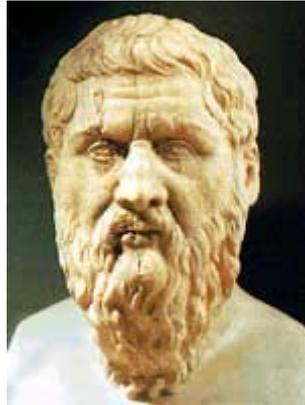


PLATÓN Y HEIDEGGER

Hans-Georg Gadamer

«Plato und Heidegger» en Ute Guzzoni e. a. (comps), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburgo, 1976, pp. 166-175. Traducción de Angela Ackermann Pilári (modificada) en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 83-94.



Lo que Heidegger nos enseñó, sobre todo, era la unidad que atravesaba toda la metafísica fundada por los griegos y la continuidad de su vigencia bajo las referencias desfiguradas del pensamiento moderno. La pregunta aristotélica por una ciencia primera, que él mismo designó expresamente como la ciencia buscada, inauguró la tradición del pensamiento occidental, dentro de la cual se planteaba la pregunta por el ser de lo ente con miras al ser supremo y eminente, es decir lo divino. Si Heidegger entendía su empresa como una preparación para plantear nuevamente la pregunta por el ser, esto implicaba que, desde su comienzo con Aristóteles, esta metafísica tradicional ya no poseía, en general, una conciencia explícita de la cuestionabilidad del sentido del ser. Esto era un desafío para la autocomprensión de la metafísica. No quiere reconocerse en sus propias consecuencias, es decir, en el nominalismo de la modernidad, basado en principios, y en el moderno cambio de orientación del concepto de ciencia en una dirección cuya última consecuencia es la tecnología universal del presente. Obligar a la metafísica y sus formas epígonas a volver a reconocerse en esta forma fue la aspiración principal de *Ser y tiempo*. Al mismo tiempo, la destrucción heideggeriana de la metafísica introdujo la pregunta por aquellos comienzos del pensamiento griego que aun precedieron el despliegue del planteamiento de la pregunta metafísica y, como se sabe, Heidegger puso un acento especial, parecido a Nietzsche en este punto, en el comienzo más temprano del pensamiento griego. Anaximandro, Heráclito y Parménides eran para él no sólo etapas previas del preguntar metafísico, sino testigos del carácter abierto del comienzo, en el que la *aletheia* aún no designaba para nada lo correcto de una proposición, y ni siquiera se refería al mero ser manifiesto de lo ente.

Pero ¿cuál era la situación de Platón? ¿No se hallaba su pensamiento a medio camino entre el pensamiento temprano y la configuración académica de la metafísica que encontró su primera forma en los escritos doctrinarios de Aristóteles? Cómo se puede determinar su lugar? Sin duda, la intención de Heidegger de remontar el preguntar más atrás del preguntar de la metafísica por el ser de lo ente no era

propiamente el retorno a una era mítica previa y mucho menos pretendía ser una crítica a la metafísica de espíritu arrogante y desde una posición de superioridad. Heidegger nunca quiso «superar» la metafísica como si fuera un camino erróneo del pensamiento, sino que la interpretó como el camino de la historia de Occidente que determinó su destino, en el sentido en que el destino es lo que sobreviene a uno y al propio lugar, determinando irrevocablemente todos los caminos posibles al futuro. No hay un arrepentimiento histórico. De este modo, Heidegger trató de encontrar el camino de su propio preguntar, efectivamente, a partir de la historia de la metafísica y las tensiones immanentes a ésta y no por una vía apartada de ella.

En varios aspectos, Aristóteles no sólo fue su contrincante, sino también su cómplice. Lo que Heidegger interpretó de una manera productiva eran sobre todo el rechazo aristotélico de la idea general del bien en Platón, su apelación a la idea de la analogía y su profundización en la esencia de la *physis*, es decir, sobre todo el libro 6 de la *Ética a Nicómaco* y el libro 2 de la *Física*. Ahora bien, está a la vista que justamente estos dos aspectos «positivos» del pensamiento aristotélico constituyen los documentos más duros de la crítica de Aristóteles a Platón: la desvinculación de la pregunta por el bien -tal como la han de plantear los seres humanos con miras a la práctica humana- respecto de la posición teórica de la cuestión del ser; y por el otro lado la crítica aristotélica a la doctrina platónica de las ideas, que privilegia al movimiento poniendo así de relieve el concepto aristotélico de *physis*, y que aspira a superar la orientación por la matemática de las ideas procedente de la visión pitagórica del mundo. Con ambas críticas se apunta a Platón, y en ambos aspectos, Aristóteles parece casi como un precursor de los pensamientos de Heidegger. La teoría de la *phronesis*, entendida como saber práctico, se opone a toda tendencia objetivadora de la ciencia, y en la concepción de *physis* y su primacía ontológica resuena al menos una dimensión del «brotar» que supera cualquier contraposición de objeto y sujeto.

