

NOTAS

EL XXIV CENTENARIO DE PLATÓN

(UNA PRESENCIA REAL)

Se ha conmemorado a lo largo del pasado año el XXIV Centenario del nacimiento de Platón. Trátase de una efeméride cargada de significado a cuya llamada acuden espíritus de las más diversas tendencias culturales. El gran filósofo griego constituye una presencia real en la Cultura del mundo, y en cuanto tal está reivindicado no solamente en la órbita occidental de una metafísica de contornos precisos, sino que pertenece a una cultura planetaria en el sentido más radical del término.

Así, en estos términos, filósofos y filólogos de todo el mundo han conmemorado a Platón en Madrid en el reciente Congreso mundial de Estudios clásicos. Platón, como presencia real en la cultura de hoy, ha sido, sin duda, la raíz temática de las celebraciones. Pero Platón sugiere igualmente, con su actualidad, el carácter bipolar de nuestra cultura. Carácter bipolar que no se justifica sólo en el enfrentamiento de los dos grandes nombres de la filosofía griega: Platón y Aristóteles. La bipolaridad la representa la misma obra platónica. Con su convivencia entre Mitos y Logos, entre Revelación y Verdad, entre elementos racionales y elementos irracionales.

Nadie puede negar la presencia real del gran filósofo ateniense en el moderno sistema del saber. Una presencia que tiene lugar, con un vigor auténtico, en una época cuya situación es más parecida al período anterior a Platón, el llamado período de los presocráticos, que a la época de Sócrates, de Platón, de Aristóteles, a saber de la metafísica griega propiamente dicha instauradora de la filosofía occidental. Nuestra situación ha sido definida, justamente, como una situación postmetafísica, superadora de la Metafísica. Una situación que sustituye a la Metafísica de la reflexión y la meditación profunda y reposada, un nuevo estilo «metafísico». Este estilo nuevo ha sido llamado la Metafísica de la ciencia y la técnica o, en términos de auténtica provocación y escándalo, Metafísica planetaria del nihilismo. Tampoco esta otra Metafísica espúrea por sus condiciones, es algo inédito en la historia del

pensamiento. La Cultura occidental ha conocido etapas parecidas. Una de ellas fue la de los sofistas, cuya actualidad ha sido tantas veces proclamada, contra los cuales proclamaron el esfuerzo y la convicción de la Verdad. Sócrates y su ilustre discípulo Platón, grande y fiel entre todos al pensamiento del Maestro.

La presencia renovada del nihilismo sofista, con su radical deformación de la Verdad, constituye la causa primordial de la gran crisis actual del humanismo. Por todo ello, no nos debe extrañar que los restauradores del humanismo apelen una vez más a la enseñanza platónica. Hasta el punto de que Heidegger llega a proclamar que el punto de arranque de la metafísica de Platón es el humanismo. Un humanismo que descansa en la *Paideia*, formación e información del hombre. Una vez más *Paideia* y *Praxis*, están frente a frente. Pero el predominio universalizado de la última hace que el enfrentamiento se haga en términos más radicales que nunca.

EL FILÓSOFO EN LA CIUDAD

En esta perspectiva global en un momento de crisis de la Verdad que afecta profundamente la vida de la ciudad de hoy, ciudad ya no del modesto «Demos» platónico, sino ciudad de perspectiva planetaria unificada, en la superficie por los medios de comunicación y disgregada en su interior por males profundos, Platón se hace presente no solamente en el Sistema del Saber, sino en una filosofía de la convivencia. Hay una imperiosa exigencia de salvar al Estado de sus males intrínsecos, el peor y más peligroso de ellos el de la anarquía, mediante una fundamentación ética de sus principios. Se llega así a la dramática y sugestiva presencia del filósofo en la misma dirección del Estado. Presencia vituperada durante siglos y siempre sometida al sarcasmo de los manipuladores de la *praxis* capaces de olvidar que la más pragmática fórmula del Estado, la china, hubo de ser encarnada en sus comienzos por filósofos hombres de Estado.

Decía Platón que la ciudad como tal sería incapaz de tolerar al filósofo, si no fuese en su propia cúspide. Así considera al menos la cosa el propio Platón. Según Platón, confiar el gobierno de la ciudad a aquel «que sabe distinguir entre el bien y el mal, la verdad y el error, lo real y la falsa apariencia», no es realmente una paradoja. El Estado real, el verdadero, quizá no es otro que el Estado ético, el Estado de los filósofos. Aquel que confía su reforma, la Reforma moral, en la educación de los ciudadanos filósofos a los mejores, a los filósofos a secas. Toda reforma política implica una *reforma moral*. Incluso la retórica, de la *verità effettuale* moderna, no niega el carácter «moral» de

toda reforma «verdadera» del Estado, Política, Moral, *Paideia*, Educación. Para Platón son problemas esenciales del Estado, no solamente de la ciudad ideal, sino de Atenas de su tiempo, que es todavía para él una potencia de expansión universal. La Atenas de los sofistas y de los escépticos tiene necesidad de una profunda revolución moral de su política. Ella reivindica la instauración del Bien, de la Virtud aristocrática, de la Verdad, de lo Bello. Que sofistas y retóricos han transformado en simples expresiones convencionales, desde su postura de falsos filósofos. El sofista engendra al tirano y la tiranía, por su profunda oposición a la verdadera filosofía y al verdadero filósofo.

