

Alma y παιδεία en *La doctrina platónica de la verdad:* Configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma

Soul and παιδεία in Plato's doctrine of truth:
ontological configuration(s) body / soul

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO*

Resumen: Pretendemos delinear el arco disyuntivo entre dos textos de Martín Heidegger –*La doctrina platónica de la verdad* y el *Curso Parménides*– en torno a las relaciones alma/educación y los estatutos ontológicos relacionales de las conexiones cuerpo/alma, tal y como estos textos heideggerianos invitan a pensar a Platón. Nos centraremos en los libros VII y X de *La República* de Platón, en particular, en el “símil de la caverna” y el “mito de Er”, sin perder de vista el que las modulaciones interpretativas que Heidegger ofrece en sus lecturas de ambos *relatos* penden en buena medida del viraje y torsión-vuelta (die Kehre) de su investigación ontológica a finales de la década de los años 30.

Palabras clave: Heidegger, Platón, alma, παιδεία, República, λήθη.

Abstract: We are going to outline the disjunctive arc between two texts of Martin Heidegger – *The Plato's doctrine of truth* and *Parmenides Course*– around the soul / education relations and the relational ontological statutes from the connections body/soul, as these heideggerian texts invite us to think. We will do it through books VII and X of *Republic*, in particular with the “simile of the cave” and the “myth of Er”, without losing sight of changes Heidegger offers in his readings of both myths depend largely on the twist-turn (die Kehre) of its ontological investigation in the late 30's.

Keywords: Heidegger, Plato, soul, παιδεία, Republic, λήθη.

Es seguro de sobra conocido que el impulso interpretativo de Heidegger en *La doctrina platónica de la verdad*¹ se centra en mostrar una interpretación diferencial del “símil” de la caverna. Una interpretación de este “símil” del LIBRO VII de *La República* que, incardinándose en el *camino* de la “verdad del ser” en el sentido del viraje de la “verdad del ente”

Fecha de recepción: 11/06/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Actualmente doctorando co-tutelado en UNED-Madrid y Università degli studi di Torino, con el título provisional de tesis “La ontología hermenéutica de Martin Heidegger en el Poema de Parménides”. Líneas de investigación: Ontología Hermenéutica y Filosofía Griega Presocrática. Publicaciones de referencia del autor: “Distanciarse de sí leyendo y estar irreductiblemente solo: Puentes (entre) Paul Ricoeur y Felipe Martínez Marzoa”, en *Con Paul Ricoeur, Espacios de interpelación: Tiempo, dolor, justicia y relatos*, Dykinson, Madrid, 2016 (en prensa). “Nota crítica bibliográfica a *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, teología política*”, revista de Filosofía UNAM-Méjico (en prensa).

1 En lo que sigue referiremos el título de la obra como LDPV.

a la “verdad del ser” anunciado en la Nota Final de *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 2014c, 170-171), apunta a una interpretación no sólo en torno la esencia de la educación (*παιδεία*) y su relación con el alma sino, sobre todo, a qué tiene que ver esto con el cambio de determinación en la esencia de la verdad que desde un prisma de la filosofía de la historia de la filosofía del ser supondría Platón.

En primer lugar, delinearemos tres indicaciones-orientaciones metodológicas que, a modo de pistas/señales/signos criterios operativos explícitamente en el texto, nos ofrece Heidegger en LDPV.

