límite es la llamada del otro que te pide regresar. Puedes estar ido pero no para que cuando alguien te llame no regreses. Es ciertamente un límite *político*. Y es que estar ido a veces puede ser la coartada para no ser hospitalario. Tanto en Heidegger como en Platón late una noción problemática de lo común, de la comunidad. ¿En qué consiste lo común (*koinón*)? Para Aristóteles lo más común es lo más físico (más físico que cualquier cosa física). Para Hegel dar forma a lo común es pensar, y aunque todo esto está puesto en cuestión, no hay que olvidar que sólo se piensa en el seno de lo común: lo común destila pensar, pensar que está en comunión con el ser. En Heidegger encontramos esta formulación: «Ser y Pensar: lo Mismo». Para Heidegger lo mismo es anterior a ser y pensar. *Ser es una lectura parcial de lo Mismo y viceversa. Lo mismo es ser y pensar.* Ser consiste en pensar. ¿En qué consiste el pensar? El pensar *del* ser. El decir del ser. Somos pensados cada vez que somos en el seno de lo mismo. El pensamiento es un modo de retorno a lo común: pensar es siempre retornar al ámbito de lo común. Es ahí donde somos diferentes. Fuera de lo común somos indiferentes. La repetición es el ámbito de la diferencia. La abstracción es siempre la desvinculación, el aislamiento. En Hegel esto es la enfermedad: la desarticulación, la desarmonía, la desvertebración, en suma, la incapacidad de digerir. Un ejemplo de cómo se puede ser diferente en el seno de lo común es la *amistad*. La amistad nunca se puede dar como una posesión, una posición o una confesión. Conocemos que a veces el *sympósiom-convivium* deja aparecer el *páthos* de una gran reconciliación que no acaba de tener lugar. Hay buenas razones en la

amistad, pero nunca es racional. Se trata de amistad vinculada a la mismidad. *Reivindicación de lo que llamamos amigo como la experiencia de la imposibilidad de una apropiación*: se presenta en el modo de algo que nunca se da: se da en el modo de no presentarse, de no estar. Se preconiza un modo de ser que no consiste en estar. La pura irrupción de lo que hay no está nunca dada. A veces no consistimos. El cuerpo no es lo que se ve. Irrumpe un cuerpo que nunca se hace presente, el cuerpo de uno le sucede en otro, tanto que le duele en él el mismo cuerpo del otro. Amigo sin sustituto. Es la experiencia de la declaración (*Aussage*): sucede fuera de ti, te sucede algo en otro. La declaración consiste en algo que te sucede en otro. Sólo estás cuando estás fugado (fuera de ti), tu cuerpo está en otro (miembro fantasma de ti mismo), dolor de lo que no se tiene, amputación de algo que es tuyo pero que no está en ti. Constituye un gran alivio porque se trata de una belleza que uno puede tener, una forma de vivir, palabra. En *Teeteto* 185b vemos cómo Teeteto es bello porque quien habla bien es una excelente y bella persona. Es bello de palabra, bello en su vivir porque el cuerpo de uno es la forma de vivir. Y esto es lo que hay que hacer con un texto (que es sus lectores y sus lecturas): dejarlo vivir, darle una nueva materialidad incorporal⁴⁹. El cuerpo es más que lo que vemos. La palabra puede acariciar y ser acariciada: ella acaricia y puede besar, matar... Y es que la palabra es la que hace, la capacidad de acción. La literalidad del texto no es la materialidad de la visibilidad de lo que se lee. El texto nunca queda dicho. Se trata de un materialismo distinto del convencional pero no menos material. Es un materialismo incorporal. Leer tiene entonces que ver con hacer una lectura de una no presencia, dejar sin atrapar algo que en esencia huye y escapa. Leer es descubrir rastros, uno nunca atrapa a un autor, nunca se tiene lo que dijo. Estos rastros o sendas son nuestra posibilidad.

Muerte es la singular relación del ser de uno consigo mismo: dicho más extremadamente: hay que abrazar el ser mortal como la única posibilidad de ser. Porque mortal es el ser del ser. «Mortal» no es un adjetivo de «ser». El ser consiste en ser mortal. Mortal es la concreción de ser. Ser es ser determinadamente, mortalmente, finitamente. Nadie te libra de la soledad de tu propio morir. Cada uno muere su propia muerte. El don cuando es de verdad es concreto. No hay un lenguaje que no esté

⁴⁹ Cfr., «El cuerpo imposible», en Gabilondo, Á., *Menos que palabras*.

vinculado a la posibilidad de morir. *Moirai*: abrigo de los mortales, posibilidad máxima. Nadie dirá en rigor «he muerto».

Escribir es expedirse, despedirse, enviarse, desviarse. Una forma de fuga y repetición que produce novedades, un irse para retornar eternamente. *Es decir*. Escribir es inscribirse. Caracterización de la dicha trágica de vivir: en cada instante todas las posibilidades de vivir están entregadas. Es el reconocimiento de un lenguaje que consiste en un lenguaje que se va y viene con nosotros. Ser es irse. La muerte no es un hecho que pueda representarse como final. Eres mortal no porque al final acabarás muriéndote, la muerte no es un accidente. Mueres cada vez. La muerte es constitutiva como la soledad. Y cuanto antes se acepta menos se culpabiliza a los otros. Aunque el reconocimiento de nuestro ser mortal no implica necesariamente cualquier modo sofisticado de resignación.

Como hemos visto la Ἀλήθεια tiene que ver con sustraerse a un olvido, con no quedar entregado al olvido (vivir sin olvidar, añoranza de que pudiera sobrevivirse). El *Übermensch* puede ser considerado como aquel que vive por encima de sus posibilidades y realidades: sobrevive en cada momento. Se repone cada vez y es un superviviente una y otra vez. Es un discurso de la inmanencia (en la trascendencia). Efectivamente hay otra vida en nuestra propia vida. Inmanencia de la trascendencia. Necesidad de creer en el más allá como una forma de inmanencia en la trascendencia que religan una en otra. Esta es la experiencia de nuestra propia limitación.

Tanto Heidegger como Platón impugnan el triunfo de una razón que ve como un panóptico. En este sentido la enfermedad para Montaigne no es visible: la enfermedad se puede leer, no ver. Y está vinculada la enfermedad con la pérdida de la salud, es decir, con la incapacidad para la amistad y la comunicación (la guerra y la injusticia hace a un tiempo enfermo). La convocatoria a leer lo es entonces a elegir, a preferir, a experimentar y ensayar. Nietzsche decía que él era una *nuance*, un matiz, un detalle (algo que corta). El aforismo procura tener y ofrecer una totalidad que produce el efecto de que es inhabitable: no se puede vivir. Exige un determinado tipo de lectura: del efecto del funcionamiento de los discursos. Dice lo que dice, no son acertijos, no son frases para meditar, son convocatorias para salir corriendo en la pérdida y difuminación de sí mismo.

Lo común y la pluralidad es el espacio de confrontación de las diferencias. El πόλεμος se abre como visión conflictual y origen de toda comunidad. La construcción de algo común implica reconocer cierta imposibilidad de residir o habitar los textos. No buscamos tratar el tema de la ausencia desde la filosofía de la presencia. Se trata de corresponder a un silencio al que se accede por exceso de escucha. Constituir una comunidad, un sentido acordado, implica el decoro para responder adecuadamente a algo. La comunidad no es un sitio o un lugar, es un don: es algo que se te da si tú lo recibes. La donación se puede rechazar, y es que la donación tiene un precio. La donación comporta un precio y una recepción. ¿Por qué se da el «hay» y no más bien la nada? Pensar es siempre agradecer que algo se da. Memoria es agradecimiento. El pensamiento rememorante es una acción de agradecimiento. Sólo algo se da cuando se da de memoria.

El estilo es la piel verdadera de uno. Escribir es incidir, inscribir, inscripción, insertar, injertar. Escribir requiere reconocer un punto de violencia, ya que escribir implica *intervenir* (corte, incisión, operación) en el estado de las cosas. En ese sentido, escribir es también manipular. El espectro no es del ámbito del fenómeno. El *phantasma* pertenece al ámbito de la presencia. Pero el espectro está en eso y en algo otro (nueva comunidad). Ponemos en cuestión la noción de unidad, sólo se puede ser uno en el seno de lo común. Se da la dificultad de considerar algo individualmente y se trata de que la obra obre. Pensar como venimos mostrando consiste en la interiorización de una necesidad (asombro, espanto, maravilla, escisión). Cuando alguien impugna la cuestión responde de tal forma que ya nadie hace esas preguntas: abre preguntas.

Haber leído el mismo libro sin saberlo procura cierta comunidad. Se trata de entrelazarse preservando el diferir (*Wesen, Gewesen*: la esencia como el esenciarse de algo). El lenguaje aparece como sede de los mortales. Hablamos, conversamos, correspondiendo a nuestro ser mortal. El lenguaje no agota lo que hay, siente que por ahí pasó: huella, marca, rastro, perfume. La palabra nunca posee la cosa: hace gestos, significa, hace señas. La palabra comporta una materialidad. Las palabras son espectros no fantasmas⁵⁰. Una filosofía de la disolución que a veces parece que tiene que luchar contra natura. El objeto, como el horizonte, huye.

⁵⁰ «El enunciado es a la vez no visible y no oculto», Deleuze, G., *Foucault*, op. cit., p. 42).

Estamos configurando una Tesis Doctoral llamada *Heidegger lector de Platón*. Y reconocemos que nos falta arte. Somos lectura, y la tarea ahora es poner en unidad dinámica, vertebrar el texto. Se ha realizado el trabajo de la interiorización de una fragilidad, debilidad e imposibilidad constitutiva que procura otra forma de leer. Un leer que es escribir. La superficie es compleja. Se trata de acceder a otra experiencia del lenguaje y de las cosas en el repliegue de la filosofía sobre su propio devenir.

6. EL CUIDADO DE LA VERDAD

Se trata de reconocerse involucrado y concernido en la problematización de la cuestión por aquello que nos constituye. Por eso se trata de una labor, un cultivo. En el retrato que hace Platón del juicio de Sócrates señala su convocatoria a los ciudadanos a «ocuparse de sí mismos». Es una tarea *divina* y coextensa a la propia vida y que además es el camino adecuado para aquel que pretenda ocuparse del gobierno de la ciudad (Cfr., *Alcibíades*). Ciertamente reclama la decisión de elegir, preferir, un modo de vida. En Heidegger también encontramos que no podemos hablar del «hombre» en general, es más conveniente hacerlo de los distintos modos de ser hombres. Si bien estas formas se encuentran claramente mediadas «culturalmente», son irreductibles y permiten y exigen una resolución o apuesta singular. Es tan sencillo como decir que la acción de leer se manifiesta se quiera o no en un modo de vida. Es lo más necesario entonces vincular carnalmente el discurso y la cotidianidad.

7. PROBLEMATIZAR

Compartimos una lengua. En el seno de aquello que nos constituye habita el problema de la amistad, la invención de un ámbito de comunicación, palabra por recrear. Participamos de un campo de mediaciones en el que es reclamada las palabras de mis semejantes como constitutivas, necesarias. Deseamos firmemente que el texto que ofrecemos resulte suficiente sin suficiencia. Es la despedida de una experiencia que será

permanente y ahora es material, legible y abierta. La apropiación imposible de la tradición se vuelca en esta ocasión en nuestro texto como recreación de esta *anamnesis* imposible, que no tuvo lugar en tiempo alguno pero que desde su no lugar abre tiempos y juegos de verdad.

8. DISCUTIBLE, VEROSÍMIL Y PROBABLE

Un planteamiento semejante provoca un desplazamiento. «Uno se dice en lo que dice, dice lo que es», se autorretrata. El análisis del juego de verdad es una entrada en él, una puesta en juego. *La verdad no es un simple descubrimiento. Esa es una noción inadecuada de la verdad. La verdad es creación, invención de nuevas posibilidades vitales (Deleuze), trabajo compartido, tejido con otros. Se produce un desplazamiento en el que la tarea inicial por las condiciones de posibilidad del conocimiento se convierte en un cuidado, una ocupación de nosotros mismos.*

En el seno de la mirada reconocimos una escisión ontológica que procura un desdoblamiento. «Ser visto por lo que uno ve. Lo que es visto es lo que ve. La mirada es ya lo que nos da que decir y está poblada de imposibilidad e inviabilidad de la pura identidad como plenitud y satisfacción, es convocatoria. Estas miradas que hablan potencian un ver que es oír y leer, el retorno de la sangre»⁵¹. «El “o-j-o” se clava en lo que ve al ser mirado y ya no es sino el mirar de quien forma parte de lo que ha de verse y pertenece a lo que ve. No necesita entrar en escena, está en ella»⁵².

9. MIRADA A LO QUE POSIBILITA TODO MIRAR.

Todo concretar es exponer y presentar. Hablar es alusión. «El *qué* es *como qué*. Esta metafóricidad de todo cuanto es, su necesidad de ser considerado no como copia (*Abbild*), ni como un reproducir que ofrecería reproducciones, sino como imagen (*Bild*),

⁵¹ Gabilondo, Á., *Trazos del eros*, op. cit., pp. 415-416.

⁵² Gabilondo, Á., *ibid.*, p. 416.

como un efectivo decir, y más aún, como concreta conformación (*Gebildung*), nos muestra que el propio hablar es el hacia qué que abre espacios del pensar»⁵³. Decir del ser y ser del decir. En cada ocasión se pone en juego el juego mismo. Apropiación no es posesión, es copertenencia y coimplicación, consideración y meditación. «Hay imágenes. Las cosas mismas son imágenes, porque las imágenes no están en la mente o en el cerebro. Al contrario: el cerebro es una imagen entre otras. Y las imágenes no dejan de actuar y reaccionar unas sobre otras, de producir y de consumir. No hay diferencia alguna entre las *imágenes*, las *cosas* y el *movimiento*»⁵⁴. Además algunas imágenes, encarnación de ideas, hasta imágenes sonoras, poseen interior, exterior, anverso... «Las ideas, al actuar como consignas, se encarnan en las imágenes o en las ondas sonoras y nos dicen lo que ha de interesarnos en las demás imágenes: dictan nuestra percepción»⁵⁵. Somos cada uno una imagen⁵⁶.

La línea de fuga y de fluencia (*Anwesenlassen*, fondo desde lo que algo puede surgir o provenir), la frontera, es difícil de percibir. El ojo es la pantalla. El cambio, el instante, puede ser considerado como el todo, lo abierto o el tiempo. Está bien pensar el todo como imposibilidad de completud y tensión. Dejar ser es mirar con competencia el darse o esenciarse de lo que hay. Esenciarse de la época como vuelco de la quiebra, de la diferencia más rápida que el tiempo, distribución espacio-temporal. Se trata entonces del juego por configurar una estancia adecuada. El privilegio y el poder de donar el esenciar: «El ser deviene ser». Experiencia de la verdad como horizonte y fondo en el que moverse. Decir como hacer aparecer y desplegar un mundo. La transitividad en la que el lenguaje se produce procura una desnudez. El lenguaje se considera como pura exterioridad desplegada y el sujeto como «la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derramamiento indefinido del lenguaje»⁵⁷. Interiorización máxima como ser sólo el *enunciado de sí mismo y manifestarse en el signo refulgente de su lejana*

⁵³ Gabilondo, Á., *ibid.*, pp. 429-430.

⁵⁴ Deleuze, G., *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 62; *Conversaciones*, trad. cast. de J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1999, p. 69.

⁵⁵ Deleuze, G., *ibid.*, p. 62; trad. cast., p. 70.

⁵⁶ Cfr., Deleuze, G., *ibid.*, p. 62; trad. cast., p. 70.

⁵⁷ Foucault, M., *La pensée du dehors*, Fata Morgana, 1986, p. 12; *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 11.

*inexistencia*⁵⁸. El lenguaje se desplaza de la *incandescente* manifestación al alejamiento de sí mismo poniéndose fuera de sí y revelando repentinamente una *distancia* más que un doblez. El vacío en el que encuentra su espacio como *ficción*.

10. DEL SER DE LA VERDAD A LA POSIBILIDAD DE LA FICCIÓN.

Como hemos visto: «El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto»⁵⁹. Parece que se trata de hacer brillar, centellear, una multiplicidad que no ofrece sino una irrefutable no-presencia y se mantiene en el umbral para corresponder creativa y artísticamente ofreciendo el espacio en el que se despliega la distancia en la que se constituye en el vacío de su lugar. No espera descansar en el ser de una identidad plena que resplandece. No se trata de una *ausencia resplandeciente* y centelleante. Se trata del lenguaje como el movimiento en el que desaparece aquel que habla⁶⁰ (Mallarmé). Así el pensamiento deviene experiencia de los límites.

La presencia real brilla invisible, lejana para siempre y procura medida. El peligro está en conciliar esta experiencia con la conciencia de un sujeto. Desaparecemos de nuevo en el vacío y en el silencio como el afuera en el que las palabras se despliegan indefinidamente. *La verdad no resplandece sin más, nos transfiere a la necesidad de la posibilidad de la acción, a la capacidad de pensar y leer*. Y el lenguaje de la ficción pasa de ser el poder que produce y hace brillar las imágenes incansablemente⁶¹ a ser la potencia que a las imágenes «las desata, las aligera de todos sus lastres, las alienta con una transparencia interior que poco a poco las ilumina hasta hacerlas explotar y las dispersa en la ingravidez de lo inimaginable»⁶². Las imágenes se desplazan y se transforman en la consideración de sus intersticios.

Lo *ficcionario* se encuentra en la imposible verosimilitud de aquello que está *entre* las cosas y los hombres, «la ficción consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer

⁵⁸ Cfr., Foucault, M., *ibid.*, p. 12; trad. cast., p. 12.

⁵⁹ Foucault, M., *ibid.*, p. 15; trad. cast., p. 16.

⁶⁰ Cfr., Foucault, M., *ibid.*, pp. 18-19; trad. cast., p. 21.

⁶¹ Foucault, M., *ibid.*, p. 23; trad. cast., p. 26.

⁶² Foucault, M., *ibid.*, p. 23; trad. cast., pp. 26-27.

ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible»⁶³. Lo que nos importa son los encuentros, los entrecruzamientos, la posibilidad de tejer. Porque el vacío no es algo previo al ser de las palabras, el vacío habita entre ellas, en el tejido (*Político*), en la superficie compleja que constituyen. La inexistencia circula, discurre, entre ellas, las hace consistir en el tejido que cada palabra es: insuficiente y necesitada y abierta en la búsqueda de otras palabras. El discurso brota como ficción del espacio invisible en el que aparece. No se trata entonces de pensar sin más una distribución y constitución del ser de lo que hay. La convocatoria lo es a entregarse a la escucha del *entre*, del *pliegue esente* (τὸ ἐόν), de recoger la posibilidad-potencia en la que nos constituimos.

11. EL PENSAMIENTO DEL AFUERA

Lo inaccesible no ofrece su esencia sino en su no-presencia que se retira y vacía en la señal que envía y procura un renovado vacío: «Maravillosa simplicidad de la abertura»⁶⁴. Fulgurante desaparición, «la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa»⁶⁵ y el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla. Se requiere en esta ocasión la exposición de un texto que considere la *Zeit-Spiel-Raum* de la verdad del ser, el preguntar, la maravilla y el despertar; el deseo de hacer arder en el aire público una pregunta. En definitiva, cuestionar y decidir la esencia de la verdad.

El movimiento que nos conduce a la verdad brota como lo ajustado del discurso. La presentación en el vacío de la huella constituye el sin-lugar del pensamiento. Las palabras llegan al extremo de sí mismas donde brota el vacío en el que van a borrarse⁶⁶. Las palabras como signo y marca. La palabra como doble y distancia. El lenguaje desdoblado de sí mismo, el doble abierto por el desgarramiento original⁶⁷.

Se trata de aprender a leer cierto vacío. Hay un modo de ser que consiste en diferir de sí, en ser sin ser. Posibilidad de desear que vela y vigila el retorno, la vuelta

⁶³ Foucault, M., *ibid.*, p. 24; trad. cast., pp. 27-28.

⁶⁴ Foucault, M., *ibid.*, p. 28; trad. cast., p. 35.

⁶⁵ Mallarmé, cfr., p. 56; trad. cast., p. 61.

⁶⁶ Gabilondo, Á., *Menos que palabras*, op. cit., p. 115.

⁶⁷ Gabilondo, Á., *ibid.*, p. 116.

como revuelta permanente⁶⁸. Exige desprendimiento y apertura. Consideramos la mutua pertenencia como relación de la carencia consigo misma. Se da un encuentro difícil de *lo visible* –lo que es mostrado, figurado, representado, puesto en escena- y *lo legible* –lo que puede ser dicho, enunciado, declarado. Hay que proseguir vaciando como juego de *kénosis* y *pléroma*. Aparece Platón retrazado en el que el espaciamiento es distancia de sí mismo respecto de un sí inmemorial, pasado que nunca fue pasado, *Gewesen: la Ἀλήθεια como afirmación, un «sí», pre-su-puesta. Procedencia de todas las palabras, del sí y del no. Decir como hacer ser y dejar ser y libertad como deseo de liberación de lo sedimentado. El «estado de yecto» lo es inscrito en una tradición heterogénea y múltiple que convoca a leer y decidir. El espectro se presenta como lo que podría venir o (re)aparecer pero que nunca se encarna, se presenta como una interrupción. Hay algo espectral en cada palabra, la palabra *espectrea, aparicionea*. Pero encontramos un peligro: (habla soplada/robada) que «escamotea el espectro, que hurta un contenido futuro para hacerlo desaparecer y tornarlo inaparente, por el procedimiento que es el apogeo del escamoteo, de ofrecer nuevas apariciones»⁶⁹. Palabras con su significado, su referente, su realidad que ofrecen imágenes reflejadas, objetivadas, naturalizadas. La espectralidad del fenómeno hace del doble, el fantasma, el aparecido y la invisible visibilidad. Un ver que hace ver y es un tener que ver con otro. Desprenderse de sí y acaecer de verdad exige decir el propio despojarse, mostrarlo en su inviabilidad⁷⁰. Se trata de leer como preferir.*

La cuestión es si cabe, si puede ser, un habitar sin residir. Las palabras brotan sin cesar y al decirse se borran. Aquello que no cabe decirse se vislumbra en el decirse de algunas palabras. «La verdad es la producción de existencia»⁷¹. El cuerpo es la compañía de nuestra inexistencia y el lenguaje como cuerpo del alma y, como todo cuerpo, caduco y mutable. Lenguaje-cuerpo como *Übergang* (tal vez *Unterwegs*) entre el mundo y el yo: ámbito de construcción del fenómeno del fenómeno. El *entre* se *dice - a través del discurrir*.

⁶⁸ Gabilondo, Á., *ibid.*, p. 119.

⁶⁹ Gabilondo, Á., *ibid.*, p. 123.

⁷⁰ Gabilondo, Á., *ibid.*, p. 127.

⁷¹ Deleuze G., *Conversaciones*, p. 183; trad. cast., p. 213.

«Platón» en el *Parménides* señala que buscan a alguien capaz de reponer en acción a través de un relato la memoria de una conversación (*Parménides*, 126 c): Antifonte con esfuerzo relata el encuentro en la ficción. Se busca una memoria y conmemoración como rememoración en común: la puesta en acción de algo que no pasó, que no ha tenido lugar (conmoción). En este sentido se trata de llegar a ser «innovadores de la memoria» en la cuestión por la justicia y la libertad.

III
LA 'ΑΛΗΘΕΙΑ Y EL ÚLTIMO HEIDEGGER

La ἀλήθεια y la λήθη están extrañamente vinculadas en el intento de configurar una πόλις justa. Parece que en Heidegger Platón puede merecer una lectura doble, por un lado es el responsable de la transformación de la esencia de la ἀλήθεια como correspondencia y adecuación a la ἰδέα, y por otro lado nos lega la copertenencia esencial entre la ἀλήθεια y la λήθη. En este sentido el texto «Platón» es el pliegue en el que se dan ya de siempre para nosotros el campo de juego de las decisiones que tejen el pensar.

Como se ha señalado puede considerarse la vinculación entre lo verdadero hegeliano como delirio báquico (*bacchntischer Taumel*) en el *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* y la divina locura (μανία) que impulsa la vida filosófica¹. El propio Platón juega con la etimología de la palabra ἀλήθεια y la hace derivar de una *errancia divina* ἄλη-θεια² (*Crátilo* 421b). Como indica Grondin «es muy probable que Platón mismo estableciera una relación entre el plano de la ἀλήθεια y el de la λήθη»³. En este sentido relaciona dos lugares: *Fedro*, 248b6 «τὸ ἀληθείας πεδίον» y *República*, 621 a2 «τὸ τῆ Αἴθεος πεδίον». Otro interesante lugar donde encontramos en juego la tensión entre ἀλήθεια y λήθη es *Fedro* 275a donde aparece otro mito, el mito de la escritura y su relación con la memoria y el olvido. Esa escritura que en su insuficiencia reclama la lectura como reescritura.

Como sabemos en la época de Marburgo el estatuto de los griegos para Heidegger es ambiguo, no distingue, no habla todavía, como hará en los años 30, de un desvío o salto entre Platón y los llamados filósofos presocráticos. En los últimos años Heidegger retoma un ámbito común entre Platón y los filósofos presocráticos en los que los presocráticos aparecen como la prefiguración de Platón⁴. El olvido del ser antes imputado al pensar pasa a ser ahora una característica del propio ser. El propio ser se retira y se dispensa como retiro. En cierto sentido somos los griegos que no seremos

¹ Grondin, J., «L'Ἀλήθεια entre Platon et Heidegger», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1982, N. 87, pp. 551-556, p. 551.

² Cfr., *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 619.

³ Grondin, J., «L'Ἀλήθεια entre Platon et Heidegger», op. cit., p. 552.

⁴ Zarader, M., «Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution», en *Heidegger*, Maxeren Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 39-65, p. 44, p. 40, p. 56 y p. 63.

nunca. El comienzo implica ya una decisión. En ese sentido hablamos de Platón como el inicio problemático del pensar. El pliegue se da ya de siempre entre la historia de la metafísica desde Platón, como desvío, a Nietzsche, como consumación, y la historia del ser como lo impensado y retiro. El pensar es memoria y el ser es diferencia. Se trata de considerar la proveniencia impensada de la *Lichtung* en la comarca del *Ereignis*.

Podemos decir que *Sein und Zeit* todavía buscaba una ontología fundamental desde el problema de lo trascendental. Pasamos en este sentido desde la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia a la extraña συμπλοκή del ser y del no-ser, ámbito extraño, enigmática comarca, que se abre al «hombre» en el modo de la falta. Es muy importante señalar este *Brauchen*.

Como hemos señalado la metafísica es para Heidegger *platonismo*: representación del fundamento desde lo fundamentado (ente). En esta medida la historia de la filosofía no es otra cosa que modos, variaciones, del *inicio platónico*. Para Heidegger los griegos vivían en la inmediata manifestabilidad de los fenómenos. Ser para ellos es asistencia, dejar ser a lo asistente (lo ente). Hay una línea Parménides-Platón que trata de pensar el lugar de la escisión, el modo de la distribución, del ser y el ente. La ἀλήθεια puede ser una fenomenología de lo inaparente. El campo de juego de la filosofía, la cosa misma (τὸ πρᾶμα αὐτό *Carta VII 341 c7*) es la diferencia ser-ente. Tenemos tres elementos: las cosas en su apariencia (*Scheinen*), la previa claridad donde se da ese aparecer (la *Helle* del ser) y el espacio, el *Da*, la *Lichtung* en que pasa este extraño juego. Si el despejamiento es el profenómeno, éste tiene sentido volcado en el espacio que espacia y el tiempo que hace madurar. El despejamiento como todo, como abrazo, como unificación, de las partes: unidad que soporta la diferencia. Ningún aspecto sin luz, ninguna luz sin despejamiento (la luz dice la ocultación en la α privativa de la ἀλήθεια).

El presente estudio desea considerar el desplazamiento que percibimos en el pensar del último Heidegger que le hace modificar su lectura del «corazón de la ἀλήθεια». En 1973 Heidegger piensa que no es verdad que para Parménides sea la λήθη

el corazón de la ἀλήθεια⁵. El desplazamiento lo encontramos cuando Heidegger indica que el corazón de la ἀλήθεια es el pliegue, τὸ ἐόν, el ser-esente, aquello que une-y-separa.

Hemos señalado que el vivir, el tocar y decir (θίγειν καὶ φάναι), el ἀρχή, es indecible de una vez por todas: es lo que da que decir. Estamos previamente, ya de siempre, tejidos en una comprensión. Lo mismo se da como escisión. ¿Puede determinarse el quiasmo, la aporía, el círculo al que correspondemos problematizándolo (en Platón la dialéctica)? Quizás conviene más no taponar y dejar que nos sintamos empapados y atender a esta comarca pre-espacial y pre-temporal.

Otro desplazamiento nos llevaría desde la consideración del corazón de la ἀλήθεια a la consideración de la ἀλήθεια del corazón, el ámbito afectivo sin el cual el pensar se agota. Se trata entonces de unir la lengua con el corazón, de tener el coraje, la entereza y la capacidad para contar una historia. Los modos de ser «hombre» corresponden a los posibles modos del *Da*: la pregunta sería si este *Da* podría pensarse como condición trascendental. Para nosotros es difícil decir que sí sin preservar la discontinuidad de los discursos, sus condiciones materiales y las relaciones de poder (lo extradiscursivo). Uno debe decir desde sí. No somos altavoces de un lugar, uno se dice en lo que dice, permanentemente desde sí, correspondiendo a la escucha del latir de otro. Implicado en lo que dice, coincide lo que es con lo que dice: si uno dice lo que piensa, piensa lo que dice, dice y hace lo que piensa y dice, atrae y convence. En esta medida el ser como dejar-ser no hace ser a las cosas como fueron, más bien trabaja para que sean lo que son: dice de verdad de lo que se da (*es gibt*), ofreciéndolo como *presente*.

El amor y la pasión por la verdad son constitutivas de un ser libre y buscador: veraz, implicado en su forma de vivir. Es cuestionable a qué llamamos «verdad» pero encontramos adecuado y valiente no renunciar a esta palabra enigmática que reclama coraje público. El desafío es pensar el ser sin el ente. El olvido pertenece al esenciarse del ser, se hace la experiencia de su olvido en el despejamiento y la manifestabilidad.

⁵ Como en repetidas veces había señalado Heidegger: cfr., por ejemplo, Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist (Bremer Vorträge 1949). 2. Grundsätze des Denkens 1957*), Gesamtausgabe, Band 79, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 49-50.

Ha sido señalado que, quizás, Heidegger dice lo oculto en Platón⁶: acaecer (dejar asistir y, a la vez, dejar la asistencia a su suerte) es: traer a lo abierto⁷ (*ins-Offene-Bringen*). El ser se retira y muestra su rostro: el desocultamiento. La Ἀλήθεια permanece como enigma y asunto del pensar, un dejar venir a comparecencia, un constituir ser-esente. Se trata de pensar la ἀλήθεια para poder residir como mortales.

El deseo consiste en afirmar esta enigmática y antigua alianza. Lo mismo es unificación. Lo que hay es un texto, un tejido: en este sentido la tarea es un leer. Es un problema que retorna desde los griegos imposibles que somos. Se requiere disimular el propio saber o poder con ironía: porque si todo decir es un reunir, cabe la posibilidad de que lata en el decir mismo el peligro constante de atrapar tanto a aquellos que escuchan como a *aquello que da que decir*. Es posible la perversión, el desvarío o desvío de la verdad. Porque el decir vincula, compromete. El amor interpreta y comunica al estar entre unos y otros, dioses y mortales. El ἔρωσ media, lee y pone en contacto. Es poder, una naturaleza intermedia. Pasamos de acceder correctamente al círculo, al estudio de la condición de posibilidad de la comprensión. Estamos ya desde siempre en un horizonte interpretativo, siempre nuevo y pre-su-puesto al que acogemos y del que nos separamos.

¿Cómo se produce la copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) entre el ente y el ser y el pensar? ¿Por qué tienen que ver el pensar y el pliegue ser-ente? ¿Es adecuado en este contexto preguntar *porqué*? Este tener que ver es una piel, una mirada textual, una malla, una red en la que los nudos, nodos, son redes también, en la que los hilos se trenzan al infinito, luz que nos baña finitamente. La estructura del juego lo es de la significatividad, es un campo de referencias y señales. Aquello que no recogerá imagen alguna ni dirá ninguna palabra, lo irrepresentable mismo, lo insignificante, invisible e inaparente⁸. Lo que guarda la distancia y ofrece con valentía la zona, el lugar sin lugar, la comarca del encuentro entre el ser y el hombre: (τὸ πρᾶμα αὐτό *Carta VII 341 c7*). Esa tensión vive en nuestras palabras cuando son todo corazón. Todavía un

⁶ Duque, F., «Los últimos años de M. Heidegger», op. cit., p. 385.

⁷ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, op. cit., p. 49.

⁸ El desafío consiste en «... dar una imagen de aquello que de ningún modo puede ser visto (*la regla del juego de seguir reglas*) porque, por decirlo de este modo, si intentásemos mirarlo directamente, su luz nos deslumbraría y nos quedaríamos ciegos y, por ende, seríamos incapaces de ver nada (...)», en Pardo, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, p. 600.

desplazamiento más: la acción de leer como palabra arriesgada y acontecimiento de la vida de cada uno, singularidad.

Es el entre, la duplicidad, *Lichtung, die Sage*, Decir, lo abierto, *Unter-Schied*: la mismidad que procura el diferenciarse del ser y de los entes, su unión y separación, *Austrag, Ereignis, Ἀλήθεια*. Y en ese ámbito de convocatorias y respuestas, correspondencias, la metafísica apareció como interpretaciones del ser como «φύσις, λόγος, Ἐν, ἰδέα, Ἐνέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad»⁹. Ahora, quizás, *Texto*. La estructura aparece como lo mismo, lo simple, el misterio. Plegada hendidura de la cual brota todo cuanto es.

Tratamos de configurar una teoría de la experiencia de la comprensión, del pensar. ¿Podemos haber encontrado en el confín de nuestro camino la figura de una condición de la experiencia universal? La experiencia «original» es la tarea de la lectura como correspondencia a la palabra del otro. Estamos llamados, convocados, puestos en acción por la voz inmemorial que nos arranca con violencia de la caverna. Reconocer una tradicionalidad, una mediación, no es ningún modo una invitación al descanso. El *Eros* es lector, intérprete: hermenéutico. En el seno de la comprensión late la temporalidad: se da tiempo. Hablamos de un corazón inmemorial que distribuye nuestro latir, la sangre de los mortales que somos. Pero, ¿cómo enseñar lo inenseñable?, ¿cómo aprender lo que desconocemos? Es el orden trascendental. Y es platónico porque hace posible la *anámnēsis*, es decir, nosotros como interpretes acontecemos en el seno de una tradición que nos constituye, y a la vez (y en este *a la vez* se anuncia el tiempo) tradición a la que contribuimos a configurar y de la que escapar en algún modo buscamos, ya que siempre nuestro destino es decidir, no calcular, resolver en el seno de un campo argumentativo de razones discutibles. Somos mortales libres siempre problemáticamente en una comunidad en la que no cabe desconsiderar los efectos discursivos y no discursivos de la materialidad de los enunciados y del azar. ¿Podemos decir que en Platón esta estructura es atemporal? Sí y no. Sí: volcada cada vez. No: abre juego en cada golpe de un modo sorprendente e inaudito. Es el enigma de la relación de

⁹ Heidegger, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y Diferencia*, op. cit., p. 143.

la verdad con la libertad y la justicia, que aunque habrá sido el asunto sin tematizar de este estudio, por ahora permanece oculto para nosotros por su dificultad. Difiriendo de sí descansa. Es el carácter diferido y mediado de todo posible origen, y llevado al extremo, de toda identidad.

Las palabras escritas, en su iterabilidad, son repetibles y alterables, es decir, tratan de conciliar la identidad y la alteridad. Si la experiencia es iterable, tanto está escindida como abierta. Y no hay que despreciar ni siquiera la suciedad de las uñas. Las huellas laten en cada cosa, y requieren ser liberadas. Podemos decir que «lo visible se auto-trasciende a lo invisible, en tanto que eso invisible se encarna ya siempre en lo visible y extenso»¹⁰. Resuena en esta reescritura de la ἀλήθεια una tarea política: «el único quehacer importante en la vida del hombre sea el de descubrir el medio de gobernar sus días y poderlo transmitir a los demás para ayudarles en idéntica tarea»¹¹.