Unidad entre filosofía y política, entre contemplación, moral y metafísica. Todo convergiendo en la sabiduría, la contemplación de las ideas. Pero todo esto adquiere una forma concreta en la política. Es en la *Polis*, en la comunidad activa, donde el hombre puede realizar el bien, lo bello y la justicia. En lo que concierne al Estado, éste deviene la integración suprema del hombre como ser cultural. El Estado es el organismo donde el hombre se realiza realizando el bien moral y la justicia. El Estado de Platón es, por ello, el Estado de los Elegidos, los Mejores, filósofos que encarnan las virtudes morales según una concepción religiosa del Estado. Es el alma misma del hombre que se realiza en el Estado, donde solamente puede realizarse la justicia, la bondad y la belleza. El Estado de Platón es un proyecto ideal de Estado ético y de Estado estético, una prefiguración de la trascendencia. «El gobernante es un nuevo Demiurgo que, ante el mundo divino y eterno de las ideas, organiza, según la unidad y la armonía de este mundo, la sociedad humana, manteniéndola lejos de los bienes empíricos e ilusorios y colocándola delante de la contemplación de bienes más duraderos» (Sciaccia). En el contexto se inscribe la concepción ética y política del arte en Platón, como medio de elevación moral del Ciudadano y del Estado. Los textos de Platón que conciernen a las relaciones entre Ética y Política, son muy elocuentes. Ante la posición de Trasímaco y Calicles, Sócrates y Platón mantienen ya la posición del Estado ético contrario a la Razón de Estado sea ella democrática, tiránica o aristocrática. Todo se basa en el conflicto formulado en «Protágoras» entre las leyes y la Naturaleza. Porque «las leyes, tiránicas para los hombres, obligan a muchas cosas contra la naturaleza». La actitud de Antígona proclamando la existencia de una ley superior está presente aquí en toda su grandeza y su belleza.

Para el sofista, «en todas las ciudades, lo justo es una misma cosa con lo ventajoso del Gobierno constituido... lo ventajoso a ultranza». El nihilismo de los sofistas es la eterna anarquía ontológica del Estado fuerte o del Leviathan moderno. No se puede absolutamente afirmar que la idea de la

ciudad ideal de Platón haya nacido de la ignorancia de la Razón de Estado. Es, al contrario, de la crítica de la idea del Estado, realista, cínico, de la «Realpolitik» o la razón de Estado, que los sofistas poseían y manifestaban y de sus consecuencias injustas, que Platón parte para formular su proyecto de Estado ético y de la ciudad ideal, encarnación del Bien, de la Belleza y de la Justicia.

ANTE EL ESTADO ÉTICO

Ante la ciudad ideal y su motivación implícita, se levanta la idea del sofista, que exalta la tiranía: en la democracia, en la aristocracia y en la tiranía misma. He aquí la teoría de la *modernidad* del Estado ampliamente desarrollada. El Estado tecnocrático, el Leviathan moderno están ahí. Con el nihilismo nietszcheano, que la exaltación del poder, la *libido dominandi*, engendra. En realidad, Platón condena a todos los hombres del Estado ateniense. También a Pericles. A todos opone al filósofo integrado en la *Polis*: Sócrates. La gran lección de Sócrates es esencialmente una lección política. Trasímaco, Calicles, Menon, Glauco, Adimante, las doctrinas de todos los sofistas combaten la Moral en la Política; ellas llevan al nihilismo, a la exaltación de la fuerza, de la injusticia en un mundo donde necesariamente «los lobos se vuelven corderos». La doctrina de Maquiavelo, Hobbes, Nietzsche y Lenin está prefigurada aquí. No es el comunismo de la ciudad ideal de Platón que prefigura al Estado comunista moderno, sino el «realismo» político de los sofistas. La injusticia, la fuerza, el miedo, son preferibles a la justicia, que es debilidad política, a la moral que no es más que Utopía Política, según los sofistas. Toca a Sócrates, al filósofo, demostrar la eficacia y la bondad de la justicia y la moral. Lo que Sócrates deja en tanto que materia abierta, en los *Diálogos*, Platón quiere llevarlo, al terreno de la experiencia, a la manera de los pitagóricos y de las sociedades políticas de los iniciados, en su aventura de Syracuse y en su proyecto de ciudad perfecta, justa, ideal, configurada en el futuro. En su *Politheia* Platón concibe esta ciudad ideal desde el punto de vista moral, filosófico, educativo... No es el Estado fuerte lo que Platón ha exaltado, como algunos lo han visto. Detrás de las «instituciones» que Platón proyecta está el alma de la ciudad, el espíritu ético y filosófico que debe inspirar estas instituciones «ideales». Este espíritu ético, integra al hombre en la ciudad. Integración ideal más que histórica, racional más que empírica. Para Sócrates y para Platón la génesis de la ciudad reside en el espíritu de solidaridad. Para los sofistas y para Hobbes en el miedo. «El miedo y yo somos hermanos», escribiría Hobbes. En el crecimiento de la ciudad, esta solidaridad