Sin duda, estos eran redescubrimientos positivos, pero sería ridículo hablar de una influencia de Aristóteles en Heidegger. Lo que Aristóteles significó en tanto primer impulso para Heidegger lo contó él mismo al describir el papel que desempeñó para él el texto de Franz Brentano sobre las distintas significaciones de lo ente en Aristóteles. Este cuidadoso registro de las diferentes direcciones de significado que estaban implícitas en el concepto de ser de Aristóteles hizo que se sintiera arrastrado por la pregunta de qué se escondía detrás de esta multiplicidad inconexa. Pero en cualquier caso seguía siendo una orientación crítica frente a la doctrina platónica de las ideas, que estaba implícita en su punto de partida aristotélico.

Mas si ahora abrimos *Ser y tiempo*, encontramos al comienzo la famosa cita del *Sofista* sobre la pregunta por el ser, planteada desde siempre, y siempre en balde. Es verdad que la cita no contiene una articulación concreta de contenido acerca de la manera en que se pregunta aquí por el ser, y la superación del concepto de ser de la escuela de Elea, que se introduce de este modo en el *Sofista*, apunta en una dirección completamente diferente de la que tiene la pregunta por la unidad oculta de los diferentes significados del ser, que fue la que despertó al joven Heidegger. Pero, en el mismo diálogo platónico hay otro pasaje, al que Heidegger no cita y que sin embargo, aunque de una manera muy formal, implica en realidad el constante apuro acerca del ser al que se remite Heidegger, y este apuro es el mismo en el siglo IV a. C. y en el siglo XX.

El forastero de Elea expone como los dos modos fundamentales de manifestación del ser la quietud y el movimiento. Estos son dos modos de ser que se excluyen mutuamente. Pero también parecen ser las posibilidades exhaustivas de la manifestación del ser. Si no se quiere mirar en dirección a la quietud, hay que mirar en la del movimiento y viceversa. ¿A dónde habría que dirigir la mirada si no se quiere ver ni lo uno ni lo otro, sino el «ser»? No parece que aquí exista, en general, una posibilidad abierta del preguntar. Pues, ciertamente, la intención del forastero de Elea no es la de entender el ser como la especie universal que se diferenciaría, por ejemplo, en estos dos ámbitos del ser. A lo que Platón apunta es más bien a que en el hablar del ser está implícita una diferenciación que no distingue diferentes ámbitos del ser, sino que se refiere a una estructuración interna del ser mismo. Todo hablar sobre el ser implica tanto la mismidad o identidad como la alteridad y diferencia. Y estos dos aspectos son tan poco excluyentes que más bien se determinan recíprocamente. Aquello que es idéntico a sí mismo, precisamente por esta razón, es diferente de todo lo demás. Al ser lo que es, no es ninguno de todos los otros seres. Ser y no ser están indisolublemente entrelazados. Incluso parece que la excelencia del filósofo frente a todas las aparentes artes sofistas consista precisamente en que el sí del ser y el no del no-ser constituyen sólo en su conjunto lo ente como algo determinado.