Es decir, «el hombre (*Mensch*) “*ist das in sich offene Da*”¹². “*Da*”, sin embargo, mienta. “*die Lichtung und Offenheit des Seinden*”¹³. El *Dasein*, en su esencia como *Dasein*¹⁴, es, él mismo, la *Lichtung*¹⁵. Él es quien guarda, por tanto, la verdad del ser¹⁶; y de él es, en último término, de quien puede decirse: que es “en la verdad”¹⁷»¹⁸.

Ciertamente «la ἀλήθεια es el destino del ser (*Geschick des Seins*) (...) y la ἀλήθεια no elimina la λήθη. La λήθη es la fuente esencial (*Wesensquelle*) de la ἀλήθεια»¹⁹. De este modo «la λήθη es el olvido del acaecer de verdad (*Wahrnis*) de la esencia del ser. En ese sentido la λήθη es la fuente y la proveniencia esencial del

¹⁰ Pérez de Tudela, J., «Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26, 1992, Ed. Universidad Complutense, Madrid, pp. 11-38, p. 38.

¹¹ Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986, p. 44.

¹² Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübinga, 1953, p. 156.

¹³ Heidegger, M., *Heraklit*, pp. 204-205.

¹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 2, nota c.

¹⁵ Heidegger, M., *ibid.*, § 28.

¹⁶ Heidegger, M., *ibid.*, § 2, nota c.

¹⁷ Heidegger, M., *ibid.*, § 4.

¹⁸ Pérez de Tudela, J., «Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26, 1992, Ed. Universidad Complutense, Madrid, pp. 11-38, p. 34.

¹⁹ Cfr., Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist (Bremer Vorträge 1949). 2. Grundsätze des Denkens 1957*, Gesamtausgabe, Band 79, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 49-50.

dominio de cada modo de ser»²⁰. La expresión «olvido del ser» (*Seinsvergessenheit*) quiere decir que «la esencia del ser, la presencia (*Anwesen*), con su proveniencia esencial desde ἀλήθεια como *Ereignis* de la esencia misma, junto con la ἀλήθεια, caen en el ocultamiento (*Verborgenheit*). Con esta caída en el ocultamiento se retira-sustrae la esencia de la ἀλήθεια y de la presencia»²¹. Así «lo que se retira, rehúsa el advenimiento. Pero (...) retirarse no es lo mismo que nada. Retirada es aquí reserva y como tal... acaecimiento propicio. Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte»²².

De antemano algo ha comenzado: ya de siempre es tarde para llegar al comenzar y nos hallamos en una pluralidad de relatos. Cada vez, pues, partimos (salimos y hacemos un corte, rompemos). Es pre-ciso, pre-vio, se re-quiere, hacer volver, recrear ese extraño comienzo. En ese sentido Platón comienza siempre en una conmemoración²³. Heidegger señala esa extrañeza²⁴. El escenario lo configura esta herida que nos en-vuelve sin empaquetarnos. La claridad no existe como las cosas que son, la claridad procura, da de sí, la posibilidad de que lo que aparece aparezca en su aspecto, en su distancia y en relación con las otras cosas.

El propio Platón, pese a casi ser su contemporáneo, reconoció la dificultad de corresponder adecuadamente al pensamiento de Parménides (*Teeteto* 184a). No quiere este estudio desconsiderar que quizá el Parménides con el que dialoga Platón es un «Parménides melisizado» y, por tanto, la víctima del parricidio del Extranjero no es

²⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 50.

²¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 50.

²² Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 4ª, 1978 (recogido en *Gesamtausgabe*, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000), p. 129/p. 134; trad. cast., *Conferencias y Artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 118.

²³ Emilio Lledó nos muestra una pequeña antología de estos extraños comienzos en su *Introducción General* a los *Diálogos* de Platón, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993, vol. I, págs 39-42.

²⁴ Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. de Hermann Morchen, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 34, 1988, Zusätze 9, p. 527; trad. cast., *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, Apéndice 9, p. 307.

Parménides sino Meliso²⁵. En este sentido se puede decir que Platón reforzaría con su crítica el pensamiento de Parménides: «cuando decimos que Parménides está presente en el espíritu de Platón pensamos especialmente en los cinco géneros que éste coloca en la cúspide de la realidad. Son cinco, y no seis: el ser, lo mismo, lo otro, el movimiento y el reposo. Es decir: dos pares de opuestos, y un género que no admite un opuesto: el ser. Y es que, como había dicho ya Parménides, no es posible no ser»²⁶. De nuestro estudio se desprendería más bien que lo que no admite contrario es la ἀλήθεια o *Lichtung* (salvo aquella *posibilidad de la imposibilidad*). No hay nada aparte de ese algo, de aquello que da juego y ocasión a la claridad y la oscuridad. Este algo es la ἀλήθεια que Heidegger aconseja no hipostatizar. La unidad volcada de lo múltiple. Nosotros comprendemos el no-ser como otro y el ser como potencia (δύναμις).

Se produce cierta resonancia de la experiencia del *Poema* y el mito de la caverna: ambos son una experiencia de un aprender que procura una transformación tanto en el ser de las cosas como en el «viajero». En los dos aparece la necesidad del juego de las apariencias. el corazón del juego verdad y opinión: necesidad de las apariencias²⁷. El corazón de la verdad que no tiembla y permanece sereno: no se estremece. Se ha señalado que ἦτορ es un término homérico y se abriría como la sede de los afectos y de la inteligencia, como el θυμός del *Poema* de Parménides (F. I, v. I)²⁸.

La escisión que presenta la diosa en el *Poema* lo es entre el corazón de la verdad y las opiniones o apariencias que, en este caso, también pertenecen a la verdad. El corazón palpita, aunque permanece sereno sin miedo a la posibilidad de que alguien le agote, fije de una vez por todas su proceder, olvidando que es algo que en el *agon* que es la filosofía van conformando y configurando. Pero, aunque impávido, nos necesita, late con nuestro vivir y nuestras palabras, se entrega en el que con coraje público se

²⁵ Cfr., *Epílogo* de Néstor-Luis Cordero a Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Edición y traducción de Alberto Bernabé, *Introducción, notas y comentarios* de Jorge Pérez de Tudela y *Epílogo* de Néstor-Luis Cordero, Istmo, Madrid, 2007, pp. 284-285.

²⁶ *Epílogo* de Néstor-Luis Cordero a Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, op. cit., p. 285.

²⁷ «Así como los encadenados de la caverna, por el simple hecho de creer que esas sombras son la realidad, niegan la verdadera realidad, que es el origen de las sombras, su causa, así los mortales de Parménides no captan la presencia necesaria del hecho de ser, creyendo que el ser de lo que está siendo puede dejar de ser, o haber comenzado a ser alguna vez», en el *Epílogo* de Néstor-Luis Cordero a Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, op. cit., p. 280.

²⁸ Cfr., *Comentario* de Pérez de Tudela a Parménides, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, op. cit., pp. 132-133.

entrega a su compás. Las apariencias permean todo (F. I, v. 32). El discurso verdadero es el del decir *del ser*, el decir las cosas como son *Crátilo* 385b. El lenguaje es el discurrir de las diferencias. Lo que hay es el despliegue de la multiplicidad de diferencias en su constituyente expresarse porque el lenguaje ni oculta ni descubre: deviene realidad efectiva. Lo mismo, unidad en la dualidad, como *Ereignis*. Lo Necesario nos necesita. El «hombre» es aquel que es requerido (*gebraucht*) para soportar el esenciarse de la verdad del ser²⁹.

El hombre que sabe «ειδότα φῶτα» (F. I, v. 3) sabe que «ha visto»³⁰. El deseo, ἔρωξ filosófico, aparece como ἀλήθεια. Ya en *Sein und Zeit* (§44b) aparece la innombrable «diosa» del Poema como ἀλήθεια. Quizá sea la memoria³¹, Rea o la justicia. Desde luego esperamos que no hayamos sido conducidos en este estudio por un destino malo «μοῖρα κακή» (F. I, v. 26). El mito aparece como *palabra-de-verdad* y la *ficción* como composición, conformación y configuración. Aquello, ese algo, lo Mismo, nos concierne a nosotros tanto como a aquellos griegos. La unidad en la dispersión de lo múltiple permanece como abrazo y organización. Heidegger considera la necesidad de un cambio esencial (*Wesenswandel*) en el ser del hombre, una transfiguración del hombre como «animal racional» al *Da-sein*³². Procede la verdad del ser como *Er-ignis* (acontecimiento apropiador). Así, el decir es el esenciarse del ser en el que el ser da de sí lo que de hecho es. Se trata de corresponder a las señas que proceden de lo más cuestionable. La verdad del ser como el *Da-sein* hace del ámbito de la proyección la verdad del ser. Preguntar es poner en decisión, en controversia pública la esencia de la verdad, la esencia de la verdad como *Da-sein*³³.

El *Ereignis* es la simultaneidad espacio-temporal para el ser y el ente. La consideración del *Dasein* requiere un salto al «entre». Se trata de un nuevo planteamiento del *chorismos*. Apertura de la afluencia de lo que se oculta –el ser– (abriendo el ocultarse del ser y el ente mismo) sustraído y abandonando al ente.

²⁹ Cfr., Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, p. 316; trad. cast., *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Almagesto, Buenos Aires, 2003, p. 258.

³⁰ Cfr., Lledó, E., *El silencio de la escritura*, Espasa Clape, Madrid, 1998, p.118, nota 19.

³¹ Gadamer, H-G., *El inicio de la filosofía griega*, trad. cast de R. A. Díez y Mº. C. Blanco, Paidós, Barcelona, 1995, p. 107.

³² Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, op. cit., p. 21; trad. cast., p. 3.

³³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 29; trad. cast., p. 13.

Esenciarse del ser como *Ereignis*. El *Dasein* es el espacio-tiempo del juego en el que el ser se esencia en la apertura de su ocultarse.

El presente estudio desea pensar la esencia de la verdad y elevarla a pregunta. La verdad del ser y el ser de la verdad. La verdad como claro para el ocultarse permanece huyendo. La pregunta por el sentido lo es por la verdad del ser³⁴. En la pregunta por nosotros mismos, *¿quiénes somos?*, está en juego la cuestión por el ser y por la mismidad³⁵. La esencia del ser contiene en sí el clamor al hombre³⁶. La mismidad es el sitio instantáneo del clamor y la pertenencia³⁷.

¿Cómo esencia el ser? «*Sólo lo único es repetible*»³⁸. La esencia de la verdad consiste en el «aclarante ocultamiento del ahí, que tiene que ser soportado en la instancia del preguntar»³⁹. Toda esencia es esenciarse⁴⁰. En esa medida la verdad es aclarante ocultación que acaece como éxtasis y encantamiento⁴¹. Es el origen del ahí.

El ente es y el ser se esencia. «El *abrigo* mismo se realiza en y como *Da-sein*»⁴². La verdad es la apertura para el esenciarse como tal. La pregunta fundamental es la pregunta por el esenciarse del ser. La pregunta conductora es *ti to ón* (¿qué es el ente?). Todo *decir* tiene que *hacer surgir conjuntamente un poder oír*. Ambos tienen que ser del mismo origen⁴³. Este estudio más que a llenar un hueco, un vacío, pretende señalarlo y concederlo: se vacía en esa falta. *Dasein* nombra «el lugar habitado por los mortales, la región dentro de dicho lugar habitada por los mortales»⁴⁴.

Si la esencia de la imagen es dejar ver algo, la imagen deja ver el aspecto de lo invisible⁴⁵. La *ποίησις* es la acción que desde lo oculto hace pasar a lo no-oculto

³⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 69; trad. cast., p. 70.

³⁵ *Cfr.*, Heidegger, M., *ibid.*, p. 51; trad. cast., p. 57.

³⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 51; trad. cast., p. 57.

³⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 52; trad. cast., p. 58.

³⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 55; trad. cast., p. 60.

³⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 61; trad. cast., p. 64.

⁴⁰ *Cfr.*, Heidegger, *ibid.*, p. 66; trad. cast., p. 68.

⁴¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 70; trad. cast., p. 71.

⁴² Heidegger, M., *ibid.*, p. 71; trad. cast., p. 72.

⁴³ *Cfr.*, Heidegger, M., *ibid.*, p. 78; trad. cast., p. 77.

⁴⁴ Heidegger, M., *Wegmarken*, op. cit., p. 373, nota 20 b; trad. cast., p. 305.

⁴⁵ Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 194/p. 204; trad. cast., p. 175.

(*Banquete* 205 b)⁴⁶. La ποιήσις descansa en la ἀλήθεια. La ιδέα ofrece el aspecto no sensible de lo visible, audible, visible, tocable, en fin, sensible⁴⁷. Se trata de la consideración de la esencia como «durar» (*Währen*). Heidegger dice que «Sócrates y Platón piensan la esencia de algo como lo que esencia en el sentido de lo que dura. Pero piensan lo que dura (*das Währende*) como lo que perdura (*das Fortwährende*) (ἀεὶ ὄν). Pero lo que perdura lo encuentran en aquello que, en tanto que permanece, resiste a cualquier cosa que pueda ocurrir. (...) Ahora bien, jamás podrá fundamentar de ningún modo que lo que dura tenga que basarse única y exclusivamente en lo que Platón piensa como la ιδέα...»⁴⁸.

La ἀλήθεια y el λόγος son lo Mismo. «El λέγειν deja estar-delante la ἀλήθεια, lo desocultado como tal (B 112). Todo desalbergar (*Entbergen*) libra del estado de ocultamiento a lo presente. El desocultar necesita (*brauch*) el estado de ocultamiento (*Verborgenheit*). La ἀλήθεια descansa (*ruht*) en la λήθη, bebe (*schöpft*) de ésta, pone delante lo que por ella permanece escondido (puesto delante). El λόγος es *en sí mismo a la vez* des-ocultar y ocultar. Es la ἀλήθεια. El estado de desocultamiento necesita (y usa) del estado de ocultamiento de la λήθη, como de su reserva, una reserva de la que, por así decirlo, el desocultar bebe»⁴⁹.

El ἔόν nombra lo esente (*das Seiend*), el pliegue (*Zwiefalt*) entre el ser y el ente, la dualidad de presencia y presente (*Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem*). Pero desde el comienzo del pensar este pliegue ha caído en el olvido (*Vergessenheit*). El prevalecer duradero (*währendes Walten*) del pliegue se oculta como λήθη. Λήθη que pertenece a la ἀλήθεια pero que se retira, dejando a la ἀλήθεια el puro desocultar en el modo de φύσις, λόγος, Ἔν⁵⁰. En el despliegue (*Entfaltung*) del pliegue prevalece, gobierna, (*waltet*) la ἀλήθεια. La Μοῖρα se abre como la distribución que reparte otorgando. Ser quiere decir presencia de lo presente, pliegue que procura el ejercicio de interioración (*Erinnerung*) que es desocultamiento.

⁴⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 15/p. 12; trad. cast., p. 14.

⁴⁷ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 24/p. 21; trad. cast., p. 22.

⁴⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 34/p. 31; trad. cast., p. 32.

⁴⁹ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 212-213/pp. 225-226; trad. cast., p. 191.

⁵⁰ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 233/p. 246; trad. cast., p. 209.

Heidegger dice que si no consideramos cómo procede la λήθη no comprenderemos la interpretación platónica del estar presente como ἰδέα⁵¹. Todo hablar y callar es algo dicho, pero no todo decir es un hablar o un callar⁵². La φύσις es estimada como el salir-*a partir*-de lo oculto. La φύσις necesita lo oculto para esenciar como esencia. Vivir es mirar la luz del sol (Homero), los mortales emergemos al mirar. Presencia quiere decir entrar desde el ocultamiento al desocultamiento y durar en él. «La *Lichtung* no sólo ilumina lo presente sino que antes lo coliga y lo alberga en la presencia»⁵³.

Desconsideramos aquello a lo que estamos confiados, es decir, la presencia que despejando es lo primero y lo único que hace aparecer lo presente: «Los mortales están vueltos continuamente al coligar desalbergante-albergante que despeja todo lo presente en su asistir. Sin embargo, con ello le dan la espalda al despejamiento y se vuelven sólo a lo presente con el que, de un modo inmediato, se encuentran todos los días en el trato con todas y cada una de las cosas»⁵⁴. Olvidamos en general nuestra capacidad de configurar el *presente* y aceptamos acríticamente lo que hay olvidando su devenir constitutivo: acogemos lecturas de la temporalidad que ofrecen una imagen interesada del presente como mera actualidad, es decir, olvidamos que aunque la presencia es huella de una huella en la que se da todo lo que hay, eso mismo que *da lo que hay* es esencialmente discutible. No se reduce lo que hay que pensar a una interpretación: vuelve, cuaja, una superficie compleja. De este modo aparece la indiferencia como un mal disimulo de lo indisimulable.

El inaparente brillar de la *Lichtung* no se deja atrapar porque es el puro acontecer. Irradia desde el destino. La λήθη puede considerarse como incomunicación, falta de comunicación, sin nostalgia de un comunicación completamente transparente.

De repente se da una memoria cada vez de lo inolvidable. La memoria lectora en Platón indica que el sujeto de lo que se dice es la Memoria: la Memoria es la verdadera narradora en Platón: Platón como memoria y verdad de la filosofía. En Heidegger el *sein-lassen* indica la acción que hace que algo aparezca, que algo se manifieste, hace

⁵¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 255/p. 271; trad. cast., p. 230.

⁵² Heidegger, M., *ibid.*, p. 235/p. 249; trad. cast., p. 212.

⁵³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 270/p. 285; trad. cast., p. 243.

⁵⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 273/p. 287; trad. cast., p. 245.

que los que es *sea*, en Gadamer es un «hacer hablar de nuevo». La clave es pensar en qué se funda la coincidencia de la «paideia» y la «verdad», de la Memoria (*Erinnerung*) y la verdad.

En Platón hay algo que se acomoda entre el movimiento y el reposo: el entre (τὸ ἐξαιφνης) sin-lugar (ἄτοπος) (*Parménides*, 156 e-d). El entre es lo otro del tiempo, la estructura intemporal, el tiempo borrado. El desafío consiste en conformar un modo de decir, una forma de vida. Si no toma voz la llamada nunca llegaría el ente a aparecer en su ser. ¿El ser de lo ente viene al habla? Hay que estudiar la relación de correspondencia del hombre con el ser, correspondencia al ser cuyo modo singular es cada hombre. Por eso el ser es finito. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje habitamos en el *Ereignis*. El ser tiene lugar, con el pensar, en un identidad. Se da una mutua pertenencia de ser y pensar en lo mismo que procura la identidad del parecer en sí y del aparecer fuera de sí. El decir se abre como resolución que exige una medida adecuada.