esencial se degrada, pero para realizar la gran ciudad justa no se trata de volver atrás, a los «orígenes», sino de crear «guardianes» justos, una élite, para la educación de la juventud. Atenas deja su juventud a merced del nihilismo de los sofistas. Esparta educa su juventud en la disciplina del Estado. No se trata de imitar a Esparta, sino simplemente de educar éticamente a los ciudadanos, inculcarles la Virtud.

La ciudad ideal no es otra que la realización de la Justicia, del Estado ético y filosófico, encarnación esencial del Estado platónico, transmutación concreta de la Verdad y de lo Bello en la experiencia viviente de la Polis. El Saber, salvador del Poder. Salvador ideal acaso, pero el solo salvador posible.

El Saber personificado por el «Político» filósofo, encarnación de un principio esencial de valor. Toda forma política, toda institución está ligada a este principio, toda contradicción justificada y resuelta, hasta el punto que solamente el Saber absoluto podría salvar el Poder absoluto.

Desde los *Diálogos* de juventud, en los cuales Platón expone las ideas políticas de Sócrates, hasta el Platón maduro de la «República», la doctrina política platónica no abandona jamás el punto de vista ético.

El problema de la justicia y sus implicaciones morales, filosóficas y metafísicas, es permanente en el pensamiento de Sócrates y de Platón. Pero lo que determina el fundamento ético de la Política es el hecho que la Política misma está siempre presente en la filosofía platónica. Por esto se ha dicho, con razón, que la República contiene todo el sistema filosófico de Platón. Pero la Política está presente en todo en tanto que elemento integrado, con la moral, la ética y la gnoseología, en la metafísica de Platón. En esta integración perfecta consiste la *originalidad* misma de Platón en relación con Sócrates. Fundado sobre la Ética y sobre la idea de Valor, el *logos* político de Platón encuentra su verdadera plenitud en la Verdad, en el Ser, en la Filosofía. De esta manera sabiduría socrática y ciencia metafísica aseguran la culminación de la Política en la ciudad ideal.

PLATÓN Y ARISTÓTELES. COMPAÑÍA BIPOLAR

Pero Platón ya no es hoy, en su XXIV secular aniversario, sólo un hito en una arqueología del saber. Es una gran presencia. Y como tal, se asoma ante nosotros en la compañía bipolar que ha determinado en gran parte la historia del pensamiento occidental. En compañía de su ilustre discípulo Aristóteles, complemento indispensable de una fecunda bipolaridad. El hecho es patente en la moderna evolución interna del Sistema del saber.

La presencia de Platón y de Aristóteles en una época en que, según sus

más autorizados representantes, ya no es un tiempo de la metafísica o que vive, según la expresión de Hegel, en plena «Umhebung» de la metafísica, si no es un hecho indiscutible en sus términos esenciales, se nos antoja por lo menos muy complicado en su definición y en su carácter de provocación. En efecto, al hablar de nuestro «Diálogo» con Heráclito, Heidegger emplea este término sugestivo de provocación, término que por otra parte suscita más de una duda en torno a la cuestión misma de la ausencia o superación de la metafísica. Pero la presencia eventual de Platón y de Aristóteles en el esfuerzo especulativo de nuestra época, estamos seguros no participa de ningún modo de aquel sentido de provocación dentro del cual la Edad de la cibernética acoge la presencia de Heráclito.

Por otra parte, se debe reconocer que la presencia, en una dimensión bipolar, de Platón y de Aristóteles, en el pensamiento contemporáneo, aparece desprovista de otra característica esencial de nuestra edad especulativa. Esta doble peresencia no se inscribe en absoluto dentro de círculo hermenéutico o dentro del «escándalo» hermenéutico, que es acaso el rasgo fundamental de esta edad especulativa. La cosa implica la misma *historia del Discurso* en la evolución del pensamiento moderno desde Kant hasta nuestros días. Hegel se planteaba ya la cuestión de si el Sistema del Saber de Kant, la verdad discursiva de Kant, «no es otra cosa que el Discurso (coherente) el cual es unitotal por cuanto circular o encerrado en sí mismo a saber no dejando fuera de él que la Contradicción y el Silencio riguroso y definitivo (Kojève: *Kant*, Gallimard, París, 1973, pág. 27). Era aquella una manera de tomar a Kant «a la letra» en vez de ver en su Sistema del Saber un *Discurso coherente* y, por tanto, «aristotélico». La cuestión de la eterna bipolaridad de la filosofía ha sido planteada en términos modernos por Kant. Por ello, nace aún la interrogante de si el Sistema del Saber de Kant no sería un sistema hegeliano. Una cuestión ampliamente debatida a última hora por Kojève, pero que pertenece a partir de Hegel a la historia misma de la filosofía.