Mas, justamente desde este punto parte el Heidegger tardío: el estar determinado de lo ente que constituye su verdad con respecto al ser, se anticipa a todo planteamiento de la pregunta por el sentido del ser y topa con éste en su camino. En efecto, Heidegger describe la historia de la metafísica como el creciente olvido de la pregunta por el ser. El estar patente de lo ente, el mostrarse del *eidos* en su contorno invariable, siempre ha dejado ya a sus espaldas la pregunta por el sentido del ser. Lo que se muestra como *eidos*, es decir, como determinación invariable de su ser-qué, entiende el «ser» implícitamente como presente constante, y esto aún determina el sentido del estar desoculto, es decir de la verdad, e impone la medida de corrección o falsedad a cualquier enunciado sobre la esencia de lo ente. «Teeteto vuela» es falso puesto que los seres humanos no pueden volar. De este modo, con su reinterpretación de la doctrina eleata del ser que la convierte en la dialéctica de ser y no ser, Platón fundamenta el sentido de «saber» en el logos, que expresa el modo existencial de lo ente, su ser-qué, con lo cual delinea ya la interrogación de la doctrina aristotélica del *ti en einai*, que constituye la parte central de su metafísica. En esta medida, la desviación de la pregunta por el ser comienza ya con Platón, y todos los argumentos críticos que Aristóteles opone a la doctrina platónica de las ideas no cambian en nada el hecho de que la ciencia del ser que él busca se mantenga dentro de esta decisión previa y que su pregunta no se remonta más atrás de esta.

Aquí no hay lugar para desarrollar la situación de los problemas de la filosofía moderna a la que Heidegger responde con su retorno crítico a la metafísica griega. Basta con recordar cómo Heidegger mismo formuló la tarea de su destrucción de los conceptos filosóficos fundamentales de la Edad Moderna, especialmente el concepto de «subjetividad» y «conciencia». Pero fue sobre todo la manera impresionante en que Husserl trató de realizar en incansables variaciones la constitución de la autoconciencia como conciencia del tiempo, la que, entre otras cosas, determinó de manera antitética el propio punto de arranque de Heidegger desde la estructura temporal de la existencia; y su familiaridad con la herencia griega de la filosofía, ciertamente, no dejó de beneficiarle en su distanciamiento crítico de Husserl y su programación neokantiana e idealista de la fenomenología. En cualquier caso es una ruda simplificación si se

interpreta la acentuación heideggeriana de la historia y la historicidad como si su distanciamiento de Husserl se debiera a un giro puramente temático. No sólo la confrontación polémica de Husserl con Dilthey, en su ensayo *Logos*, sino sobre todo también el segundo volumen de su obra *Ideas*, que Heidegger conocía evidentemente desde hacía tiempo, no permiten negar el compromiso de Husserl con la cuestión de la historia y la historicidad. Así se explica un poco cómo Oskar Becker, en el volumen en honor de Husserl de 1928, pudo hacer el desafortunado intento de ubicar *Ser y tiempo* de Heidegger dentro del contexto de la fenomenología husserliana. Sin duda, también Husserl sabía claramente desde siempre que no se podía prevenir el «peligro mortal» del escepticismo, que él veía en el relativismo histórico, sin esclarecer cómo se constituye la configuración histórica de la vida humana en comunidad.

No obstante, la empresa de Heidegger en *Ser y tiempo* no era sólo el colocar a un nivel más profundo los fundamentos de una fenomenología trascendental, sino que en esta obra se preparaba al mismo tiempo el giro radical que llevaría al derrumbe de toda la concepción de la constitución de cualquier validez pensable dentro del ego trascendental y, sobre todo, de la concepción de que el ego se constituye a sí mismo. Husserl, al analizar la temporalidad del fluir de la conciencia, entendió la aparición por sí mismo de este fluir o la presencia originaria como lo más profundo en el ego a lo que podemos bajar. De este modo, él no veía en absoluto como una aporía la estructura de la iteración que se revelaba en la constitución de sí mismo del yo, sino que la empleaba como una descripción positiva. Esto significaba, empero, que en el fondo no consiguió ir más allá del ideal hegeliano de la transparencia total de sí mismo del saber absoluto.

Heidegger contrapuso a este ideal no sólo la imposibilidad de anticipar con el pensamiento la existencia, como ya lo habían hecho de diversas maneras los jóvenes hegelianos y Kierkegaard en sus argumentos contra Hegel. Esto no es lo propiamente nuevo de su arranque, pues así, en realidad, permanecería en la dependencia dialéctica de un antihegelianismo hegelianizante; por cierto, resulta bastante asombroso que Adorno, en su *Dialéctica negativa*, nunca se haya dado cuenta hasta qué punto él mismo se acerca a Heidegger, cuando se toma a éste desde su crítica a Hegel. En realidad, como discípulo e interlocutor del pensamiento griego temprano, Heidegger se planteó el problema de la facticidad en un sentido más radical y originario. En la medida en que la metafísica incipiente comenzó a preguntar, dentro del logos, por el desocultamiento de lo ente, por su presencia y preservación en el pensamiento y en la enunciación, la dimensión auténtica de la temporalidad y de la historicidad del ser quedó envuelta en una profunda y duradera sombra.