El acontecer de la ἀλήθεια es un acontecer de la palabra singular. Pasamos de lo impensado a lo por-pensar. El ser se sustrae en la medida en que se descubre en el ente. Cabe distinguir entre lo presente y la presencia. El tema es el asunto del ser: *la presencia de lo presente*. La memoria *An-denken* no busca el origen, trae la cercanía del presente.

La ἀλήθεια procura desocultamiento y a la vez funda ocultamiento: deja aparecer al ente en su claridad y oculta su proveniencia. Así procede el ser-*del*-ente. La diferencia se puede experimentar como huella, trazo y rasgo del ser. La esencia de la proveniencia es un permanente emerger y un mantenerse en ese emerger, habla del movimiento de emersión. Es el modo en el que el λόγος procede dejando ser, imponiendo las cosas. El ἀρχή aparece como regazo que no abandona lo que desde él emerge o proviene, sino que domina, sostiene y guía la actividad: el corazón que late salvaguardando, haciendo durar y reuniendo.

El presente estudio pretende procurar aquello a partir de lo cual las posiciones de Heidegger y Platón se diferencian. Sólo procurando una proximidad cabe la toma de distancia. Dirigirse a lo que constituye la fuente del pensar reclama la consideración de

aquello a partir de lo que dicho pensar se hace posible. Lo mismo difiere de lo igual en su diferir. El ser y lo ente como tal se muestran diferentes gracias a lo mismo: el entre.

Para Heidegger la Ἀλήθεια es el propio enigma, la tarea del pensar: «El ser con el que la filosofía comienza no se despliega como presencia sino en la medida en que la Ἀλήθεια reina ya, y en que la Ἀλήθεια misma permanezca sin embargo impensada en su proveniencia esencial»⁵⁵. La Ἀλήθεια es un dejar venir a comparecencia. Se trata de la proveniencia impensada de la Ἀλήθεια. Estructura lingüística de la realidad⁵⁶. La relación conjuga porque «la relación entre pensar y ser es la mismidad (*Selbigkeit*)»⁵⁷. El dar que da su donación y en ella se sustrae. El *Ereignis* ni es ni se da: acaece. El ocultamiento forma parte del aparecer. El ser se comporta, se retira, no como tal sino como ente. Lo uno goza de sí mismo. La Idea es un problema. Nos encontramos con enunciados y visibilidades como variables inmanentes, una no-relación entre ver y hablar que cancela la intencionalidad.

Todo es ya de siempre saber, interpretación: nada hay previo al saber, no hay experiencia salvaje. Se da el ver y el hablar, la luz y el lenguaje. La diferencia ser y ente es una vía de acceso a lo destinal, *Ereignis*, como la diferencia sensible–inteligible lo es al Uno en Platón. Lo Uno es Uno y Múltiple y ni lo Uno ni lo Múltiple, cambia, pasa, entre un tiempo continuo y otro discontinuo. Entre el movimiento y el reposo. En el *Sofista*, como vimos, se trataba de encontrar el no-ser del simulacro para localizar al sofista. Lo interesante es que en el proceso Platón encuentra de repente que el simulacro no es una copia falsa, sino que es la puesta en cuestión de las nociones de modelo y de copia.

La distancia lo es de la presencia misma. Se trata de desmontar y desedimentar lo producido por la estructura λόγος-φωνή. Se da la irreductibilidad del retardamiento.

⁵⁵ Heidegger, M., «Hegel und die Griechen», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 427-444, pp. 443-444; trad. cast., «Hegel y los griegos», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 345-360, p. 358.

⁵⁶ «Pero en realidad es la lingüística de la experiencia del mundo lo que se oculta detrás de la apariencia de prioridad de las cosas sobre su aparición lingüística», en Gadamer, H-G., *Verdad y Método II*, op. cit., p. 74; trad. cast., p. 78.

⁵⁷ Heidegger, M., «Kants These über das Sein», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 445-480, p. 447; trad. cast., «La tesis de Kant sobre el ser», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 361-388, p. 386.

La encantadura *Aufriss* ensambla, articula, vertebrada, separa y conserva, junta de parte a parte la apertura de la *Sprache*. Se mantiene velada y su trazo se ha retirado.

Hay una insuficiencia de la escritura sin la reescritura del leer. Se requiere entonces de la capacidad de crear, de inventar, de considerar el dar del venir, el venir del dar: *inventio*, invención que conjuga la necesidad y la libertad. El presente se da como mutua pertenencia de lo que adviene y el advenir. No hay identificación entre el se da y su donación, ni entre el hay y su murmullo. El se da es promesa y heterogéneo al origen.

Heidegger señala la manifestación, de repente, de la verdad en la belleza⁵⁸: «Pero la imagen, en su aparecer, viene siempre y sólo de súbito (*nur jäh*), no es sino lo súbito (*die Jähe*) de este aparecer»⁵⁹. El aparecer de la verdad en la belleza es un modo del aparecer del ser. Aunque Heidegger advierte que «la imagen no es mera reproducción (*Abbild*), mera imagen sensible (*Sinnbild*) (...). La imagen es el aparecer del juego tiempo-espacio como sitio (*das Scheinen des Zeit-Spiel-Raumes als des Ortes*) (...)»⁶⁰. De este modo «da-imagen (*bildet*) la imagen (*das Bild*) al sitio del descubriente ponerse-a-cubierto (la 'Α-λήθεια), y como tal descubrimiento la imagen esencia (*west*). El modo de su descubrirse (de su ver-dad) es el aparecer ocultante de la pro-veniencia del Dios-Hombre. La verdad de la imagen es su belleza»⁶¹.

La 'Α-λήθεια nombra «el libre don de lo libre, por el que todo lo abierto puede llegar a ser otorgado, el no-encubrimiento (*die alles Offene erst gewährende Freigabe des Freien*)⁶²». Heidegger indica «que la 'Α-λήθεια que se encubre en la luminosidad, es más antigua y originaria y, por ello, más duradera que toda obra y producto, ideas y

⁵⁸ «Heidegger reivindicó por su parte, con razón, la relación conceptual de las palabras *schön* (bello) y *scheinen* (brillar, parecer) que resuena en la famosa expresión de Hegel sobre el brillo sensible de la idea», en Gadamer, *Verdad y Método II*, op. cit., p. 360; trad. cast., p. 346.

⁵⁹ Heidegger, M., «Über die Sixtina», en *Denkerfahrten 1910-1976*, ed. Hermann Heidegger, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 69-71, p. 69; trad. cast., «Sobre la Madonna Sixtina», (trad. y notas de Irene Borges Duarte) *Er* n.º. 12, Año VII, Sevilla, 1992, pp. 209-225, p. 214-215.

⁶⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 71; trad. cast., p. 217.

⁶¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 71; trad. cast., p. 220.

⁶² Heidegger, M., «Die Herkunft des Kunst und die Bestimmung des Denkens», en *Denkerfahrten 1910-1976*, ed. Hermann Heidegger, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 135-149, p. 148, trad. cast., «La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento», (trad. y notas de Irene Borges Duarte) en *Er*, n.º. 15, Año VIII, Sevilla, 1993, pp. 171-187, p. 186.

manufacturados por el hombre»⁶³. Es un no-encubrimiento que se encubre. «La Ἄ-λήθεια, el no-encubrimiento en el encubrirse (*Unverborgenheit im Sichverbergen*) – una mera palabra impensada, en la que se predice la historia del Occidente europeo y a la civilización mundial que en ella irrumpe». Esta aún impensada (*noch ungedachten*) Ἄ-λήθεια⁶⁴, el no-encubrimiento *Unverborgenheit*, que pertenece al encubrimiento *Verborgenheit*, mediante su retiro concede a las cosas su demorarse⁶⁵. La apertura es iluminada por la luz, pero no es ni configurada ni producida por ella.

Si no se diera la apertura a la mutua pertenencia del tiempo y el espacio, no sería posible conceder a las cosas su sitio y la caducidad de lo que se demora⁶⁶. La Ἄ-λήθεια quedó para Heidegger impensada en el inicio del pensar aunque fue pre-dicha. Para Heidegger la claridad (*Helle*) es lo inasible (*das Unfaßliche*), y la claridad y la oscuridad son las condiciones de posibilidad de percibir lo visible. *Helle* (*hell*), claridad (claro), viene de *hallen*, resonar, es lo contrario de sordo (*dumft*), apagado, hay pues una transferencia desde el ámbito sonoro al visible⁶⁷. El artista tiene la mirada esencial para lo posible, lleva a la obra las posibilidades ocultas de lo ente haciendo que los hombres sean capaces de ver lo realmente existente, en lo que convencionalmente los hombres andamos a ciegas⁶⁸.

El pensar es un corresponder, una escucha y atención a lo que se muestra. Hay una mutua copertenencia entre pensar y decir: El peligro es *hipostatizar* la ἀλήθεια como una esencia fantástica del mundo⁶⁹. «La ἀλήθεια juega en la ἰδέα y en la κοινωνία de las ideas, desde el momento en que éstas se obligan mutuamente a aparecer y de este modo constituye el ser que es, el ὄντως ὄν»⁷⁰.

⁶³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 149, trad. cast., p. 187.

⁶⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 149, trad. cast., p. 185.

⁶⁵ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 148, trad. cast., p. 185.

⁶⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 148, trad. cast., pp. 184-185.

⁶⁷ Cfr., Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. de Hermann Morchen, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 34, 1988, pp. 54-55; trad. cast., *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007, pp. 61-62.

⁶⁸ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 64; trad. cast., p. 70.

⁶⁹ Cfr., Heidegger, M., «Hegel und die Griechen», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 427-444, p. 442; trad. cast., «Hegel y los griegos», en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 345-360, p. 357.

⁷⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 441; trad. cast., p. 356.

Heidegger responde a las críticas de Friedländer en 1958⁷¹ en cuanto a que desde Homero las palabras ἀλήθειη y ἀληθές están vinculadas a los verbos que expresan decir. La relación originaria es la de la palabra y la ἀλήθεια. La unidad originaria de ambos en su relación. La palabra: el desocultamiento del ser. Imágenes en los que centellean otros universales posibles. Μοῖρα podría considerarse la libertad absoluta de la idea que en la verdad absoluta de sí misma se desprende libremente: la libre despedida de la idea como naturaleza. El sentido de la παιδεία como *Erinnerung* en esa medida sería la interiorización de esa extraña «decisión-necesidad» de despedirse de la idea como naturaleza. En *Scheinen* debemos oír un «brillar, destellar o resplandecer a través» o «parecer». Con el prefijo *Er-* como en *Erscheinen* «aparecer», pues «todo fenómeno (*Erscheinung*) consiste en la aparición, a su través de aquello que la cosa en el fondo es: la aparición de su esencia, de su perduración en el tiempo»⁷².

La παιδεία para Heidegger está vinculada esencialmente con la Ἀλήθεια. El presente estudio busca un modo de proceder que conlleve *transitar* fecundamente poniendo en cuestión aquello en que consistimos y descender así a una cercanía. El pensamiento de Heidegger irrumpe «como lectura de los filósofos»⁷³. El lenguaje es el ser mismo: no es un discurso *sobre* lo que se da, es un discurso que constituye lo que hay. El lenguaje no parece que deba ser entendido en Heidegger como una actividad humana: más bien deberíamos decir que es lo constitutivo, lo esencial del hombre, la materia refractaria que hace ser. Cabe preguntarse si el último Heidegger no tiene más que ver con una henología tras haber sobrepasado la ontología. En este sentido sería posible hablar de un Heidegger neoplatónico: «Todos los seres, cuando ya son perfectos, engendran»⁷⁴. Pero la idea de bien necesita, nos necesita (*Brauch*), no hay degradación.

⁷¹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 443; trad. cast., p. 358.

⁷² Duque, F., y Pérez de Tudela, J., en «Nota de los traductores» a su versión de: Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3^a, 1965; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, pp., 7-19, p. 13.

⁷³ Martínez Marzoa, F., *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1985, p. 38.

⁷⁴ Plotino, *Eneadas*, V, 1[10] 6, 37-38.

I. *EL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR*

En esta conferencia Heidegger señala que «bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo»⁷⁵. El despejamiento (die *Lichtung*) nombra esa apertura que hace posible el que algo aparezca y se muestre. Lo que aparece sólo puede mostrarse, aparecer, a través de ella. Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro o permanece tan sólo frente a frente ahí (*Da*) reina (*waltet*) ya la apertura (*Offenheit*), un espacio libre está en juego. Un espacio donde es posible la claridad y la oscuridad⁷⁶. Heidegger ofrece una indicación importante para pensar aquello que nombra la palabra *Lichtung*⁷⁷: La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente. Es importante destacar que la *Lichtung* ofrece el espacio para la claridad y la oscuridad y también para lo sonoro, es decir, para el ver y el hablar, la visibilidad y el lenguaje. Heidegger la caracteriza aludiendo a Goethe (*Máximas y reflexiones*, n.º 993) como un *Urphänomen*. Aunque inmediatamente señala lo inadecuado de esta nominación para aquello que, como dirá en *Zähringen*, es algo que no puede aparecer, por lo tanto nada fenoménico. Lo nombra como una *Ur-sache*⁷⁸.

Ahora la pregunta es si «la *Lichtung* -lo abierto libre- no sea precisamente aquello, en lo que el espacio puro, y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en

⁷⁵ Cfr., Heidegger, M., «Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkes», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1969, pp- 61-80, p. 63; trad. cast., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 77-93, p. 78.

⁷⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 71; trad. cast., p. 85.

⁷⁷ «El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht* [ligero]. *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht*, que significa *hell* [Claro]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung*, en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo». Es importante destacar que la *Lichtung* ofrece el espacio para la claridad y la oscuridad y también para lo sonoro, es decir, para el ver y el hablar, la visibilidad y el lenguaje, en Heidegger, M., «Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkes», op. cit, p. 72; trad. cast., p. 86.

⁷⁸ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 72; trad. cast., p. 86.

ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge todo»⁷⁹. El *Dasein*, el *lumen naturale*, la luz de la razón, alumbrá tan sólo lo abierto, no la forma, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la *Lichtung*, «el rayo de luz no crea la apertura, la *Lichtung*, sino tan sólo la atraviesa. La apertura es la única que ofrece a un dar y recibir, a una evidencia, la libertad en la que pueden permanecer y tienen que moverse»⁸⁰.

Aquello con lo que tiene que vérselas en el pensar en el caso presente, en cada caso «Sache», en Platón (τὸ πρᾶγμα αὐτό), (*Carta VII*, 341 c. 7)⁸¹. Este asunto o causa en litigio, cosa de la filosofía es: la presencia de lo presente (*der Anwesenheit des Anwesenden*)⁸².

Así «la presencia -como estancia en lo abierto- necesita siempre de la *Lichtung* ya imperante. Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*. Toda metafísica -incluido su adversario el positivismo- habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento -es decir, de la exposición del Ser del ente- es ἰδεα: el aspecto con que se muestra el ente como tal. El aspecto es, sin embargo, una forma de presencia: no hay aspecto sin luz, y esto lo sabía ya Platón. Pero tampoco hay luz y claro sin la *Lichtung*, incluso lo oscuro lo necesita, porque ¿cómo podríamos entrar en la oscuridad y errar a través de ella? No obstante, la *Lichtung* imperante en el Ser y la presencia sigue sin pensarse en la Filosofía, aun cuando se hablase de ella en sus comienzos»⁸³.

Para Heidegger el *Poema* de Parménides habla de la *Lichtung*, de la experiencia previa de la Ἀλήθεια como *Lichtung*: «Aquí se nombra a la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento [...] El hombre que reflexiona debe conocer lo que es el corazón, que no tiembla, del no-ocultamiento. ¿Y qué significa la expresión «el corazón que no tiembla del no-ocultamiento»? Éste es la *Lichtung* de lo abierto [...] Y en ella reside también la posibilidad del «aparecer», es decir, la posibilidad del estar presente de la presencia [...] La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento, como

⁷⁹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 73; trad. cast., pp. 86-87.

⁸⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 73; trad. cast., p. 87.

⁸¹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 67; trad. cast., p. 82.

⁸² Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 72; trad. cast., p. 87.

⁸³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 74; trad. cast., pp. 87-88.

la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción»⁸⁴.

El no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el Ser como el pensar y su mutua pertenencia: «En la medida en que se entienda «verdad» en el sentido «natural» tradicional, como la concordancia probada ópticamente entre el conocimiento y el ente, y, en la medida en que se la interprete también, como la certeza del saber sobre el Ser, la `Αλήθεια, el no-ocultamiento como *Lichtung*, no podrá ser equiparada a verdad. La `Αλήθεια -el no-ocultamiento pensado como *Lichtung*- es, más bien, lo único que permite la posibilidad de la verdad. Puesta ésta -igual que Ser y pensar- sólo puede ser lo que es en el elemento de la *Lichtung*. La evidencia y la certeza en todos sus niveles, cualquier clase de verificación de la veritas, se mueven ya con ella en el ámbito de la *Lichtung* imperante.

La `Αλήθεια, el no-ocultamiento pensado como *Lichtung* de la presencia, todavía no es la verdad. ¿Es que la `Αλήθεια es menos que la verdad? ¿O es más, por permitir ser a la verdad como *adaequatio* y *certitudo*, y al no poder darse la presencia y el hacerse presente fuera del ámbito de la *Lichtung*?»⁸⁵.

Lo importante es que «está claro que la pregunta por la `Αλήθεια, por el no-ocultamiento en cuanto tal, no es la pregunta por la verdad»⁸⁶. De este modo: «la `Αλήθεια, el no-ocultamiento en el sentido de la *Lichtung* de la presencia, fue conocida desde el comienzo, y sólo como ὀρθότης, como la exactitud del representar y el enunciado. Pero, entonces, tampoco es sostenible la afirmación de un cambio esencial de la verdad, es decir, del no-ocultamiento en exactitud. En lugar de eso hay que decir: la `Αλήθεια -como *Lichtung* de la presencia y actualización en el pensar y el decir- se manifiesta desde un principio bajo la forma de ὁμοίωσις y *adaequatio*, es decir, como asimilación en el sentido de concordancia de la representación y lo presente»⁸⁷.