Pero se sabe muy bien que la relación «Hegel y los griegos» es un tipo de conexiones bien diferentes de cualquiera otra imaginable. En este tipo de conexiones el tema del *Discurso coherente* es algo que participa de una inmarchitable permanencia. De esta permanencia se ha alimentado siempre el pensamiento occidental. El pensamiento occidental ha sido algo fácilmente identificable con la historia de la Filosofía. Un pensamiento por excelencia metafísico, impulsado por una trayectoria ascendente hasta el propio momento hegeliano. En este momento Hegel mismo no ve otra cosa sino la culminación de la Metafísica. Allende este momento culminante se abre una cierta perspectiva de vacío a través de la cual el propio Hegel hermana la muerte de la Metafísica con la muerte del Arte. Otra significación no tiene en el

propio sistema del saber hegeliano, la famosa *superación* de la Metafísica. En el nuevo horizonte donde reinará incommovible la famosa filosofía de la *Praxis* será tarea ardua identificar la presencia de Platón y la presencia de Aristóteles en su histórica posición bipolar. El tema del escándalo metafísico queda así en su situación de tema definitivamente abierto. Y en el centro de la nueva problemática se yergue de una parte la figura, reductora a un mundo pragmático de la metafísica, de Marx, y la figura instauradora de una nueva pseudometafísica del nihilismo, de Nietzsche. Volverá así el reino destructor de los sofistas y de un dramático destino en la tensión renovada en torno a la búsqueda de la Verdad.

HEGEL Y LOS GRIEGOS

En estos términos conviene considerar las relaciones de Hegel con Platón, con Aristóteles y los griegos en general. En el caso de Hegel, se trata de una «conexión histórica» y el hecho ha sido muy bien puesto de manifiesto por Heidegger. «Hegel y los griegos, esto suena como Kant y los griegos, la escolástica medieval y los griegos. Esto suena de una manera semejante y es, sin embargo, otra. Porque Hegel piensa por primera vez la filosofía de los griegos como un todo y este todo filosóficamente. ¿Cómo es posible esto? Esto es posible por cuanto Hegel determina la Historia como tal de tal manera que, en el fondo, ella debe ser filosófica» (Heidegger: *Hegel und die Griechen*, Vitorio Klostermann, Frankfurt and Main, 1967). Se trata, ni más ni menos, del punto de vista de la coherencia del Discurso, que para Hegel es la filosofía en su unidad histórica. Se trata de un acento del Sistema del Saber hegeliano, que esto sí es un sistema «aristotélico». Pero el Sistema kantiano no es «aristotélico» por ende «hegeliano», como Hegel mismo lo quería. La cosa es, sin duda, difícil de admitir si se piensa en la posición «histórica» del propio Kant. Con esto y todo, la situación del pensamiento de Kant es complicada: «De una parte, el *empirismo* kantiano, que es a la vez una reactualización integral del aristotelismo antiplatónico y una anticipación del hegelianismo auténtico, determina de hecho el carácter radicalmente *ateo* del Sistema de Kant. De igual modo, su identificación de lo humano en el hombre con la «Voluntad pura» a saber, con la Libertad creadora o, para hablar en lenguaje hegeliano, con la «Acción negativa» (Negatividad actuante), hace del Sistema kantiano la expresión filosófica auténtica de la antropología *judeo-cristiana* que culmina en Hegel» (Kojève: Op. cit., pág. 9). No cabe ya duda hoy en día que la interpretación hegeliana del Sistema del Saber de Kant, es una interpretación «violenta». Por otra parte, Hegel mismo la ha recono-

cido como tal. Lo mismo se puede decir de la noción de la cosa en sí, de la Eternidad, de la Estética trascendental, de la Intuición no-sensible necesariamente no espacio-temporal. Y lo mismo en cuanto a lo Inefable, el Silencio, la Verdad. La conclusión parece, por lo tanto, ser la siguiente: «Se ve de esta forma que, para Kant, su Sistema no es un sistema hegeliano, es decir, un Sistema «aristotélico», radical y conscientemente ateo, sino un sistema platónico que es siempre, en último análisis y a menudo inconscientemente, teísta. En efecto, la afirmación kantiana que el Numenon es inefable no molestaría en absoluto a Platón, por cuanto éste ha admitido, por lo menos hacia el final de su vida (en la VII Carta) que el *Agathon-Theos* no es accesible en cuanto tal al hombre más que a través y en el *Silencio* «estático» o «místico». Y muchos teólogos «platónicos», cristianos u otros, se sentirían poco molestos en su compañía» (Kojève: Op. cit., pág. 14).