Al remontarse con su interrogación más atrás de la metafísica incipiente, Heidegger trató de abrir una dimensión que ya no sería un impedimento restrictivo de la verdad y la objetividad del conocimiento, como lo era la historicidad en el historicismo. Mas, tampoco se puede ver la analítica existencial de Heidegger como golpe de mano que trataría de superar el problema del historicismo con su radicalización. Me parece significativo que el Heidegger tardío ya no diera importancia al problema del historicismo en su interpretación de sí mismo.^[i] La historicidad es más bien la disposición ontológica de la «realización en el tiempo» [*Zeitigung*]^[ii] de la existencia, en el proyecto y el ser-arrojado, en el claro [*Lichtung*] y la retirada del ser, y concierne un ámbito detrás de cualquier pregunta por el ser. Se puede optar por reconocer, con Heidegger, esta dimensión de la pregunta por el ser sólo en sus comienzos, en la frase enigmática de Anaximandro, en el singular monumental de la «verdad» de Parménides,

en el «uno, únicamente sabio» de Heráclito. Pero uno puede plantearse también la pregunta contraria de si en el testimonio de los fundadores mismos de la metafísica y también en el *logos* de la dialéctica platónica o en el análisis aristotélico del *nous*, que percibe la esencia y la lleva a su determinación como aquello que es, no se hace visible el ámbito en el que todo preguntar y decir encuentra su espacio. ¿Es cierto que la pregunta originaria de la metafísica por el qué del ser obstaculiza tan completamente la pregunta por el ser como lo hacen sin duda las maneras de hablar que se han formado en las ciencias y toman la lógica como su tema de análisis?

Como se sabe, Heidegger vio en la doctrina platónica del *eidos* el primer paso en la transformación de la verdad que dejó de ser desocultamiento para convertirse en adecuación y corrección del enunciado. Más tarde, él mismo expresó que esto fue unilateral. Pero esta autocorrección únicamente quería decir que no sólo en Platón, sino que la *!l@yeia* «se experimentó inmediata y exclusivamente como *ôryñthw*, como la corrección de la representación y la proposición».[iii] Ahora quiero plantear la pregunta inversa 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. Me parece que algunas cosas hablan a favor de ello.

En este caso, ciertamente, no se puede leer los escritos platónicos con los ojos de la crítica de Aristóteles a Platón, pues esta crítica se propone refutar el *chorismos* de las ideas, un punto al que Aristóteles vuelve constantemente y al que estableció casi como la razón de la distinción entre la pregunta definitoria de Sócrates y Platón (*Metafísica* M 4). En realidad, esta tesis aristotélica está lastrada con el defecto, que fue señalado especialmente por Hegel y el neokantianismo de Marburgo, de que Platón mismo, en sus diálogos dialécticos tardíos, puso en evidencia este *chorismos* de manera radical y lo rechazó críticamente. El auténtico sentido profundo de la dialéctica consiste en pretender conducir fuera del dilema entre *chorismos* y participación al quitar importancia a la separación entre lo que participa y aquello en que participa lo participante.

El hecho de que esto no es sólo un giro tardío en el pensamiento platónico resulta claro, en mi opinión, cuando nos fijamos en el papel excepcional que desempeña la idea del bien desde los escritos tempranos de Platón. Porque tampoco la idea del bien encaja demasiado bien en el esquema de la crítica aristotélica al *chorismos*, y de hecho, en Aristóteles la crítica a la idea del bien, como se podría mostrar, sólo se integra con vacilación y prudencia en la crítica general a las ideas, es decir que la crítica misma a la idea del bien se formula desde el punto de vista práctico. Su problema teórico, sin embargo, se mantiene hasta el final, a saber, que no se debe solamente a equivocaciones casuales el que se llamen «buenas» las cosas de la más diversa índole, sino al hecho de que en el trasfondo se encuentra el problema central aristotélico de la *analogía entis*. Mas, preguntemos a Platón mismo.