⁸⁴ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 74-75; trad. cast., pp. 88-89.

⁸⁵ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 76-77; trad. cast., pp. 89-90.

⁸⁶ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 61-80, p. 77; trad. cast., p. 90.

⁸⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 78; trad. cast., p. 91.

Lo que hace a Heidegger preguntarse: «¿cuál es el motivo de que para el natural conocimiento y lenguaje humanos, la Ἀλήθεια, el no-ocultamiento, sólo aparezca como exactitud y fiabilidad? ¿Estriba en que la estancia ex-tática del hombre en la apertura de lo presente, sólo está vuelto a lo presente y a la presentación que se hace de lo presente? ¿Y qué otra cosa significa sino que continúan sin tenerse en cuenta la presencia como tal, y con ella, todavía más, la *Lichtung* que la hace posible? Sólo se conoce y piensa lo que posibilita la Ἀλήθεια como *Lichtung*, no lo que es ella en cuanto tal»⁸⁸.

Ahora podemos hablar de un *Heidegger lector de Heidegger*: «¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la Λήθη, pertenecen a la Ἀλήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀλήθεια? ¿No reina ya en ese ocultarse de la *Lichtung* de la presencia, un abrigar y preservar, a partir de los cuales sólo será posible el no-ocultamiento, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia?

De ser así, la *Lichtung* no sería mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta»⁸⁹. Se trata de «conocer la Ἀλήθεια al modo griego, como no-ocultamiento, y después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlo como *Lichtung* del ocultarse»⁹⁰. Entonces: «¿Se piensa la εὐκυκλεος Ἀληθείη, el no-ocultamiento bien redondeado, como la *Lichtung*? ¿Es, entonces, el título de la tarea del pensar, en lugar de Ser y tiempo, «*Lichtung* y presencia»? Pero, ¿de dónde y cómo hay *Lichtung*?, ¿qué habla en el «hay»? La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar»⁹¹.

Heidegger rememora un pasaje de *Ser y tiempo* (1927), p. 219: «La traducción (de la palabra ἀλήθεια) por la palabra “verdad” y, sobre todo, las determinaciones conceptuales teóricas de esta expresión (verdad), encubren el sentido de lo que, como comprensión prefilosófica, los griegos colocaron como “comprensible de suyo” en la base del uso terminológico de ἀλήθεια».

⁸⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 78; trad. cast., p. 91.

⁸⁹ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 78-79; trad. cast., p. 91.

⁹⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 79; trad. cast., pp. 91-92.

⁹¹ Heidegger, M., *ibid.*, p. 80; trad. cast., pp. 92-93.

2. 'ΑΛΗΘΕΙΑ COMO *EREIGNIS*: DE LA CONFERENCIA *TIEMPO Y SER*

Heidegger insiste en que «desde el alba del pensar occidental europeo hasta hoy, ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente (*Anwesen*)»⁹². Tanto el ser como el tiempo «se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquél -el ser- se deja apelar como algo temporal ni éste -el tiempo- se deja apelar como ente»⁹³. Nosotros decimos: «se da (*es gibt*) el ser y se da (*es gibt*) el tiempo»⁹⁴. En este darse del ser y el tiempo: «se torna claro cómo haya de determinarse ese dar, que, como relación interna que es entre uno y otro, los mantiene a ambos en su recíproca pertenencia y los dispensa como don»⁹⁵. Se trata de pensar este «dejar-estar-presente, en la medida en que por él es dejado el estar presente. Así se muestra semejante *dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto*. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. *En el desocultar entra en juego un dar: ese dar que, en el dejar-estar presente, da dicho estar presente, es decir, el ser*»⁹⁶.

Como hemos visto «en tanto que don, en tanto que donación de este Se da, el ser pertenece al dar. El ser como don no queda al margen del dar. El ser, el estar presente, se transfigura (*verwandelt*). Como dejar-estar-presente pertenece al desocupar, como don de éste queda retenido en el dar. El ser no *es*. El ser Se da como el desocupar [salir de lo oculto] (*Entbergen*) del estar presente»⁹⁷. Desde el inicio del «desocultamiento del ser es ciertamente pensado el ser, εἶναι, ἐόν, mas no el “Se da”»⁹⁸, «desde el inicio del pensar occidental con los griegos todo decir del «ser» y del «es» está guardando memoria de la determinación, que vincula al pensar, del ser como estar presente»⁹⁹.

En la consideración del ἔστι γὰρ εἶναι «El acentuado ἔστι significa por cierto, literalmente traducido, «es». Sólo que en esa acentuación resuena desde el ἔστι lo que

⁹² Heidegger, M., «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1969, pp. 1-25, p. 2; trad. cast., «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 19-44, p. 20.

⁹³ Heidegger, M., *ibid.*, p. 3; trad. cast., p. 22.

⁹⁴ Heidegger, M., *ibid.*, p. 5; trad. cast., p. 24.

⁹⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 5; trad. cast., p. 24.

⁹⁶ Heidegger, M., *ibid.*, p. 5; trad. cast., p. 24, cursiva nuestra.

⁹⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 6; trad. cast., p. 25.

⁹⁸ Heidegger, M., *ibid.*, p. 8; trad. cast., p. 26.

⁹⁹ Heidegger, M., *ibid.*, pp. 6-7; trad. cast., p. 26.

ya antaño pensaron los griegos en el acentuado ἔστι y que nosotros podemos transcribir por “puede” (“*Es vermag*”, hace posible). [...] Poder ser quiere decir dispensar y dar ser. En el ἔστι se oculta o alberga el Se da»¹⁰⁰. Este poder, esta capacidad es clave para nuestro estudio. Para Heidegger en el comienzo del pensar occidental es pensado el ser, pero no el «Se da» como tal. A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llama Heidegger *destinar*. Época es el rasgo fundamental del destinar, *el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don*, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente¹⁰¹. En cada época, *el ser* -retenido en la destinación que se retira con su plenitud de transformaciones- *es desocultado al pensar*¹⁰². En este sentido para Heidegger Platón se representa al ser como ἰδέα y como κοινωία de las ideas».

El *sistere* del asistir, el estar del estar presente, quiere decir *permanecer*. El discurso del estar-presente, el discurso del a-sistir, demanda, sin embargo, que percibamos en *el permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando*. El hombre, aquel a quien atañe o importa la presencia, el que desde tal *atingencia*, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente¹⁰³. El hombre, íntimamente instalado en el hecho de que le atañe la presencia, y esto empero de modo que recibe como don el estar presente que Se da, mientras percibe lo que aparece en el dejar estar presente¹⁰⁴. Presencia quiere decir: el constante seguir aguardando que atañe al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado¹⁰⁵.

A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento [das Ereignis]*: el *apropiarse* como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar¹⁰⁶. El destinar en el destino del ser fue caracterizado como un dar, en el que lo destinante mismo se retiene y retira

¹⁰⁰ Heidegger, M., *ibid.*, p. 8; trad. cast., p. 27.

¹⁰¹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 8; trad. cast., p. 28.

¹⁰² Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 9; trad. cast., p. 29.

¹⁰³ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 12; trad. cast., p. 32.

¹⁰⁴ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 12-13; trad. cast., p. 32.

¹⁰⁵ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 13; trad. cast., p. 33.

¹⁰⁶ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 20; trad. cast., p. 38.

en el retenerse del desocultamiento. Se abre la Α'-λήθεια como *Ereignis*. Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica¹⁰⁷.

3. SEMINARIO EN ZÄHRINGEN (1973)

El último Heidegger incide una y otra vez en el estudio del *Poema* del «venerable al tiempo que terrible»¹⁰⁸ Parménides en la consideración del «corazón de la ἀλήθεια». Heidegger indica que «después de *Ser y tiempo* “verdad” sustituye a la expresión “sentido”, -de modo que ahora la pregunta por el ser, entendida como pregunta por la verdad del ser (*Frage nach der Wahrheit des Seins*), de ningún modo puede ser considerada como pregunta metafísica»¹⁰⁹. Si la metafísica investiga el ser del ente, lo propio de la pregunta de Heidegger es considerar el ser del ser, mira hacia la verdad del ser, donde verdad (*Wahrheit*) debe ser comprendido a partir del guardar (*Bewahren*), donde el ser es resguardado en cuanto ser¹¹⁰. Como ya hemos examinado el ver tiene un doble sentido – que ya domina en el pensamiento de Platón y cuya dificultad expresó Antístenes: Platón, sí veo el caballo, pero no la caballeidad¹¹¹. Lo interesante es que Heidegger resalta que hay algo otro que «en su no aparecer posibilita el aparecer de lo que aparece. En este sentido se puede incluso decir que aparece más que lo aparecido mismo»¹¹².

La pregunta emocionante «¿Qué significa “ser”? (*was besagt “Sein”?*)», en Heidegger brota de su atenta consideración de Platón y Aristóteles en los que aparece la primera determinación fundamental para todo el pensamiento filosófico: ser es esto: estar-presente (*Sein, das ist: Anwesen*)¹¹³. Es la determinación inicial del ser como

¹⁰⁷ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 23; trad. cast., p. 44.

¹⁰⁸ Cfr., Platón, *Teeteto* 183e-184a.

¹⁰⁹ Heidegger, M., *Seminare*, Gesamtausgabe, Bd. 15, Frankfurt a. M., 1986, p. 373; trad. cast., «Seminario en Zähringen, 1973», Carlos V. Di Silvestre, Alea, nº 4, 2006, pp. 13-43, p. 15.

¹¹⁰ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 373; trad. cast., p. 15.

¹¹¹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 377; trad. cast., p. 18.

¹¹² Heidegger, M., *ibid.*, p. 377; trad. cast., p. 18.

¹¹³ Cfr., Heidegger, M., Heidegger, M., *ibid.*, p. 378; trad. cast., p. 19.

παρουσία, y la historia de la metafísica no es más que la articulación de diferentes modos de este rasgo inicial.

En la consideración del mirar y de la mirada el verbo francés *regarder* es especialmente claro: «*Regarder* significa *garder*, guardar (*bewahren*), res-guardar (*gewahren*) en el sentido de: dejar aproximarse aquello que veo»¹¹⁴. «En la mirada (*regard*) es el mirado (*regardant*) el que se desdobra (y hasta la muerte) sobre la escena del falso teatro, es la mirada (*regardée*) la que está alcanzada por una irreparable escisión. [...] Ser visto por lo que uno ve. Lo que es visto es lo que ve. La mirada es ya lo que nos da que decir y está poblada de la imposibilidad e inviabilidad de la pura identidad como plenitud y satisfacción, es convocatoria. Estas miradas que hablan potencian un ver que es oír y leer, el retorno de la sangre»¹¹⁵.

La conciencia es un saber basado en *un haber ya visto* y el *Dasein* debe ser entendido como ser-el-claro (*die-Lichtung-sein*). «El *Da-sein* es esencialmente ecstático. Se ha de comprender este carácter ec-stático no solamente en consideración de lo que está presente, en el sentido de lo que frente a nosotros se mantiene en su lugar, sino también como el ec-stasis referido a lo sido, lo presente y lo futuro»¹¹⁶ (...) «Hoy, agrega Heidegger, expresaría la relación de otro modo... permanencia en el claro (*Inständigkeit in der Lichtung*): el estar dentro de los 3 éxtasis y como guardar y perdurar el ser a través del *Dasein* total»¹¹⁷.

Para Heidegger el ingreso al ámbito esencial del *Dasein* se debe hacer en una vuelta al principio, en este caso, un *volverse* hacia Parménides. Heidegger escribió un texto en el invierno 1972-73: se trata *del corazón de la ἀλήθεια* (das »Herz der ἀλήθεια«)¹¹⁸.

Aparecen 2 indicaciones. Por un lado la señal de que el tema propuesto, es decir, el corazón de la ἀλήθεια, concuerda con el del *Da-sein* puesto que trata de la *Lichtung* misma. Además, en este texto efectúa Heidegger una «necesaria» rectificación de

¹¹⁴ Heidegger, M., Heidegger, M., *ibid.*, p. 380; trad. cast., p. 20.

¹¹⁵ Gabilondo, Á., *Trazos del eros*, op. cit., p. 415-416. También en esta dirección: «La propia Naturaleza, principio de la vida de los cuerpos, es ya contemplación», en Hadot, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. Maite Solana, Alpha Decay, Barcelona, 2004, p. 63.

¹¹⁶ Heidegger, M., *Seminare*, op.cit., p. 383-384; trad. cast., p. 23.

¹¹⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 385; trad. cast., p. 24.

¹¹⁸ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 394-395; trad. cast., pp. 32-33.

aquello que se dice al final de la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*¹¹⁹: «¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la λήθη, pertenece a la Ἀ-λήθεια, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la Ἀλήθεια?»¹²⁰. Heidegger dice que la palabra Ἀληθείη que se traduce como *Unverborgenheit* (desocultación) no tiene nada que ver todavía con la *verdad*. Ἐύκυκλῆος que se traduce como «bien redondeada» (*wohlgerundet*), tiene que pensarse de otro modo ya que al caracterizar a la Ἀλήθεια no puede ser algo cósmico. Heidegger propone: «lo que abarca bien, lo que rodea convenientemente» (*das Wohlumfassende, schicklich Umkreisende*). Estimamos muy fecunda la consideración que se desprende de la Ἀλήθεια como lo que rodea convenientemente, el tejido que abraza preservando las diferencias.

Heidegger analiza el Fr. 6, verso 1 del *Poema*: ἔστι γὰρ εἶναι: *Es* pues ser. «Está presente estar-presente» (*anwest nämlich Anwesen*)¹²¹. Es un pensamiento tautológico, una tautología, que es la única posibilidad de pensar aquello que la dialéctica sólo puede velar¹²². Esta tautología sólo nombra lo mismo (*das Selbe*) como lo mismo (*es Selbts*). Hay un desplazamiento al pliegue: τὸ εἶναι: lo que no es el ente ni únicamente el ser, presente: estar-presente mismo (*Anwesend: Anwesen selbts*).

Se produce un desplazamiento a *lo Mismo*. Heidegger encuentra una señal¹²³ en el Fr. 8 verso 29: Lo mismo habitando en sí mismo reposa en sí mismo (*Selbes im Selben wohnend liegt in ihm selbst*). ¿Cómo y donde esencia (*west*) la presencia misma? Ella esencia en el desocultamiento. Porque el corazón de la ἀλήθεια que no se estremece es: ¡el τὸ εἶναι mismo!. La ἀλήθεια no es una apertura vacía, un estar abierto inmóvil. Ella debe estar pensada como desocultación que rodea convenientemente al εἶναι, esto es, a lo *presente: estar-presente mismo*.

¹¹⁹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 395; trad. cast., p. 33.

¹²⁰ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1988, p. 78; trad. cast., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 91.

¹²¹ Cfr., Heidegger, M., *Seminare*, op. cit., p. 397; trad. cast., p. 35.

¹²² Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, p. 400; trad. cast., p. 37.

¹²³ La señal, *Zeignis* (σημα), no es algo que como signo (*Zeichen*) responda a otra cosa, es lo que muestra y deja ver en la medida en que destaca lo que debe ser visto.

Se trata de sostener la mirada ante este *presente: estar presente*. Este *presente: estar presente* templa por entero la desocultación que, desocultando, rodea convenientemente. Esta mirada muestra que para los griegos no había conceptos, ya que en el concebir reside el modo de comportamiento de un tomar posesión¹²⁴. El ὀρισμός griego, en cambio, rodea fuerte y suavemente lo que el ver toma en la mirada: él no concibe»¹²⁵. Es muy importante destacar que llama Heidegger un *pensar tautológico* y una *fenomenología de lo inaparente*.

4. APROXIMACIÓN AL TEXTO «EL ORIGEN DEL PENSAR»

το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι («Pensar y ser (es decir, percibir y estar-presente) se pertenecen pues el uno al otro» Fr. 3)

Como se aprecia se da una mutua pertenencia entre el percibir y el estar-presente. Heidegger se pregunta por aquello que concede la posibilidad del pertenecerse el uno al otro. Para que el percibir pueda ser afectado por lo perceptible tiene que mantenerse abierto para el estar-presente (*An-wesen*). Y para que la *An-wesen* pueda imperar tiene que ser capaz de alcanzar lo abierto y libre. Ambos, tanto el percibir y la *An-wesen*, necesitan para su posibilidad, y por lo tanto, para su mutua pertenencia, un ámbito libre y abierto en el que relacionen el uno con el otro. Parménides lo llama la Ἀλήθεια. Aquí aparece lo decisivo: hay que experimentar esta Ἀλήθεια y su corazón: el pliegue τὸ ἐόν.

La meditación en torno al origen del pensar «es la condición previa para caracterizar de modo suficiente el “paso atrás” y poder arriesgarlo con la claridad necesaria, no como una acción arbitraria, sino a partir de la obediencia a una orden, que se mantiene aún oculta en la Ἀλήθεια misma y permanece así retenida al pensar»¹²⁶.

¹²⁴ Heidegger, M., *Correspondencia con H. Arendt 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000 (carta del 19 de abril de 1972).

¹²⁵ Heidegger, M., *ibid.*, p. 399; trad. cast., p. 37.

¹²⁶ Heidegger, M., «Die Herkunft des Denkes», en *Seminare*, op. cit., pp. 401-402, p. 402; trad. cast., «El origen del pensar», en «Seminario en Zähringen, 1973», Carlos V. Di Silvestre, Alea, n° 4, 2006, pp. 38-39, pp. 38-39.

5. EL CORAZÓN DE LA ALÉTHEIA

Las palabras que siguen se ocupan del texto heideggeriano «Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ» («De la verdad, el corazón imperturbable y bien redondeado». Fr. 1, verso 27). Este texto se presenta como el intento de examinar de nuevo la «temprana caracterización de la Ἀλήθεια en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*¹²⁷. El hombre que piensa es convocado a experimentar este corazón de la Ἀλήθεια¹²⁸ en el recorrido por el primer camino, que transcurre lejos de la morada habitual de los hombres (Fr. 1, verso 27). Heidegger dice que la palabra Ἀληθείη que se traduce como *Unverborgenheit* (desocultación) no tiene nada que ver todavía con la *verdad*: tiene que ver con la desocultación que toda noción de «verdad» presupone¹²⁹.