Pero si la identificación de Kant con Aristóteles-Hegel es *violenta*, igualmente es violenta la identificación Platón-Kant. Pero fuera de toda forma de violencia, Platón y Aristóteles están presentes en ello siempre, al igual que están presentes en la nueva atmósfera *escolástica* actual. Una atmósfera que realizan las celebraciones del VII Centenario de dos filósofos cristianos que en su día relanzaron a Platón y Aristóteles en la historia de la filosofía occidental. Santo Tomás de Aquino, el *aristotélico*, y San Bonaventura, el *platónico*. Hoy Aristóteles sigue siendo, a la manera de Dante, el *príncipe* «*di color che sanno*». La actualización de la *Physis* aristotélica en Heidegger, constituye una prueba. Y la presencia de Platón en la expresión nueva de la *Alétheia* heideggeriana sobre la esencia de la Verdad, es una cosa indiscutible. Naturalmente, ya no se trata y no sería posible ser hoy platónico a la manera de San Buenaventura o aristotélico a la manera de Santo Tomás. Pero los nuevos nominalismos podrían con todo actualizar las «deformaciones» escolásticas de una u otra dirección en pleno desenlace del estructuralismo. Por otra parte, el actual esquema de la filosofía dominada a través de los sucesores de Hegel por la Filosofía de la *Praxis*, implica desde luego la presencia, más que implícita, una presencia «histórica», del aristotelismo y del platonismo en la Filosofía. *Praxis*, *Paideia* y *Physis*, constituirían la transfiguración actual de esta presencia. Históricamente, la Filosofía después de Nietzsche, es decir, después del acabamiento de la *Metafísica*, debería corresponder a esta síntesis. La *Praxis* kantiana, seguida por la prolongación hegeliano-marxista, la *Paideia-Alétheia* platónica y la *Physis* aristotélica, constituyen para Heidegger el impacto histórico de la filosofía, para nuestra época.

POSICIÓN DE LA «PRAXIS»

La primera posición heideggeriana sería, por lo tanto, la posición de la *Praxis*. Una posición comprensiva, la cual, aunque implicando la superación de la *Metafísica*, es complementaria de la posición que la *Physis* aristotélica nos ofrece en la perspectiva misma de la historia de Filosofía. Heidegger quiere colocarse «a la escucha de Kant», «para aprender algo sobre el Ser». Y esto por dos razones: «De una parte, en este debate sobre el Ser, Kant ha realizado un paso de gran alcance. De otra parte, este progreso de Kant nace de la fidelidad a la tradición, a saber, en un mismo tiempo, de una discusión con ella, por lo cual ella accede a una luz nueva» (Kant: *These über das Sein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1963). Heidegger parte del análisis de la tesis de Kant sobre el Ser, para seguir las exigencias de la filosofía después de Kant. ¿Cuáles son estas exigencias? Heidegger no duda en conceder la palabra a Marx en 11.ª *Tesis sobre Feurbach*. Se trata de que la filosofía ya no se puede «contentar» a interpretar el mundo y «perdersé en especulaciones abstractas; se trata, al contrario, de transformar prácticamente el mundo. Sin embargo, la transformación del mundo evocada supone primero que el pensamiento se modifica como si tras la exigencia en cuestión hubiera ya una transformación del pensamiento». Se trata de la transformación del pensamiento. Para hacer esto él debe colocarse «en el camino que conduce a lo digno de ser pensado». Pensamiento, Ser, Transformación-Interpretación, son aún el fundamento de la Filosofía. «Que sea precisamente el Ser el que se dé como digno de ser pensado esto no es ni una hipótesis gratuita, ni una invención arbitraria. Es el decir de una tradición que nos determina aún hoy y de un modo mucho más decisivo de lo que se quiere reconocer» (Heidegger: *Kant These*). Para nuestra posición filosófica, la posición de Kant sobre el Ser es una cima a partir de la cual la mirada se extiende hasta la definición del Ser como *ὑποκειθαι* y conduce hacia adelante a la interpretación especulativa y dialéctica del Ser como concepto absoluto. La integración de Kant en la historia de la filosofía occidental está hecha, para Heidegger, a la manera hegeliana. Y será en este sentido más necesario y más preciso, exponiendo «el hecho de entender el principio de razón como proposición concerniente el Ser» y siguiendo la parábola histórica de la *Physis* aristotélica a la razón pura (Heidegger: *Der Satz vom Grund*, 1957).