En primer lugar encontramos la pregunta misma por el bien como la constante instancia negativa ante la que fracasa la comprensión de la *arete* de los interlocutores socráticos. La idea conductora del conocer, que se deriva del oficio y que se refiere al dominio de contextos materiales, resulta inaplicable cuando se trata de la idea del bien. Está claro que se debe a algo más que al arte del escritor cuando las afirmaciones platónicas sobre el bien mismo se retiran preferentemente y de una manera peculiar en

un más allá. En la *República* resulta muy explícita la posición excepcional de la idea del bien frente a los otros conceptos de *arete*, y sólo se habla del bien a modo de una analogía sensorial, la del Sol. Un papel decisivo podría desempeñar en ello el hecho de que el Sol aparezca aquí como donante de la luz y que sea la luz la que hace visible el mundo visible al vidente. Es significativo que la idea del bien -según la analogía muchas veces usada-, igual que el Sol, se refleja en todo. En el contexto del pensamiento de la *República* esto significa que lo Uno, que es el bien, subyace en la disposición del orden del alma, del Estado y -en el *Timeo*- del mundo, del mismo modo en que el Sol subyace en la luz que lo une todo. Más bien es algo que otorga unidad y no algo que es Uno en sí mismo. Pues se encuentra más allá de todo ser.

Ahora bien, no cabe duda alguna de que este supra-ser no debe pensarse, a la manera del neoplatonismo, como el origen de un drama cósmico ni tampoco como la meta de un endiosamiento y una unión mística. Mas, ciertamente es verdad 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, 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 desocultamiento del salir a la visibilidad (τὸ ἀκφανιστῶν *Fedro* 250d)?

Incluso la exposición aristotélica de Platón da indirectamente cuenta de esta posición excepcional del bien. Ya hemos mencionado que, dentro del marco de la filosofía práctica, Aristóteles negó toda relevancia a la idea del bien y que, por otro lado, formuló la crítica a la doctrina de las ideas sin referirse a la idea del bien. Sin embargo, el problema teórico de la unidad del bien lo ve en una unión tan estrecha con la unidad del ser que resulta justificado separar del todo sus caminos de pensar, el de la analogía y el de la atribución, de su perspectiva general de la doctrina platónica de las ideas. Se muestra en Aristóteles mismo que sabe distinguir muy bien entre la hipótesis general de las ideas y las incompatibilidades lógicas y ontológicas señaladas por él, por un lado, y los principios de esta hipótesis, por el otro, que son el objeto del capítulo 6 de la *Metafísica*. Hablando en términos aristotélicos, el bien -lo mismo que el ser- no es por tanto una idea entre otras, sino algo primero, un *arche*, y no está del todo claro si «el bien mismo» es lo Uno que, junto con la dualidad, subyace como *arche* en toda la determinación de las ideas o si incluso es lo Uno que ocupa un lugar previo a esta dualidad del Uno y la multiplicidad indefinida. Pero una cosa está clara: lo Uno no es una cantidad ni tampoco es la idea del bien una idea en el sentido de las ideas que Aristóteles criticaba como duplicación sin contenido del mundo.

Más adelante, cuando está en discusión la pregunta central de la dialéctica platónica, es decir el *lógos* o *lógos*, ya no se habla de la idea del bien. Esto se observa incluso aún en el *Filebo*, a pesar de que tiene que ver muy expresamente con el bien, aunque con el bien de la vida humana, pero sin embargo, como hemos visto, de tal manera que no puede dejar de comentar la dimensión del bien que se determina en la figura de lo bello. A pesar de ello, la deliberación fundamental sobre los cuatro géneros transcurre sin destacar la idea del bien. Además, en el *Sofista* y en *Parménides*, la dialéctica platónica, aparentemente, ha dejado muy atrás a la llamada doctrina de las ideas en su discusión y, en efecto, se entendieron estos diálogos casi como un abandono de la doctrina de las ideas. En cualquier caso, la crítica aristotélica al *chorismos* en realidad no afecta a la doctrina del *lógos* del ser que se desarrolla en estos diálogos