Heidegger se ocupa del corazón que nunca se estremece del abrazo conveniente de la Ἀλήθεια. Este corazón del desocultar que late por doquier, reposa (*ruht*), perdura (*währt*) y esencia (*west*). Se trata de traer a la mirada (*Blick*) lo más difícil de ser pensado. Fr. 6, verso 1: ἔστι γὰρ εἶναι: *anwesend anwesen selbst*. «asistiendo : asistir mismo»¹³⁰. Una alusión a lo indecible, a aquello que da que pensar. *Erblicken* puro (no sensible).

Para nosotros es muy importante que Heidegger pone en «entredicho su propia *Doctrina de la verdad según Platón* y, con ello, su idea de un pensar *aún no metafísico*»¹³¹: parece que se remonta hasta Parménides primero y más tarde hasta Homero¹³². Los dos puntos que unen y separan («asistiendo : asistir mismo») pueden ser entendidos como la mirada, el entre desde el que hablamos, el quiasmo, la imposibilidad que nos constituye. Se hace la experiencia del olvido u ocultamiento del ser. El movimiento del pensar de Heidegger es semejante al de Platón: aunque en Platón el

¹²⁷ Heidegger, M., *ibid.*, p. 402; trad. cast., p. 39.

¹²⁸ Cfr., Heidegger, M., «Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ», en *Seminare*, op. cit., pp. 403-407, p. 403; trad. cast., p. 39.

¹²⁹ Cfr., Heidegger, M., *ibid.*, pp. 403-404; trad. cast., p. 40.

¹³⁰ Duque, F., «Los últimos años de Heidegger», op. cit., p. 378.

¹³¹ Duque, F., *ibid.*, p. 376.

¹³² «The allegory of the cave which suggest *aletheia* he regarded as the trace of an earlier tradition which increasingly fell into oblivion», en Wolz, H., *Plato and Heidegger*, Associated University Presses, Londres y Toronto, 1981, p. 302.

hacer comparecer del decir lo es respecto al εἶδος y en Heidegger el lenguaje trae a lo abierto al ente entero, en su integridad.

Decir lo mismo cada vez sin desconsiderar lo inaccesible (*Unzugangbaren*)¹³³. Volver al comienzo como Platón, el volver de Platón, cada vez. Y es que nunca seremos los griegos que somos. El pliegue, lo que da que decir, ninguna palabra de la lengua lo dice / ninguna imagen de la vida lo refleja.

En el *Seminario de Le Thor* (1969) Heidegger señala que «sólo la idea es presencia pura, presencia nunca ausente; presentar-se-en-permanencia. Esto es lo que sobreabunda: la presencia entrando en presencia, *die anwesende Anwesenheit* -esto es el ὄντος ὄν». En esta dirección «el φαινόμενον, en efecto, se relaciona a la ἀλήθεια y la presupone como su horizonte -pero la ἀλήθεια comprendida ya de antemano siempre a partir del λέγειν (incluso en Homero; para esta cuestión ver *Hegel y los griegos*). Este sentido decisivo y primario de la ἀλήθεια como ἀλήθεια del λόγος; bloquea, para los griegos mismos, la posibilidad de pensar la ἀλήθεια como ἀ-λήθεια (como des-ocultamiento); es decir como *Lichtung*. Lo importante aquí es que únicamente el pensamiento de la *Lichtung* del ser puede aportar la claridad necesaria para volver inteligible al λόγος; mismo».

Gadamer piensa que la interpretación heideggeriana de Platón es unilateral y se debe 1. al conocimiento parcial del griego de Heidegger y 2. a la deficiente comprensión heideggeriana de Platón al verlo como una preparación a Aristóteles, Heidegger no ha comprendido, pues, la relación entre Platón y Aristóteles¹³⁴.

Se da una *necesidad*, a la que se alude en el *Poema*, de las apariencias: hay «lo que se aparece: sólo hay lo que se aparece. Pero dado que las cosas no son lo que parecen, conviene no confundir lo que parece con lo que se aparece. Una vez que evitamos confundirlo, conviene también saber que aunque las cosas no son lo que parecen, aparecen como lo que son, en lo que parecen».

¹³³ «La muerte es la donación-de-medida, la pauta, aún impensada, de lo incommensurable, es decir, del juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra y en el que está puesto en juego»¹³³. Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965, p. 187; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 177.

¹³⁴ Cfr, la entrevista con G. Reale en «Il sole», n° 253, 17/09/2000, p. 53.

El discurso filosófico no describe nada, trabaja para que suceda lo que dice. Comporta una recreación como participación, elección de intervenir en una conversación en la que se entra con el riesgo de dejarse decir algo. Tal transformación provoca la belleza como aparición. Es la singularidad intempestiva de nuestra palabra la que conforma el presente en una exposición efímera¹³⁵ y finita *del ser*. Reescritura de la representación en la que al problema del enigma del tiempo corresponde la *mimesis* como desplazamiento desde la imagen del presente, al presente como imagen. Si el tiempo es la distancia de algo respecto de sí mismo se requiere la espacialización escritural del tiempo (ni siquiera hay un pasado en el que reposar). Se trata de la escritura como esfuerzo de llegada a la vida: dar, entregar (la) vida con el objetivo de la transformación de nosotros mismos. Es una propicia conyuntura.

Gadamer plantea la pregunta «de si Platón mismo, y no sólo con motivo de ciertos embrollos y dificultades internas en la hipótesis de las ideas, sino desde el principio no habría remontado su interrogación más atrás de esta hipótesis, tratando de pensar al menos en la idea del bien el ámbito del desocultamiento (*in der Idee des Guten den Bereich der Unverborgenheit zu denken suchte*). Me parece que algunas cosas hablan a favor de ello»¹³⁶.

De este modo la idea de bien «es algo que otorga unidad y no algo que es Uno en sí mismo. Pues se encuentra más allá de todo ser (*Es ist mehr das, was Einheitlichkeit verleiht, als daß es selbst Eines ist. Es ist ja jenseits alles Seins*)¹³⁷». Gadamer señala que «este Uno, que es el bien, como lo muestra el *Filebo*, no se lo puede concebir realmente en lo Uno, sino sólo en una triplicidad de medida, adecuación y verdad (*Maß, Angemessenheit, Wahrheit*), tal como le corresponde propiamente a la esencia de lo bello. ¿«Es» el bien realmente en alguna parte si no en la figura de lo bello? ¿Y no significa esto que no está pensado como un ente, sino como el

¹³⁵ «carácter efímero –“hombres de un día”, *epámeroi*–», Píndaro, *Pítica*, VIII, 95. Lledó, E., *El surco del tiempo*, p. 185.

¹³⁶ Gadamer, H-G., «Plato» (1976), *Gesammelte Werke*, Band 3, Neure Philosophie I, Hegel – Husserl – Heidegger, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1987, pp. 238-248 (originalmente en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, (ed.) Uta Guzzoni, Hamburgo, 1976, pp. 166-175, bajo el título de «Heidegger und Plato», también en *Heideggers Wege*, pp. 70-80), p. 243; «Platón», trad. cast. de A. Ackermann Pilári, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 88.

¹³⁷ Gadamer, H-G, *ibid.*, p. 244; trad. cast. p. 89.

desocultamiento del salir a la visibilidad (*die Unverborgenheit des Hervorkommens in die Sichtbarkeit*) (τὸ ἐκφανέστατον *Fedro* 250d)?»¹³⁸.

Como dice Gadamer llegamos «al punto en el que Heidegger vio el límite del concepto metafísico de *alétheia* y, junto con él, el comienzo de la desviación de la pregunta por el ser. Sin embargo, también se puede decir, a la inversa: puesto que en el pensamiento platónico la pregunta ontológica por el *pseudos* no se resuelve realmente y que al final había que tener conciencia de ello, nos vemos remitidos a una dimensión en la que el no ser no sólo significa ser diferente y el ser no sólo identificabilidad, sino en la que se halla lo Uno, lo más originario, que es previo a tal diferenciación y que al mismo tiempo la hace posible». «La apariencia no es lo diferente del ser, sino su «ser aparente (*Anschein*)»¹³⁹. Se trata de «pensar la nulidad de lo aparente en su verdadera pertenencia al ser y si se deja de creer que fuera posible mantenerla a distancia como mera confusión por error»¹⁴⁰.

Hay una dirección en la que la no resolución del problema del *pseudos* funciona como comienzo del pensar heideggeriano en torno a la *alétheia* porque Platón desconsidera el papel de la nada al hacer del no-ser el ser diferente en el seno de la identidad.

Se trata de hacer la experiencia de una inexistencia que procura superficie, epidermis, desnudez; algo que consiste en carecer, algo presente en una carencia que consiste en faltar mientras falta como nosotros duramos mientras duramos. Lo extraño es que tengamos que ver tanto con lo nunca visto. La memoria (*Erinnerung*) posibilita el volver de lo que siempre está por decir y que no debe ser dicho. El ser del decir y el decir del ser. Se trata del pensar como conmemoración, liberación de sentido, meditación. El ἔρωσ es la *relación* con aquello que se nos oculta para siempre. El ἔρωσ es el único filósofo. Hay un eco entre el rumor que arrastra hacia la libertad del deseo en el *Poema* de Parménides y el gesto que nos desata de las cadenas de la caverna. El presente estudio ha buscado hacer resonar unas palabras desde la experiencia de los límites de lenguaje. La apropiación se da como copertenencia y coimplicación. Pasamos de la ocultación al hacer causa común. Entrelazado el texto, el tejido, con su propia

¹³⁸ Gadamer, H-G, *ibid.*, p. 244; trad. cast. p. 90.

¹³⁹ Gadamer, H-G, *ibid.*, p. 247; trad. cast. p. 93.

¹⁴⁰ Gadamer, H-G, *ibid.*, p. 248; trad. cast. p. 94.

insuficiencia reconoce que se requiere una decisión, un conversar porque el presente texto constituye un espacio de búsqueda. El ocultamiento de la φύσις se da en su exposición. «El decir, en tanto que es desocultamiento de lo oculto y su entrada en el ámbito de lo no ocultado, [...] en cuanto que recoge toda presencia en el parecer, es el ser mismo. El λόγος, por tanto, abriga en una misteriosa unidad tanto el ser como el decir»¹⁴¹. Se trata de corresponder a un abrazo inexplicable. De repente, cada vez, vuelve la diferencia. En general somos descuidados. Aprender es un saborear, un aprender a disfrutar la vida. Toda palabra es palabra de la comunidad: surge y vuelve conformando el lugar afectivo del que brota. En ese sentido hablar es una ocasión de corresponder agradecida y mesuradamente a *aquello que da que decir*.

¹⁴¹ Gabilondo, Á., *La vuelta del otro*, op. cit., p. 49.

RECAPITULACIÓN

La presente Tesis Doctoral *Heidegger lector de Platón* estudia el pensamiento heideggeriano desde la perspectiva de su relación con Platón. En esa medida ofrece una lectura de Heidegger como *lector de Platón*. Reconocemos que no es el único camino posible, pero consideramos que constituye un modo adecuado de acercamiento a aquello que en Heidegger da que pensar.

Atendiendo a la dificultad de la pregunta «¿qué significa propiamente leer?» hemos considerado que la acción de leer constituye la acción filosófica. Es conocido que quizás la tarea a la que nos dedicamos no es otra que escribir notas a los textos de Platón. Se ha señalado además que esas notas no son sino cartas de amor a Sócrates. Desde un planteamiento semejante, que reconoce la desmesura de tratar de alcanzar un resumen de una relación, en este caso entre Heidegger y Platón, nos hemos detenido en aquellos textos heideggerianos en los que resuena explícita e implícitamente palabras que brotan a partir de los textos platónicos. Por este motivo nuestro trabajo ha distinguido distintas fases en la consideración heideggeriana del pensamiento de Platón. Es sabido que la interpretación heideggeriana de la ἀλήθεια está entrelazada con el pensamiento platónico de un modo señalado. Estimamos que el debate del último Heidegger en torno a la enigmática ἀλήθεια corresponde a preguntas surgidas desde la confrontación heideggeriana con Platón.

La relación de Heidegger con Platón puede ser el corazón mismo del movimiento de su pensamiento. El presente estudio considera la interpretación heideggeriana de Platón como una travesía constitutiva del discurrir del pensamiento íntegro de Heidegger y ha expuesto la presencia constante, aunque con diferentes acentos, de Platón en su pensamiento. Nuestra lectura deseaba procurar el retorno de Platón como el retorno del inicio del pensar, es decir, Platón como acontecimiento. Esta lectura comporta otra memoria: la ἀνάμνησις platónica como *Erinnerung*.

Desde nuestro punto de vista Platón es singular en la experiencia heideggeriana del pensar. Platón aparece en Heidegger como compañía para pensar el fenómeno de la vida fáctica, como estructura ontológica, como lenguaje hermenéutico, en fin, como apertura problemática del pensar. Platón es para Heidegger el retorno del espacio abierto del pensamiento y dialoga con él en la *Seinsfrage*, en la analítica existencial, en la ontología fundamental, en la verdad del ser y la superación de la metafísica y en el

final de filosofía y la tarea del pensar. Para Heidegger «Platón» constituye el inicio del destino del pensar. Durante un determinado tiempo Heidegger piensa que en Platón se da el momento, que retorna cada vez, de la transformación de la verdad del ser: se produciría en Platón un *eco* que llegaría desde siempre ya tarde de una experiencia originaria del ser y la verdad. Desde un planteamiento semejante las variaciones en la localización de Platón y en la consideración de la ἀλήθεια ponen en juego la errancia del camino del pensar. Parece que Platón para Heidegger ayuda a desviar y ocultar una experiencia originaria de la «verdad» prefilosófica inicial que permanece impensada tanto en el pensamiento griego como en la filosofía posterior.

La lectura heideggeriana constituye una invitación a entender y meditar qué se juega en la tradición heredada de Platón, Platón como espacio de juego de la filosofía. El desplazamiento clave se produce en el texto *Platons Lehre von der Wahrheit*. Como hemos visto, el desplazamiento y las modificaciones que se producen en los distintos ámbitos, niveles *aléthicos*, del mito de la caverna no suponen sólo un acopio de conocimientos, comportan toda una serie de transformaciones que corresponden al carácter agonístico y trágico de la experiencia filosófica en la que la filosofía vuelve como *forma de vida* que corresponde a la falta erótica y mortal del ser y la verdad.

El reconocimiento de que en los diálogos de Platón es la conversación y el diálogo el espacio del pensamiento, y que es la «contestación» la forma de participación en el mismo, procura en *nosotros* tal transformación y trastorno que nos vemos convocados a intervenir en la configuración de la lectura del «presente» que vivimos. Escuchar cómo resuena Platón en diálogo con Heidegger es una tarea que se inscribe en el ejercicio de repetir, de desplegar de nuevo la memoria, una acción que no olvida que nos jugamos en la correspondencia a la tradición.

Si leer es «dejar hablar», la espera que la lectura comporta toma la forma de un salir al encuentro. Reconocemos la articulación de la memoria, la lectura y el acontecimiento. La lectura es un espacio de articulación, vertebración, revelación, apertura, posibilidad, reflexión y libertad. Es un espacio que por ser el espacio de la interrogación siempre es irremediablemente un espacio que exige la resolución y la decisión. Se trata de un pensamiento que insta la acción de leer como el desplazamiento de la cuestión por el origen: la consideración de la lectura hace que cualquier pretensión de buscar un origen resulte falsa e infecunda (la *mimesis* se ofrece

como desplazamiento y adecuada correspondencia a la cuestión por el enigma del tiempo): de repente, nos hallamos en el seno de una pluralidad, en medio de una red de relaciones, en una conversación a la que acceder.

Estamos ante la cuestión por el *decir*. Si convenimos que comprender es interpretar: abrir un texto y liberar sus posibilidades constituye una acción en la que el propio intérprete deviene otro, le repercute y le transforma. Esto supone la creencia que late un decir previo que habría que localizar y reactivar. Ahora bien, inmediatamente se ve que ese decir previo no existe de por sí independientemente de la acción de leer, es decir, leer inventa o descubre un decir que él despliega, que es condición de su decir. No se insiste en exceso en esta *pre-su-posición*: un saber y lenguaje previo que es lenguaje y al que sólo se accede llevándolo más allá de sí, *desplazándolo*. El decir aparece en su retorno en nuestro volver a decir, en la correspondencia en la que nuestro responder reconoce su vinculación con un pasado que nunca ha pasado.

En este sentido la noción greco-heideggeriana de ἀλήθεια preserva y protege la comprensión-interpretación en la que la liberación de sentido y su resistencia (lo ilegible) nos fuerza a autotranscendernos. La lectura es el momento de la trasgresión, del automovimiento de la «realidad» y de «mi experiencia». Siempre la comprensión es poética (ποίησις) y sólo poéticamente habita el hombre. El sujeto y el decir, quien dice y lo que se dice, retornan en una común pertenencia: la vinculación del sujeto de la enunciación y el de la conducta, enlazar lo que se dice, cómo se dice y quién lo dice, hace que la constitución y el cuidado de sí coincidan con las historias de la verdad. En el *Banquete* de Platón aparece ἔρως intérprete y la búsqueda de una unidad que soporte y preserve la diferencia. Cuidan y procuran un *no-lugar*, y eso es ἔρως. La acción de leer procede como la verdad: el despliegue, la manifestación lleva consigo, mejor que supone, un velamiento, ocultación u olvido. En el corazón de la verdad late el olvido.

El texto que ofrecemos viene a ser una lectura *con* Platón¹. La rememoración deviene con-memoración. No es ni enriquecimiento, ni aumento o incremento, ni acumulación de nuevos saberes: se trata de despejar el terreno, roturarlo y trabajarlo para que el discurso vaya en busca de los lectores que lo constituyen. El espacio de

¹ «La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón», Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., pp. 421-422; trad. cast., p. 395.

decisión habrá de ser una conversación y diálogo abierto en el seno de una comunidad plural de lectores y lecturas diferentes que convendrán en buscar la razonabilidad y plausibilidad de su discurso con otros: reconocen en la persuasión y seducción el τέλος de su actividad. Aquí nos asalta un problema. No resulta adecuado desear *reposar* en el «pasado inmemorial» –que no tuvo lugar, justo por ser la condición *atópica* de todo lugar- ni en el origen -por siempre desplazado- de aquello que permite decir (éste es un peligro clave en la tarea del pensar en Heidegger).