Si la cuestión del Ser es planteada por Kant en una posición de apertura moderna hacia la filosofía de la razón práctica y la *Praxis*, la cuestión de la esencia de la Verdad Heidegger la plantea buscando en Platón el sentido de la *Paideia* y su articulación en la *Alétheia*, y estableciendo que el marco en

el cual esta cuestión se plantea es el marco de la *politik*. En Efecto, se quiere aclarar la cuestión de la esencia de la Verdad mediante una interpretación del «mito de la Caverna», en una nueva lectura y traducción profundizada del libro VII de *Politheia*. La lección hermenéutica es magistral. Una vez más, Platón como Aristóteles, nos ofrecen al mismo tiempo narración, exposición e interpretación. La evidencia, la Idea, figuran en el Mito. Siguiendo el mito de Platón, Heidegger descubre el sentido de la Idea —el sentido profundo de la Idea— siguiendo el juego fascinante del texto y de la interpretación que Platón mismo nos brinda en el propio mito de la Caverna. El hombre es prisionero de lo que él considera *real*, y que no es sino sombra, «un reflejo oscuro de las ideas». «Estas cosas sin consistencia, que son las más cercanas al hombre, lo tienen cautivo día tras día. El vive en una prisión y deja tras él todas las "ideas"». El sol, sin embargo, está presente como «imagen» de lo que hace las ideas visibles. El simboliza la Idea de las ideas. Platón designa eso como $\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\ \iota\delta\epsilon\alpha$, apelación que se traduce de un modo «literal», pero que se presta a muchos malentendidos, por la *Idea del Bien*. En su esfuerzo de alcanzar el universo superior de la Idea, el hombre realiza la esencia de su Ser. Lo que para Platón no es, explícitamente, otra cosa sino la *Paideia*, la formación, la *Bildung* alemana. Textualmente, en Platón se trataría del «encarminarse del hombre hacia una vuelta de todo su ser». En todo esto Heidegger ve el «comienzo del humanismo». *Praxis*, Superación de la Metafísica, *Paideia* —Idea— *Alétheia*. Esta parábola implicará, como habrá de verse, también la presencia de la *Physis*, tanto en la *Praxis* actual como en el Principio de Razón en cuanto proposición concerniente el Ser. El punto de partida de la Metafísica es, por lo tanto, para Platón, el *humanismo*. Este humanismo que Platón concentra en la *Paideia*, la formación del hombre, la búsqueda de su esencia que es la esencia de la Verdad. Heidegger busca al mismo tiempo que el sentido del humanismo en Platón, sus nexos con la Metafísica, sus anticipaciones de las conexiones kantianas entre Metafísica, *Praxis* y *Humanismo*. Todo ello centrado en la *Paideia* en tanto en cuanto orientación nueva sosteniendo la esencia del hombre, en tanto en cuanto *Verhaltung* (Comportamiento) o *Bildung* (Formación). Heidegger busca la verdadera fuerza simbólica «en el proyecto de hacer la esencia de la *paideia* visible y conocida a través de las formas sensibles de la historia contada. Al mismo tiempo, Platón quiere eludir una falsa interpretación y mostrar que la esencia de la *paideia* no consiste en verter simples conocimientos en un alma no preparada, como en el primer vaso vacío que se nos ofrece. La verdadera formación, por el contrario, se apodera y transfigura al alma misma y el alma toda entera conduce primeramente al hombre al lugar de su esencia y lo acostumbra a ella». El mito de la caverna sería, así, en esta nueva interpretación pla-

tónica, el esfuerzo de iluminar la esencia de la *Paideia*, que Platón mismo establece en el contraste fundamental entre la «formación» y la «no formación», ambas inseparables y ambas concernientes «el fundamento de nuestra condición humana», tal como lo precisa el filósofo en la Introducción al libro VII. En este punto, Heidegger intenta ver el centro de la doctrina platónica en torno a la Verdad. El maestro de Friburgo prevé los riesgos de su interpretación, los riesgos de que esta interpretación no degenera en realidad en una falsa interpretación. Una vez más Heidegger deja abierto el dominio del silencio, de lo que no está dicho, en la relación esencial entre la *formación* y la *Verdad*, relación que consiste en la esencia de la Verdad y la naturaleza de su *cambio*.

«PAIDEIA» - «ALÉTHEIA»

El camino lleva una vez más a la *ἀλήθεια* y sus relaciones, esta vez con la *παιδεία*. Se busca el punto de partida de Platón, el contenido semántico de la palabra *ἀλήθεια* y la concepción de Platón en torno a la esencia del no-desvelamiento, no-ocultación. La situación semántica y metafísica de la *Alétheia* permanece aquí menos clara que en los presocráticos y Heidegger se da perfectamente cuenta de ello. Por cuanto es la *Paideia* y no la *Alétheia* lo que forma objeto del «mito de la Caverna», el cual no es menos cierto que contiene la doctrina de Platón sobre la esencia de la Verdad, la cuestión que, en definitiva, se plantea es ésta: ¿Cuál es la relación, más importante aún, entre la *Paideia* y la *Idea*? Se trata, según Heidegger, de un acontecimiento. «Un acontecimiento que él, Platón, no menciona, a saber, que la *ιδέα* ocupa un lugar por encima de la *ἀλήθεια*». La *ἀλήθεια* pasa bajo el yugo de la *Idea*. Cuando Platón dice que la *Idea* es la soberana que concede la no ocultación, Platón nos remite a algo que él mismo no nos dice, a saber, que desde ahora en adelante la esencia de la verdad deja de desplegarse a partir de su propia plenitud del Ser, como esencia de la no-ocultación, sino que se desplaza para llegar a coincidir con la esencia de la *Idea*. La esencia de la Verdad abandona su rasgo fundamental anterior: el no-velamiento». Y todavía más: «De esta preeminencia concedida a la *ιδέα* y al *ιδεῖν* sobre la *ἀλήθεια* resulta un cambio en la esencia de la verdad. La verdad se torna *ἀφθότης*, la exactitud de la percepción y del lenguaje». Se trata de una especie de ambigüedad concerniente a la concepción de la verdad que se encuentra igualmente en Aristóteles, según el cual «lo falso y lo verdadero no están en las cosas, sino en el entendimiento», y después en Descartes y, más cerca de nosotros, en Nietzsche y su célebre afirmación: «la verdad es aquella especie de error sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podrían vivir».