dialécticos, ni tampoco a la idea del bien. El «platonismo dogmático» en el que insiste la crítica aristotélica, no encuentra aquí una base suficiente. Al contrario, hace ya algún tiempo que se entendió (Natorp, N. Hartmann, J. Stenzel) especialmente el esquema de la *dihairesis*, que Platón expone como su método dialéctico en los diálogos, como un intento logrado de resolver el problema de la *methexis*, que quita la base a la crítica aristotélica. Pero aún más esencial es que la fundamentación de la posibilidad de la dialéctica en el sentido de la *dihairesis* no se pueda realizar a su vez con el método dierético, porque lo que la concepción de las clases superiores quiere dar a entender es cómo la diferenciación y la visión de conjunto de lo que pertenece a un conjunto es posible en general. Pero esto, al parecer, es lo que se presupone al hablar de lo múltiple o de lo Uno. La participación de lo múltiple en lo Uno, sea cual sea el nivel en el que se plantea como problema, tiene como separación (*chorismos*), lo mismo que como superación de la separación (dialéctica), un fondo común en el ser mismo: el hecho de que es ser y no ser.

En este contexto encontramos además la cuestión del *pseudos*, que tiene un papel siempre inquietante. Ciertamente, se podría comprender aproximadamente que, si pensar es distinguir, también se puede distinguir de manera errónea -para usar la imagen platónica-, como si no se acertaran las articulaciones al desmembrar el animal de sacrificio, mostrándose como alguien que no domina la verdadera dialéctica y que, por esto, al estilo de los sofistas, se deja confundir por el logos. Pero si se entiende el ser del *eidōs* como *parusia*, como pura presencia, no queda claro cómo realmente es posible esta confusión. Así, la pregunta por el *pseudos* en el *Teeteto* platónico se enreda de manera desesperada. Ni la comparación con la tablilla de cera ni la otra con el palomar llevan un solo paso adelante. ¿Qué se pretende que sea lo que -en el caso del *pseudos*- se designa como el «ser presente» de lo falso? ¿Qué es lo que está *ahí* cuando una afirmación es falsa? ¿Acaso una paloma de lo falso?

Ahora bien, se puede decir que el *Sofista* trata de llevar esta pregunta a una solución positiva al demostrar que el no ser «es» y que está indisolublemente vinculado al ser, como la diferencia con la mismidad. Sin embargo, si el no ser no quiere decir otra cosa que diferencia, que subyace, como también la mismidad, a todo discurso diferenciador, entonces llega a ser comprensible la posibilidad de decir la verdad, pero no la de *pseudos*, de la falsedad, la apariencia. La existencia de lo diferente junto con lo idéntico no explica ni mucho menos la existencia de algo como algo que no lo es, sino sólo como aquello que es, o sea, esto y no otra cosa. La mera crítica al concepto de ser de la escuela de Elea no basta para superar realmente su premisa de pensar el ser como presencia en el logos. Aunque la diferencia sea una especie de visibilidad, un *eidōs* del no ser, la cuestión del *pseudos* sigue siendo enigmática. En la medida en que la existencia del no ser se revela como el *eidōs* del ser diferente, se esconde aún más el propio no ser del *pseudos*.

Como mucho se puede seguir pensando con Platón hasta el extremo de admitir una barrera de principio en el tornarse presente del no. En la medida en que la otredad siempre se presenta sólo en su conexión con la mismidad, es decir, puesto que el no ser de todo lo otro siempre sale a la luz sólo junto con algo identificado en cada caso, resulta que nosotros, como pensantes, estamos sometidos al discurso interminable. No sólo resulta que el diferenciar se pierde en un regreso al infinito; sino además en cada diferenciación singular, puesto que en ella está implícita la mismidad, está presente al mismo tiempo la infinita indeterminación, a la que los pitagóricos llamaron el *apeiron*:

todo lo otro también se sugiere al mismo tiempo. En este sentido, el no está inherente en el mismo «estar presente». Esto se formula directamente de tal manera (*Sofista* 258c) que el no ser consiste en la contraposición al ser. En tanto naturaleza de lo otro o de la otredad, está repartido en cada caso entre ambos lados de la relación recíproca de los entes. Sólo lo encontramos en esta condición de estar repartido y sólo así es el no-ser. Parece un contrasentido pensar la totalidad de todas las diferencias realmente como estando «ahí», y con ello una presencia total del no-ser. El no de la otredad es en este sentido más que el ser diferente: es un auténtico no del ser. Me parece que Platón tenía en mente este no fundamental dentro del ser cuando, en la exposición «Sobre el bien», puso claramente la dualidad indeterminable al lado del uno determinante. Con el mero reconocimiento del no de la otredad y de la diferencia, en realidad, se banaliza la falta de validez que se manifiesta en el error, y así continúa el ocultamiento que comenzó con la supresión del no por parte de los eleatas. Piénsese también, por ejemplo, cómo en la construcción del mundo del *Timeo* la mismidad y la diferencia actúan como factores cosmológicos y constituyen el saber y la doxa; pero esto significa evidentemente: ?lhȳ w dñja. En cambio falta una justificación cosmológica de la ceud̄ w dñja.