La historicidad de lo que hay corresponde a la copertenencia articulada del advenir (*Zukunft*), lo sido (*Gewesen*) y del presente (*Gegenwärtigen*). Hemos considerado la proveniencia de este enigma del tiempo al que correspondemos poéticamente con la configuración mimética de un relato. En esta dirección reclama ser atendida cierta ilegibilidad como condición de posibilidad de nuestro leer. El carácter de ilegible copertenece a ese tiempo que no es del tiempo (ἐξάφηνς). La lectura de la trama procura la aparición de la experiencia de la propia desaparición e inexistencia. La acción de leer produce una liberación de la escritura.

La puesta en cuestión de la «visibilidad», la experiencia de los límites de lo visible ofrece una mirada que es en cierto modo un poder decir y un poder pensar con otras miras. No es un ver que busca poder ordenar y clasificar, es un mirar que reconoce que lo que vemos es un producto de nuestro quehacer. Lo extraño es que la posibilidad de ver se debe dar en lo visto permaneciendo a la vez ausente. Todo ver es un elegir, un λόγος. Es como si todos los sentidos se entrelazaran en un mismo sentir. De este modo se escucha con olfato, se ve el tacto del otro, se huele un son, una mirada, se toca lo intocable del otro.

La «verdad» es siempre producir existencia. La verdad hace a algo existente. La «verdad» como discurso en el espacio de la comunidad investigadora de mortales ofrece la posibilidad de intervenir. Si lo que ocurra depende de nuestra actividad, si lo que hay es discutible, se abre un espacio de consideración de la filosofía que decide, prefiere, entre la *demostración*, que ofrece una solución, una conclusión desde una concatenación lógica, y la *argumentación*, que conduce, persuade, a través de buenas razones a una *resolución* y *decisión* trágica. Se trata de poner en cuestión lo que somos y lo que hay.

El pensar es de verdad en la medida en que da sentido: verdadero si constituye una donación. Si no produce efectivamente sentido, si el pensar no tiene que ver con nuestra forma de vida, no tiene que ver con la verdad. El deseo y el desafío es producir otras formas de vivir, aventurar nuevas posibilidades de vida contra lo dicho, destinado y establecido. El pensar es creación de posibilidades de vida, un hacer-hacer. Se da la necesidad de retornar a un principiar. Retornar a un *inicio*, a un *impulso originario* con cuidado de no reintroducir la *continuidad*. Se trata de reponer en acción, principiar en la inocencia del devenir, concebir, el nacimiento del pensar. Reproducir el originarse de algo.

La verdad también tiene una historia. Hay una historia de los efectos y funcionamiento de los enunciados. Hay una historia de los conceptos, de las ideas, de la verdad. Hay un nacimiento de la verdad. A cada época le corresponde una caracterización de la verdad. De este modo la Historia de la Filosofía es la historia de los quiebros, saltos, avatares, de la «verdad». Estamos implicados en la creación de la «verdad». Hay una «verdad», quizá, que no se agota en ningún avatar histórico. La filosofía no es ser testigo de algo ya sucedido, tiene que dar testimonio. No se trata de transmitir de uno a otro un conocimiento conservado. El testigo convoca a una producción y recreación haciendo testimonio. El testigo no levanta acta de algo ya sucedido.

Hay, quizá, una «verdad» trascendental. La «verdad» (ἀλήθεια) es la condición de posibilidad efectiva de algo. Aquello que da que decir no se puede decir, es *indecible* porque es aquello que da que decir. Hay un fundamento que carece de fundamento. Una vida que nos da que decir sin que nunca la agotemos. La «verdad» no se agota en una verdad que ocurre históricamente.

En esta medida la mentira y la verdad son modos del vivir, es decir, de la conjugación del pensar y el ser con el decir. La «verdad» comporta un corresponder en acción a aquello que hace decir y que nos constituye como el entrelazamiento del ser y el pensar con el hacer y el decir (corresponder al decir es un hacer). Lo que da que hablar no se deja recoger de una vez por todas en lenguaje alguno. De este modo se abre, retorna la necesidad como la liberación de lo sedimentado y se requiere entonces interiorizar, hacer memoria (*Erinnerung*), reponer en acción la vieja necesidad: vuelve la «verdad» como el espacio de una conversación que problematizando en su seno

conformamos y en cuya configuración somos puestos en juego en una comunidad de mortales.

Tanto en Platón como en Heidegger se deja leer *el texto Sócrates*. Con *Heidegger lector de Platón* hemos pretendido, en vez de desear zanjar el asunto, cuestionar y abrir en su complejidad la difícil relación del pensamiento heideggeriano con Platón. Por eso hemos querido establecer de modo cuidadoso al menos las ocasiones y los procedimientos de lectura de los textos de Platón que irrumpen en el transitar del pensar heideggeriano. Esperamos que nuestras decisiones, argumentos y motivaciones hayan incorporado el reconocimiento a la radical afección a la palabra del otro en la búsqueda de una lectura abierta, verosímil y convincente.

Intentamos, de este modo, mostrar y exponer el asunto de la ἀλήθεια en su complejidad, antes que pretender dirimirlo inadecuadamente. El volver la mirada procura tal trastorno al liberado que ya su mirar es otro. Y ese volver, la irrupción del liberado de las cadenas, provoca una modificación de la situación y de sus efectos. Se da una diferencia de intensidad tal que los modos de mirar y decir se transforman. La libertad es transfigurada y es transfiguración. Así surge, en el modo de una irrupción, el desconcierto, la alteración, que acompaña al despejamiento. Esa discordia permanece sin solución, insuperable. Es *pre-ciso* abrir ese espacio, la apertura a la multiplicidad de posiciones.

La ἀλήθεια como envío, golpe de dados, se da de repente. Es la imposibilidad de manifestación de una vez por todas la que es efectiva. La φύσις es una acción verbal. La atención a este nuevo modo de comportamiento procura el paso de la metafísica a la ética porque la «verdad» tiene que ver con el ἦθος. Brilla la condición de posibilidad, y no se oculta la apertura de la apertura como *huella*. El *ser* se da como *capacidad de interpretación y lectura*. La ἀλήθεια es el espacio de una donación.

Lo decisivo es que la vida siempre se vuelve a velar, nunca podremos asentarnos, porque consiste en un juego permanente de revelación y ocultación, en la convocatoria a un riesgo de lectura (ya que si la opacidad de lo que hay es irreductible también lo es la ocasión renovada de leer). Este resto, esta resistencia a la comprensión plena del asunto, puede ser considerado como una *potencia*. Estamos hablando de la ἀλήθεια en tanto el espacio de la ficción como capacidad de recreación e invención.

Platón se abre como espacio de lectura en Heidegger en el que se juega la posibilidad de una comunidad que preserve la diferencia, es decir, el ἔρως hermenéutico y su búsqueda de una unidad que soporte y preserve sin consumir la diferencia.

La ἀλήθεια se retiene y ofrece, se da en lo que da sin darse nunca de una vez por todas dándose del todo cada vez. La manifestación es de lo que permanece oculto. La acción de lo bello que aparece en el *Fedro* cabe ser entonces comprendida como lo bello en acción, es decir, la posibilidad de la palabra singular de cada uno. La idealidad del texto, volcada en cada interpretación, cada correspondencia, lo es de la belleza que se ofrece como retorno de la posibilidad de *decir*. Hay un entrelazamiento, cruce, de la forma y el contenido y la μίμησις procura una puesta en obra y una transformación.

La ἀλήθεια retorna como el diferenciarse de lo mismo. Está volcada cada vez, en cada configuración. Más que considerar representativamente las posiciones de Platón y Heidegger en torno a la ἀλήθεια, se trata de hacer el ejercicio de reconocernos, de encontrarnos, involucrados en cuestiones en cuya resolución nos constituimos. No se trata de alcanzar una verdad escondida y descifrarla, se trata de manifestar la ocasión de que esa verdad extraña sea conmemorada y repuesta en acción de modo apropiado.

En Platón el alma es considerada como un libro² en el que encuentra el alma sus propias huellas en la ἀνάμνησις, esa memoria otra como apertura a una interiorización que es despliegue. Paradójicamente parece que debe leer para retomar lo que sin pertenecerle le es más propio y corresponder así adecuadamente a su íntimo vacío. Se trata de la ἀλήθεια como semilla y memoria inmortal³, palabras transmitidas, que exigen el ejercicio de la lectura de la tradición, de su liberación. Es necesario, por tanto, reconocer y reactivar la capacidad de tramar y articular de modo adecuado respondiendo a la identidad siempre renovada de lo uno y de lo múltiple, tanto en los discursos como en la vida en común⁴.

Se trata de aprender en tanto *habituación*. Lo interesante es la unidad esencial de «educación» y «verdad», que anuncia de algún modo la copertenencia del *Da* y *el Sein*:

² Platón, *Filebo*, 38 e-40 a.

³ Platón, *Fedro*, 276 e-277 a.

⁴ «Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo» Platón, *Fedro* 266b.

hay tipos o modos de verdad. Ahora podemos indicar la interrelación entre la reflexión sobre la παιδεία y la transformación de la esencia de la verdad.

La ἀλήθεια es un modo de asumir el desocultamiento que no solventa la carencia y la necesidad. La esencia privativa de la ἀλήθεια cabe ser leída como un elemento afirmativo, positivo. Es clave reconocer que lo cuestionable es el propio ser, no los entes. Pero, ¿qué es asumir el desocultamiento? Asumir el desocultamiento no es alcanzar una estancia sin olvido como culminación de todos los procesos. Irrumpe el olvido otro como el ser mismo como *huella*. Habitar este olvido es considerarlo como una potencia y posibilidad. Hay que considerar la ocultación misma, lo que requiere 1. asumir el desocultamiento, 2. asumir el olvido y 3. hacer relevar, superar, al olvido de esa retirada y contracción, el olvido del olvido queda superado, la ocultación de la ocultación no se oculta y el secreto cuaja como superficie. No se reduce lo que hay que pensar a una interpretación: vuelve una superficie.

Queda entonces ahora, después de no esperar ya una estancia como meta y sede sin olvido, atender y no desconsiderar la dispensación del ser (Μοῖρα). Ni siquiera en la transformación del ser hay reposo. El olvido es el de la verdad del ser. Pertenece a la esencia misma del ser el olvido y el ser despliega su esencia como *retiro*. La *retracción* es *dispensación*. Lo que se desvela es una ocultación que es tanto amparo como desamparo. Escuchar así hace del destino de toda dispensación una traslación. Ahora nos encontramos con aquello a partir de lo que y, en cuyo seno, cabe pensar. La esencia de los mortales es convocada a la atención de la llamada que los manda entrar en la muerte: la muerte es el albergar coligante del misterio de la llamada del desocultamiento. Hay que escuchar la llamada del desocultamiento del pliegue y no atenerse a lo ya desplegado y tomarlo como ya desocultado. El peligro estriba en la ilusión tejida de olvido que busca la plenitud de una representación ante la que o por la que mostrar temor. Nunca sabremos la esencia de aquello que nos circunda y engloba ofreciéndonos un desamparo. Para Heidegger lo interesante es la unificación circular (circunferencia volcada como el presente, que no la actualidad) como rasgo fundamental del ser que resguarda lo que es como lo desocultado iluminándolo.

Se trata de leer un texto que no está escrito: lo impensado o el origen. El *Decir*, propiamente indecible, es un hacer que es un dejar aparecer. En Heidegger la lectura de

Platón no es tanto un retorno a los griegos cuanto un sobrepasamiento. En la operación de apropiación y asimilación de Platón por Heidegger aparecen los planteamientos que venimos ofreciendo en los que Heidegger desea leer el margen impensado del texto de la metafísica.

Como hemos visto Heidegger considera que Platón comprende la Ἀλήθεια desde el εἶδος-ιδέα, inaugurando un movimiento que fue irreflexivamente continuado. En Platón se produce para Heidegger un giro en la determinación de la esencia de la verdad aunque se dé de modo implícito. Pero si en el hilo conductor de lectura de la historia del ser el primer pensar está ya bajo la ὁμοίωσις, es problemático sostener entonces una transformación en Platón de la esencia de la Ἀλήθεια como *Unverborgenheit* a la Ἀλήθεια como *Richtigkeit* del representar. La ὁμοίωσις o *adaequatio* no puede ser el fundamento de la «verdad», es más bien un movimiento en cierto modo necesario que se produce en todo caso gracias a una precisa apertura lógicamente previa.

El texto *Platons Lehre von der Wahrheit* exigía la atención a la cuestión del inicio del pensar. Lo que queremos destacar es que para Heidegger el pensar, la metafísica, está determinada ya desde siempre como una errancia. El intento de Heidegger consiste en este caso en localizar en Platón un giro en la esencia de la verdad que, lejos de deber ser considerado como algo pasado, hay que pensar como un *destino*, como un modo efectivo para nosotros en nuestro presente al que debemos corresponder.

En el texto *Platons Lehre von der Wahrheit* Heidegger localiza como venimos viendo en «Platón» la transformación de la verdad como Ἀλήθεια (juego de espaciamentos) en conocimiento «correcto» (dirigido por la visión *humanista* del hombre). Es un giro en el que la ἀλήθεια pasa a ser considerada en tanto verdad como adecuación del ser *al* pensar. Para Heidegger metafísica es preguntar por el ser del ente desconsiderando la pregunta por el ser (sentido, verdad y localización).

La ἀλήθεια se abre como aquello en lo que el ser se da como ente (por tanto la ἀλήθεια no es ni el ser ni el ente, sino que se ofrece como la diferencia entre ambos). Indecible de una vez por todas porque es la que da que decir y permite lo dicho. El peligro es hipostasiar esta ἀλήθεια. La ἀλήθεια sólo trasparece volcada cada vez: ella no es nada sin nosotros.

Como vimos el envío de la diferencia ser y ente se *destina* de modos diversos y plurales en esa historia que es el ser. Lo decisivo es considerar que en nuestras palabras se da el juego, no de una vez por todas, sino del todo cada vez. Somos la correspondencia a ese modo de ser que es darse, no hay ser sin donación, una donación a la que salimos al encuentro y en su encontrar acaecemos. El acontecimiento se despliega en el cruce de la entrega y la hospitalidad. A este quiasmo Heidegger lo llama *Ereignis*.

Lo que está a la base del cambio de dirección del alma del ser del hombre (παίδεία) es «una relación que ya soporta el ser del hombre»: queda entonces así problematizado el ser-hombre como cierta relación o modo de vida, la intersección de las prácticas y los juegos de verdad. Por eso aparece la παίδεία como la estructura trascendental. En la παίδεία se produce una transformación del ser, un traslado a su lugar esencial y una adaptación a ese lugar. Es una lucha entre la libertad y la dominación, el gobierno y falta de gobierno. Hay una relación educación-verdad: «sólo la esencia de la verdad y el modo de su transformación hacen posible la “formación” en su entramado fundamental»⁵. Lo presentado, revelado y el modo en que se revela se transforma. Es lo que está abiertamente presente en cada ocasión.

La lectura heideggeriana de Platón trata de comprender los extraños vínculos entre el asumir, el aprender y la memoria (*Erinnerung*, ἀνάμνησις). Cuando Platón habla del aprender como un recuerdo no está hablando de una existencia preexistente. No hay que confundir el recuerdo con nada preexistente. La lectura que hace Platón del aprender es recordar lo que ya sabemos –sin que recordar sea la actualización de una representación que ya disponíamos representándola. La *Erinnerung* es hacer que algo devenga interior: incorporarlo. No es el despliegue de algo que ya poseíamos. La *Erinnerung* tiene que ver con la *anamnesis* en el sentido de que se trata de una *apropiación*: uno recordando va deviniendo más sí mismo, va concretándose. La ἀνάμνησις se abre como *disposición de aprender* y comporta todo un ejercicio y cuidado.

La consideración del cuidado de sí, del cuidado de la muerte y de la constitución de sí, además del problema de la amistad, la pedagogía y la comunidad no comporta la renuncia y la desconsideración de los planteamientos que se venían ofreciendo en la

⁵ Heidegger, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», en *Wegmarken*, op.cit., p. 218; trad. cast., p. 183.

investigación de la relación de Heidegger y Platón, sino más bien al contrario: son una relectura de los mismos, de su alcance y de su interés. Se trata de un desplazamiento de las cuestiones tomadas ahora desde la convocatoria a la tarea de crear nuevos modos de vida, nuevas posibilidades vitales, de tratar de vivir de otro modo.

Existe una disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable, que hace que lo que se ve nunca aparezca en lo que se dice y que lo que se dice nunca aparezca en lo que se ve. Leer es corresponder la relación no-relación entre ver y hablar. Lo que queremos, mediante nuestra interpretación de la lectura heideggeriana de Platón, es colaborar en acordar y procurar el retorno de lo común, desde el convencimiento de que no hay nada más común que la ἀλήθεια.

Llamamos «lectura» a este cultivo de la memoria en el que buscamos, nos ocupamos de lo que nos constituye para intentar escapar y configurar y diseñar otras formas de vida, otros modos de ser, como correspondencia a nuestra capacidad de lectura de la tradición. Leer no es nunca apropiarse del texto. Leer no es una toma de posesión. Es imposible la absoluta apropiación. En la acción de leer uno se echa a perder. Forma parte de la «verdad» la historia de sus lectores y sus lecturas. La acción de leer recrea el sentido, funciona como efectos de sentido. En la filosofía como correspondencia al don la acción de la escritura procura la palabra que el propio escritor no tiene, no la tenía antes de escribir y al darla la tiene en la medida en que es soportado por ella. Escribir es despedirse de algo. En la donación como desprendimiento se ofrece la palabra en el modo de algo dado, no tenido.

«El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo (*in die Nähe des Nächsten*). El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso»⁶. Es preciso un movimiento de descenso como ensayo de acceder a esa cercanía que permite hablar de nuevo.

⁶ Heidegger, M., «Brief über den “Humanismus”», en *Wegmarken*, op. cit., pp. 313-364, p. 352; trad. cast., p. 288.