Heidegger sigue, de esta manera, el destino de la Verdad, la cual, en tanto en cuanto *Alétheia*, se encuentra subordinada a la *Idea*. La esencia de la Verdad se halla de esta forma «condenada» a la mutación, al cambio. La Metafísica se completa y se agota, el *humanismo* toma sus posiciones. Heidegger expresa de esta manera, categóricamente, una «nostalgia», su nostalgia permanente de la *Alétheia* original, y formula una *presencia*, una mutación y una situación histórica. «El pensamiento de Platón, nos dice, sigue la mutación intervenida en la esencia de la verdad: esta mutación se convierte en la historia de la Metafísica, cuyo total acabamiento ha empezado con el pensamiento de Nietzsche». La doctrina de Platón sobre la «verdad» no es, por lo tanto, nada que se encuentre ya perdido en el pasado. Ella es un «presente» histórico, lo que, sin embargo, no debe ser entendido solamente, como la «consecuencia lejana», que se desprende después mediante los cálculos de la «historia» de una determinada doctrina. Y tampoco debe ser entendida como un despertar o como una imitación de la Antigüedad, o como el simple mantenimiento de una tradición. La mutación que se produce así en la esencia de la Verdad *nos es presente* como la realidad fundamental de la historia mundial de nuestro planeta, mientras esta historia avanza hacia la fase extrema de su *modernidad*.

Ante esta perspectiva «histórica», que implica «una relación evidente entre *Ideas* y *Valores*, Heidegger quiere una vez más manifestar su nostalgia de la no historicidad de la Verdad. Condición que solamente el carácter «positivo» de la *Alétheia* puede asegurar, en tanto en cuanto rasgo fundamental del Ser. Este rasgo fundamental que «emana» con fuerza de un sentimiento de «tristeza» que hace que «la esencia original de la verdad descansa siempre en la oscuridad de su origen». Lo que permanece, sin embargo, en el dominio de la interrogación, es la posibilidad de constituir la fuente simbólica de los mitos platónicos en fuente hermenéutica actual. Se trata de saber, una vez más, cuál es el lugar del mito en la filosofía (Paul Ricoeur: *De l'Interprétation*, Ed. Seuil, París, 1965, págs. 48-49). Trátase de saber si los símbolos míticos pueden acceder a categoría de «símbolos especulativos» y si «el acto filosófico» exige la interpretación. Ricoeur plantea de esta forma la cuestión si se pueden colocar una frente a la otra la *Epistémé* platónica y la *Wissenschaft* idealista. Pero la superación de la Metafísica, significa la superación de la *Wissenschaft*. Y por ello, hoy el mito filosófico, el mito de la Caverna en primer lugar, ya no es el objeto de «escándalo» hermenéutico. Así, una verdadera síntesis entre *Mythos* y *Logos* es posible, en la interpretación pura, fuera de la remitización y desmistificación del Discurso. Y hoy en día esta síntesis es sin duda alguna posible, en el espíritu, feliz combinación de lógica y de misterio estético, del «Tacebimus» del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein.

PRESENCIA DE LA «PHYSIS»