Aquí hemos llegado al punto en el que Heidegger vio el límite del concepto metafísico de *aletheia* 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 grandiosa unilateralidad del poema didáctico de Parménides y su insistencia en el ser, en el que no hay no ser alguno, torna visible, a su manera, el abismo de la nada. Aunque el reconocimiento platónico del no en el ser convierte el no ser en un inocuo otro del ser, incluso así se consigue hacer consciente indirectamente la nulidad del no. Encontramos la represión de la nada por su interpretación como ser diferente en el contexto de un diálogo que exige ineludiblemente el reconocimiento de la nulidad de la nada y la profundización ontológica en ella. Porque únicamente se llega a saber lo que es el sofista cuando se comprende no sólo el ser diferente, sino además la «apariencia». La apariencia no es lo diferente del ser, sino su «ser aparente». Me parece que esto no niega que Platón haya sido consciente de la problemática ontológica más profunda que encontramos aquí y que está en conexión con la posibilidad de la «sofística». Ni el ser diferente, ni la diferenciación errónea, la confusión a propósito o incluso la afirmación falsa del mentiroso alcanzan el fenómeno de la sofística que Platón se propone esclarecer. Lo que podría ser más verosímilmente una buena analogía del sofista es el embustero, es decir, un hombre totalmente mentiroso al que le falta cualquier sentido de la verdad en general. No carece de intención cuando en el diálogo platónico se ubica al sofista en la clase de los imitadores ignorantes. Pero incluso esto no es lo bastante unívoco. Sólo la última distinción que se lleva a cabo dentro de los imitadores ignorantes, a saber, la diferenciación entre aquellos que realmente creen saber sin que realmente sepan, y aquellos que en secreto conocen su ignorancia, pero que se la esconden a sí mismos debido al miedo y la preocupación por su propia superioridad y que por eso se envuelven en la falsa magia del discurso; esta distinción es la que invoca todo el poder de la nulidad. Nuevamente se distingue. Hay dos formas de este discurso que ambas tienen algo inquietante justamente porque el que habla

siente su propia nulidad. Platón los llama los «imitadores que fingen». Por un lado es el demagogo que vive del aplauso (así como en el *Gorgias* se caracteriza, en general, el arte de la retórica como el arte de lisonjear), y por el otro lado, es el sofista que ha de vencer en la discusión y la argumentación y debe tener la última palabra. Ambos no son mentirosos, sino figuras vacías del discurso.

Sólo por este rodeo se señala, finalmente, por medio del reconocimiento del no por parte del «forastero», el carácter aparente y la nulidad de la sofística. Sin duda sigue siendo un hecho subliminal que el *pseudos* no sólo es error, sino que encierra lo inquietante de la apariencia. En la teoría aristotélica de la *aletheia* y del *pseudos*, tal como la encontramos en el libro 9 de la *Metafísica* (capítulo 10) y en otros lugares, ya no se percibe nada de ello.

Desde luego que hay que mirar más atrás de Parménides o, hacia adelante, más allá de Hegel, si se quiere 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. Fue Heidegger quien trató de dar este paso hacia atrás y quien precisamente así dio el paso adelante con el que llegó a ser experimentable el límite de la concepción griega de la *aletheia* y su fuerza acuñadora para la civilización mundial moderna. El pensamiento no puede sustraerse a este límite.

Hans-Georg Gadamer

[i] Véase Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie».

[ii] *Zeitigung* significa de hecho «consecución» y como también queda reflejado en el adjetivo «consecutivo», tiene el sentido de inscribir o registrar en el orden temporal las realizaciones o actos humanos. [N. d. T.]

[iii] Martin Heidegger, «Zur Sache des Denkens», pág. 78