BIBLIOGRAFÍA
CITADA

- HEIDEGGER, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.*, ed. de Hermann Morchen, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 34, 1988; trad. cast., *La esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, trad. de Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2007.
- *Sein und Wahrheit: 1. Die Grundfrage der Philosophie, 2. Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, Band 36/37, 2001.
 - *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Band 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985; *De camino al habla*, trad. cast. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987.
 - *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1969; *Tiempo y ser*, trad. cast. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, Tecnos, Madrid, 1999.
 - *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe, Band: 22, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.
 - *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi, México, Univ. Iberoamericana, 2006.
 - *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Fráncfort, Band 5, 1977; *Caminos del bosque*, trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 1ª ed. en "Ensayo", 1998.
 - *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 6º, 1978; *Identidad y Diferencia*, ed. bilíngüe, trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, Anthropos, Barcelona, 2ª reimp. 1990.
 - *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 4ª, 1978 (recogido en Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000); *Conferencias y Artículos*, trad. cast. de E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994.
 - *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965; *La proposición del fundamento*, trad. cast. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 1991.
 - *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Gesamtausgabe, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

BIBLIOGRAFÍA

- *Parmenides*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, Gesamtausgabe, Band 54, Frankfurt am Main, 1982; *Parménides*, trad. cast. de C. Másmela, Akal, Madrid, 2005.
- *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976; *Hitos*, trad. cast. de A. Leyte y H. Cortés, Alianza, Madrid, 2000.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 3ª, 1965; trad. cast., *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E, México, 2ª reimp., 1993.
- *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996; trad. cast., *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, edición y traducción de J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989; *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, trad. cast. de D. V. Picotti C., Almagesto, Buenos Aires, 2003.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1975; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. cast. de J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Band 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980; trad. cast., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1ª reimp., 1995.
- *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe, Band 51, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981; trad. cast., *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1ª ed. en "Ensayo", 1999.
- *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983; *Introducción a la metafísica*, trad. cast. de A. Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 3ª ed., 1997.

BIBLIOGRAFÍA

- *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977; trad. cast., *Ser y Tiempo*, F.C.E., Madrid, 11ª reimp., 1998.
- *Nietzsche* (2 vols.). Pfullingen 1961; *Nietzsche*, trad. cast. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- *Parménides*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982; trad. cast., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Band 26, Marburgo SS 1928, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
- «Über die Sixtina», en *Denkerfahrten 1910-1976*, ed. Hermann Heidegger, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 69-71; trad. cast., «Sobre la Madonna Sixtina», (trad. y notas de Irene Borges Duarte) *Er* n°. 12, Año VII, Sevilla, 1992, pp. 209-225.
- «Die Herkunft des Kunst und die Bestimmung des Denkens», en *Denkerfahrten 1910-1976*, ed. Hermann Heidegger, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 135-149, trad. cast., «La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento», (trad. y notas de Irene Borges Duarte) en *Er*, n°. 15, Año VIII, Sevilla, 1993, pp. 171-187.
- *Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1997; *¿Qué significa pensar?*, trad. cast. de R. Gabás, Trotta, Madrid, 2005.
- «Seminar in Zähringen», en *Seminare*, Gesamtausgabe, Bd. 15, Frankfurt a. M., 1986, pp. 372-407; trad. cast., «Seminario en Zähringen, 1973», Carlos V. Di Silvestre, Alea, n° 4, 2006, pp. 13-43.
- *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist (Bremer Vorträge 1949). 2. Grundsätze des Denkens 1957*, Gesamtausgabe, Band 79, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

(Puede ser de utilidad la consulta de la Bibliografía secundaria actualizada por Michael Becht y Albert Raffelt en la página web <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2850>).

PLATÓN, *Platonis Opera*, edición de I. Burnet, 5 vols, Oxford Classical Texts, 1907, 14^a, 1984.

- *Sofista*, en *Platonis Opera*, vol. I, St. I., 216a-268d, pp. 385-471, trad. cast., *Sofista*, edición crítica, traducción, prólogo y notas de A. Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959.

- *Parménides*, en *Platonis Opera*, vol. II, St. III, 126a-166c, pp. 1-55; trad. cast., *Parménides*, traducción, prólogo y notas de G. R. de Echandía, Alianza, Madrid, 1^a reimp., 1990.

- *Fedro*, en *Platonis Opera*, vol. II, St. III, 227a-279c, pp. 223-295; trad. cast., *Fedro*, introducción, traducción y notas de L. Gil Fernández, Alianza, Madrid, 2^a reimp., 2000, pp. 147-274.

- *Banquete*, en *Platonis Opera*, vol. II, St. III, 172a-223d, pp. 151-222; trad. cast., Alianza, Madrid, 1989.

- *Fedón*, en *Platonis Opera*, vol. I, St. I., 57a-118, pp. 88-186; trad. cast., *Fedón*, introducción, traducción y notas de L. Gil Fernández, Alianza, Madrid, 2^a reimp., 2000, pp. 9-143.

BARBARIC, Damir, «Das produktive Nichts. Zur Platondeutung Heideggers», en *Heidegger und die Antike*, Günther Pöltner y Matthias Flatscher (Eds.), (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 12), Frankfurt am Main, Berlin, Berna y Viena, Peter Lang, 2005, pp. 86-96.

BANKI, Farsin, *Martin Heideggers Kritik an Platons Ideenlehre in ihrer Bedeutung für die Pädagogik von Theodor Ballauf: die Pädagogik der Möglichkeit*, Universität Zürich, 1984.

BOUTOT, Alain, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, París, P.U.F., 1987.

- «Heidegger et la question du platonisme», en *Heidegger*, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 147-170.

- BRACH, Markus J., *Heidegger - Platon: vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996.
- BRAGUE, R., «Pour en finir avec “le temps, image mobile de l'éternité” (Platon, *Timée*, 37 d)», en *Du temps chez Platon et Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, pp. 13-72.
- «L'isolation du sage. Sur un aspect du mythe du *Politique*, 73», en *Du temps chez Platon et Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, pp. 74-96.
- BRISSON, L., *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, trad. cast. de José M.^a Zamora Calvo, Abada Editores, Madrid, 2005.
- CALASSO, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998.
- CASSIN, B., (ed), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, París, 1992; trad. cast., *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, trad. cast. de I. Agoff, Manantial, Buenos aires, 1994.
- CEREZO GALÁN, P., «El problema de la verdad» en *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 89-135.
- CICCARELLI, P., «La svolta dell'essere. Un novo mito della caverna», en *Il Platone di Heidegger: dalla "differenza ontologica" alla "svolta"*, Il Mulino, Bolonia, 2002, pp. 271-308.
- CIMINO, A., *Ontología, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, Edizione ETS, Pisa, 2005.
- COURTINE, J-F., (ed.), *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à métaphysique du "Dasein"*, J. Vrin, París, 1996.
- «Le Platonisme de Heidegger», en *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, París, 1990, pp. 129-158.
- DELEUZE, G., *Différence et répétition*, P.U.F., París, 1968; *Diferencia y repetición*, trad. cast. de A. Cardín, Júcar, 1998.
- *Logique du sens*, Minuit, París, 1969; *Lógica del sentido*, trad. cast. de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1^a reimp., 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- *Foucault*, Minuit, París, 1986; *Foucault*, trad. cast. de J. Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
 - *Pourparlers*, Minuit, París, 1990; *Conversaciones*, trad. cast. de J. L. Pardo, Pre-textos, Valencia, 1995.
- DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994; *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*, P. Peñalver y F. Vidarte (trads.), Trotta, Madrid, 1998.
- *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.
 - *Espectros de Marx*, trad. cast. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995.
- DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.*, Akal. Madrid, 1998.
- *Los destinos de la tradición*, Anthropos, Barcelona, 1989.
 - «Martin Heidegger: En los confines de la metafísica» , *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 13 (Madrid 1996), pp. 19-38.
 - «Los últimos años de Heidegger», en O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*. Alianza Editorial. Madrid, 1986, pp. 373-402.
 - «Libertad y comunidad en Hegel» *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. LX (Santiago de Chile, 2004), pp. 5-18.
 - *La humana piel de la palabra. Una introducción a la filosofía hermenéutica*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1994.
- FIGAL, G., (Hrsg.), *Interpretationen der Wahrheit*, Tübingen, Attempto-Verl., 2002.
- «Die Wahrheit und die schöne Täuschung: zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen Denken», en *Philosophisches Jahrbuch*, 107 (2002), pp. 301-315.
 - «Das Bild und die Wahrheit: zu Platons *Symposion*», en *Prolegomena* ; Vol. 2 (2003), No. 2, pp. 157-166.
 - «Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924-1925)», en *Heidegger und die Antike*, Hans-

- Christian Günter und Antonios Rengakos (Eds.), Verlag C. H. Beck, München, 2006, pp. 219-235.
- FÓTI, Véronique M., *Heidegger and the Poets. Poiesis / Sophia / Techne*, New Jersey, Humanities Press, 1992.
- FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, trad. cast. de M. Arranz Lázaro, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- «De l'amitié comme mode de vie», (Entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et Jean Le Bitoux), Gai Pied, N° 25, avril 1981, en *Dits et Ecrits*, vol. 4 (DE 4).
 - *De lenguaje y literatura*, trad. cast. de I. Herrera, Paidós, Barcelona, 1996,
 - «Theatrum philosophicum», en *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 tomos, Gallimard, Paris, 1994, t. II (1970-1975), pp. 75-99; *Theatrum philosophicum*, trad. cast. de F. Monge, Anagrama, Barcelona, 1981², pp. 7-47.
- FRANCK, D., «De l'ἀλήθεια à l'Ereignis», en *Heidegger l'énigme de l'être*, J-M. Mattéi, Presses Universitaires de France, París, 2004, pp. 105-131.
- FREDE, D., «Platon und die Augen des Geistes als Zugang zur Wahrheit», en *Interpretationen der Wahrheit*, Günter Figal (Ed.) Tübingen, Attempto-Verl., 2002, pp. 82-111.
- GABILONDO, Á., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- «Leer arte», *Introducción a Gadamer, H.G., Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 11-42.
 - «Introducción» en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 9-38.
 - *Trazos del eros: del leer, hablar y escribir*, Tecnos, Madrid, 1997.
 - «El juego de la muñeca», *Sileno*, n° 2, mayo, 1997, pp. 13-20.
 - «El cuidado de lo inolvidable», *Introducción a Ricoeur, P., La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife/U.A.M, 1998, pp. 7-12.
 - *Menos que palabras*, Alianza, Madrid, 1999.
 - *La vuelta del otro. Diferencia, Identidad y Alteridad*, Trotta, Madrid, 2001.
 - «Del ausentarse en una silla», *Archipiélago*, 49, 2001, pp. 67-71.

- «La estilográfica de Sócrates», *Sileno* 9, 2001, pp. 37-43.
 - *Mortal de necesidad*, Abada, Madrid, 2003.
 - *Alguien con quien hablar*, Aguilar, Madrid, 2007.
- GADAMER, H. G., *Hermeneutik I y II, Wahrheit und Methode I y II*, Mohr, Tübingen, 1986; *Verdad y Método I y II*, trad. cast. de A. Agud y Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1993.
- «Palabra e Imagen («Tan verdadero, tan siendo»)», en *Estética y Hermenéutica*, trad. A. Gómez Ramos, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 279-307.
 - «Plato» (1976), *Gesammelte Werke*, Band 3, Neure Philosophie I, Hegel – Husserl – Heidegger, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1987, pp. 238-248 (originalmente en *Der Idealismus und seine Gegenwart*, (ed.) Uta Guzzoni, Hamburgo, 1976, pp. 166-175, bajo el título de «Heidegger und Plato», también en *Heideggers Wege*, pp. 70-80).
- GANDER, H.-H., *"Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden": Anmerkungen zu Foucaults Aufklärungspolitik*, en Fludernik, Monika (Hrsg.), *Das 18. Jahrhundert*, Trier, WVT, 1998, pp. 199-213.
- *In den Netzen der Überlieferung : eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens*, en Figal, Günter (Hrsg.), *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 257-267.
 - *Zeit und Erkenntnis: Überlegungen zu Augustinus: "Confessiones XI"*, en *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2002), pp. 301-317.
- GASPAROTTI, R., *Sócrates y Platón, la identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*, Madrid, Akal, 1996.
- GOLDSCHMIDT, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Vrin, París, 1982.
- GREISCH, J., «Le tournant philosophique de 1928-1932», en *Heidegger*, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 417-447.

- GRONDIN, J., «L'Αλήθεια entre Platon et Heidegger», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1982, N. 87, pp. 551-556.
- HAVELOCK, E. A., *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona, 1996
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur Platon. Texte inédit 1825-1826*, bilingüe, ed., trad. y notas de Jean-Louis Vieillard-Baron, París, Aubier Montaigne, 1976.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, 20 vols., Frankfurt, Suhrkamp, Hermann Glockner (ed), 1980, vols 18-20 (trad. cast., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1955, 1ª reimp., 1977, 3 vols.).
- ILLETTERATI e MORETTO, A, *Hegel, Heidegger e la questione della "Romanitas": atti del convegno*, Verona, 16 - 17 maggio 2003, Ed. di Storia e Letteratura, 1. ed., Roma, 2005.
- HELTING, H., «Αλήθεια», en *Heidegger und die Antike*, Hans-Christian Günter y Antonios Rengakos (Eds.), Verlag C. H. Beck, München, 2006, pp. 47-69.
- HIRSCH, W., «Platon und das Problem der Wahrheit», en *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, pp. 207-234.
- HYLAND, A Drew. (Hrsg.), *Die Frage des Platonismus: Heidegger, Derrida, Irigaray, Cavarero*, Wien, Turia & Kant, 2004.
- *Heidegger and the Greeks*, A. Hyland y J. Panateleimon Manoussakis (Eds.), Indiana University Press, 2006.
- JANICAUD, D., «Heidegger –Hegel: un “dialogue” impossible?», en F. Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 145-165
- LAFFOUCRIÈRE, O., *Le Destin de la Pensée et “La mort de Dieu” selon Heidegger*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.
- LE MOLI, A., *Heidegger e Platone: essere, relazione, differenza*, Milan, Vita e pensiero, 2002.

- LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, trad. cast. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1986.
- LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, Espasa Clape, Madrid, 1998.
- LORITE MENA, J., *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Universidad de los Andes/F.C.E., Bogotá, 1985.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., «El sentido y lo no-pensado», en *De Grecia y la Filosofía*, Universidad de Murcia, 1990.
- *Ser y Diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid, 1996.
- *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999.
- MARQUET, J-F., «Quinze regards sur la métaphysique dans le destin de l'histoire de l'être», en *Heidegger*, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 527-547.
- MÁSMELA, C., *Dialéctica de la imagen: Una interpretación del Sofista de Platón*, Antrhops, Barcelona, 2006.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., «Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad», en *Los confines de la Modernidad*, Granica Ediciones, Barcelona, 1988, pp. 79-146.
- «Sentido de la ontología fundamental en Heidegger», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N° 1, 1966, pags. 29-52.
- PARDO, J. L., *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, Edición y traducción de Alberto Bernabé, *Introducción, notas y comentarios* de J. Pérez de Tudela y *Epílogo* de Néstor-Luis Cordero, Istmo, Madrid, 2007.
- PARTENEI, C. y ROCKMORE, T., (ed), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern University Press, 2005.
- PEÑALVER, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Universidad de Murcia, Murcia, 1986.
- PÉREZ DE TUDELA, J., «Martin Heidegger: la cruz de los tiempos y el problema de la continuidad», en *Revista de Filosofía*, Enero/Junio 1981, pp. 89-121.

- «Hermenéutica y totalidad. Las razones del círculo», en *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26, 1992, Ed. Universidad Complutense, Madrid, pp. 11-38.
 - «Tragedia y lectura: de la representación», *Sileno* 18, 2005, pp. 93-98.
 - y DUQUE, F., en «Nota de los traductores» a su versión de: Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 3ª, 1965; trad. cast., *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, pp. 7-19, p. 13.
- PETKOVSEK, R., *Le statut existencial du platonisme: Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Bern, Berlin, Frankfurt am Main y Wien, Lang, 2004.
- PÖLTNER, G. (Hrsg.), *Heidegger und die Antike*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern y Wien, Lang, 2005.
- RICOEUR, P. «Qu'est qu'un texte?», en *Du texte al'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, pp. 137-159; «¿Qué es un texto?», en *Historia y narrativa*, trad. cast. de G. Aranzueque, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 59-81.
- *Temps et récit III*, París, Seuil; trad. cast., *Tiempo y narración III*, siglo XXI, México, 1996.
 - «La vida: un relato en busca de narrador», en *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 45-58.
- RONCHI, R., *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*, trad. cast. de M. García lozano, Akal, Madrid, 1996.
- ROSEN, S., *Plato's Republic. A study*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2005.
- SALLIS, J., «Au seuil de la métaphysique», en M. Haar (*dir.*), *M. Heidegger*, Cahiers de L'Herne, pp. 192-199.
- «Plato's other Beginning», en *Heidegger and the Greeks*, A. Hyland y J. Panateleimon Manoussakis (Eds.), Indiana University Press, 2006, pp. 177-190.
- SZAIF, J., *Platons Begriff der Wahrheit*, 2ª ed., Freiburg y München, Alber, 1998.
- TAMINIAUX, J., *Le Théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
- «La reappropriation de l'Éthique a Nicomaque: poésis et praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie*

- fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 149-189.
- «Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger», en *Heidegger*, Maxence Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 213-250.
- VIEILLARD-BARON, J-L., “Temps et histoire chez Platon, Hegel et Heidegger”, en *Le problème du temps. Septs études*, París, Vrin, Estudio VI, pp. 127-149.
- *Le temps. Platon Hegel Heidegger*, Vrin, 1978.
- *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, París, Bauchesne, 1979.
- VISENTIN, M., «Appunti sull'interpretazioni heideggeriana del mito platónico della caverna», *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, política, religione*, Adriano Ardovino (Ed.), Guerini, Milán, pp. 239-260.
- VITIELLO, V., «Ἀλήθεια: L'esperienza della verità in Heidegger», en *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli, 1979, pp. 151-188.
- «La tercera hipótesis del *Parménides*», en Anuario del Departamento de Filosofía, UAM, Madrid, 1991-1992, pp. 105-125.
- VOLPI, F., «Dasein as praxis: the heideggerian asimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en Ch. Maccan (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assesments II*, Routlegde, London y New York, 1992, pp. 91-119.
- «Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?», en J. Buren y Th. Kisiel (eds.), *Reading Heidegger from the star. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 195-212.
- Volpi F. et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- WOLZ, H, *Plato and Heidegger*, Associated University Presses, Londres y Toronto, 1981.
- ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986.
- ZAMORA CALVO, J. M., *La Génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

- «Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution», en *Heidegger*, Maxeren Caron (Ed.), Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 39-65.