La presencia de Platón y de Aristóteles implica, en el actual Sistema del Saber, aparte de la presencia de la *Praxis*, la *Paideia* y la *Alétheia*, a la presencia no menos manifiesta de la *Physis*. Heidegger ha fijado ya la trayectoria de la filosofía, desde la «*physis*» hasta la «razón pura» (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957). El principio de razón es entendido como una proposición concerniente el Ser y su dispensación. El Ser se desvela históricamente. Este desvelamiento Heidegger lo busca en la historia del pensamiento occidental a partir de la «*physis*» de Aristóteles. Es Aristóteles el que en su *Física* nos dice que el Ser es *φύσις* a saber, lo que de sí se manifiesta. En otros términos: desvelarse constituye un rasgo fundamental del ser. En otros términos todavía: «el desvelamiento pertenece a lo que el ser tiene como suyo propio. Lo que el ser tiene como suyo propio él lo tiene en tanto en cuanto se desvela». Heidegger parte de la afirmación de Aristóteles: «el Ser es lo que es en sí lo más manifiesto», para afirmar a su vez que el Ser es al mismo tiempo lo más manifiesto y lo menos manifiesto, desde el punto de vista de la naturaleza y de la dirección de nuestro conocimiento habitual. Todo ello, de acuerdo con una palabra fundacional de Heráclito: «Un velamiento forma parte integrante del desvelamiento» (fragm. 123). Y en la conclusión de Heidegger: «En cuanto dispensación y luz, el Ser es, al mismo tiempo, retraimiento. El retraimiento forma parte de la dispensación del Ser». Aquí se insinúa la relación entre el *a priori* kantiano y la expresión de Aristóteles que se refiere a algo que precede todas las cosas, algo «anterior en cuanto al desvelamiento» (*πρότερον τῇ φύσει*). En el ámbito de la «*physis*» el hombre es *animal rationale*. Y es más que natural que Heidegger considere la *Física* de Aristóteles como «el libro de fondo de la filosofía occidental» (*Die Physis bei Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967). A través del estudio de la *Física*, Heidegger quiere pensar por vez primera de una manera «griega» a saber, contraria a la filosofía escolástica y moderna, la filosofía de Aristóteles. Este reproche, de pensar de una manera «no griega» a Aristóteles, Heidegger lo dirige igualmente al libro de Jäger sobre el Estagirita, cuya erudición es reconocida. Así, la distinción Naturaleza-Espíritu, aparece como «absolutamente no griega». El esfuerzo de Heidegger de pensar a Aristóteles de una *manera griega*, es manifiesto en su estudio de la *Física*.

Todo esto implica una crítica profundizada de la perspectiva «no griega»

de la interpretación que equivale, ni más ni menos, a una perspectiva «no-filosófica». Esta crítica se refiere a la «naturaleza» del movimiento del Ser, de la esencia del hombre. Se sigue, de esta manera, la concepción de Aristóteles sobre «el movimiento al estado puro», su idea de la *κατηγορία*, como nominación de algo que es, del Ser como «entrada en presencia de lo que no se retrae». Se constata qué extremo alejamiento de la distinción griega y aristotélica entre *ὄλη* y *μορφή* se alcanza con la distinción romana, escolástica y kantiana, entre *materia* y *forma* o *Materie* y *Form*. El esfuerzo hermenéutico de Heidegger es en este sentido notable, con la ayuda de la filología y la semántica. Esfuerzo que se repite en la determinación esencial del hombre según los griegos. Esta determinación esencial es el *Logos*, «el rasgo distintivo del ser del hombre». Se revela en todo la *extraña sencillez* del pensamiento de Aristóteles y su real presencia en el pensamiento actual. Todos los grandes problemas de la hora actual están planteados allí. Sobre todo, los que son más queridos al pensamiento de Heidegger mismo, en la plenitud de sus años. Allí está, ejemplar entre todos, el problema de la Técnica. La cuestión de la Metafísica planetaria de la Técnica se despliega en todas sus características.

Ante las cuestiones de la Técnica, la *φύσις* encuentra su determinación aristotélica en cuanto *camino*, *ὁδός*, «encaminarse», «estar en camino» en virtud de su determinación en tanto en cuanto *ἐκπερεια*, «movilidad del movimiento». Las palabras de Aristóteles recobran su sentido, y en su sentido originario y filosófico la *φύσις* se mantiene a distancia de cualquier analogía, en su «forma» y «materia» puras. «La tentativa renovada de esclarecer lo que es la *φύσις* por analogía con la *τέκνη*, acaba ahora de fracasar en *todos sus puntos de vista*», concluye Heidegger. «Esto significa: debemos concebir lo que es *φύσις* solamente partiendo de ella misma, y se nos prohíbe atacar por precipitadas analogías y explicaciones el prodigio de la *φύσις* como *ὁδός εἰς φύσιν*». Algo que *está en camino*, la Física es también algo que nunca se instala en el espíritu contemporáneo de la lógica del antagonismo del mundo físico. La interpelación aristotélica de la Física es así, esencialmente la nuestra, porque lo es filosóficamente. En la unicidad de su despliegue. En la *dualidad* de su determinación antagonista. Presencia caminante y Presencia de la ausencia, la Física deviene así la Energía misma. Eclósion y Declosión del Ser. Despliegue y Cierre en sí mismo. Del Ser que es, en el sentido inicial, «Physis». «Physis» y *Alétheia* se acompañan finalmente en la Verdad del Ser. Y a través de esta compañía, los dos gigantes del pensamiento metafísico antiguo, Platón y Aristóteles se encuentran una vez más ya no antagonísticos, sino

más bien antagónicos y hermanados a la vez, en la singular aventura crítica y trágicamente desafortunada del Sistema de Saber moderno. Un Sistema del saber al cual Heidegger le brinda un bellísimo brillo crepuscular, donde pulsa con toda la fuerza primaria, un «humus» vital que alimenta los esfuerzos de la mente con prodigioso vigor, en una de sus horas más estériles.

JORGE USCATESCU