1) La primera indicación es que la interpretación que se está poniendo en juego en LDPV es una interpretación de lo no-dicho en su decir –en el decir de Platón– que exigiría volver a pensar en lo ya pensado y dicho con Platón². La clave, pues, parece que estaría en este “no” de lo no-dicho en el decir, que tomamos en el sentido del “no” de la conferencia *¿Qué es Metafísica?*, cuando Heidegger apunta a una experiencia de lo no-ente como experiencia otra del ser en cuanto “nada”, es decir, como experiencia de lo otro de lo ente, o experiencia de la alteridad a la totalidad de lo ente (Heidegger, 2014b, 100-105). Este “no” poco tiene que ver con su homónimo en los usos lingüísticos-onto-lógicos propios de la ciencia moderna, que, como una de la directrices de la metafísica moderna, hace valer la “nada” como “negación” justamente de esa totalidad de lo ente. Este “no” al que apunta Heidegger no podría ser el mero “no” de la lógica moderna, a saber, la negación del “no” no supone que aquello a lo que refiere el “no” sea, en el correlato lingüístico-onto-lógico de la referencia, ni ente particular ni la “totalidad de lo ente” - y por tanto “nada” no sería el resto vacío (nulidad) a esa “totalidad de lo ente” negada. Esto supone, entre otras cuestiones, una relación ser/pensar alejada de la de un “no” que marcarse una relación cinética de pasaje de unas instancias dialécticas (negadas) a otras, mediante negación/superación i-limitada. En lo que más nos concierne, esta indicación deja de lado interpretaciones de Platón que, basándose sobre todo en el libro X de *La República*, hablasen de la “inmortalidad del alma” en un “más allá” sustantivo, donde tuviese lugar y estancia, por problemática e indeseable que fuese, el alma.

2) La segunda indicación es que el “símil” no funciona por “imágenes”. Y esto en un doble sentido: El primero nos diría que en Platón, para Platón, no hay pensar representativo. No hay una subjetividad que funcionase, ahora siguiendo con *La época de la imagen del mundo*, por “imágenes” del mundo, que se situase situando y disponiendo a lo ente bajo su dominio (Heidegger, 2010, 73-78), aplanando lo cualitativo, la diferencia ontológica entre ser/ente. Es solidario con esto el que tampoco haya en Platón “verdad del ente” en sentido moderno, como certitudo, pero tampoco *adequatio* u *ὁμοίωσις pura*. Pero si no funciona por “imágenes”, y este sería el segundo sentido al que arriba remitíamos, sin embargo el “símil” es un “símil”, es decir, digamos, es “símil” de “algo”, apunta a un “algo” externo a él, a una externidad. El “símil” es el modo que tiene Platón, en la interpretación de Heidegger, de apuntar a eso no-dicho en las interpretaciones habituales del mito.

3) La tercera indicación, que se apoya en las dos anteriores, apuntaría a que el “símil” no trata de estancias o posiciones, de lugares delimitados en confrontación espacial, sino de

2 Dice Heidegger muy al comienzo del texto que “...la doctrina de un pensador es lo no dicho en su decir (...) para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador tenemos que volver a pensar lo dicho por él...” (Heidegger, 2014a, 173); paréntesis y puntos suspensivos nuestros.

tránsitos, procesos o relaciones entre estancias. Esto conecta con la temática de la investigación que plantea *La República* en conjunto: la justicia, δίκη, entendida como la trabazón o el ensamble.

Pues de lo que trata el “símil”, si se nos permite hablar así, es de la “relación”, “tránsito” o del “proceso” entre estancias, de estancias que son, estancias en las que hay cosas, pero de “estancias” tal vez no habitadas en los sentidos del “habitar” que posteriormente tratará Heidegger, por ejemplo en *Construir, habitar, pensar* y el propio Curso de *Parménides*³. En cualquier caso, las estancias del “símil” son moradas. La caverna, aun siendo caverna, oscura, oculta y escondida, es morada (οἰκός), en cuanto modo de apuntar, entiende Heidegger, a una cierta configuración de lo ente sin “afuera”, una configuración delimitada y “familiar” donde lo que es de tal modo encuentra “seguridad”, y se obstina en esa seguridad (Heidegger, 2014a: 181).

De aquí no costará caer en la cuenta de que se seguiría lo siguiente: Si el “símil” apunta a un “afuera” y, a la vez, lo no-dicho en el “símil” es el tránsito entre estancias sin “afuera”, mas sin totalidad de lo ente, ¿no habrá de ser pues ese tránsito también, si no estancia, al menos sí lugar relacional decible diferencialmente respecto al estatuto ontológico de las estancias?⁴

Utilizaremos este cuestionamiento como hilo conductor de nuestro interrogar en torno a las relaciones ontológicas entre alma/παιδεία y cuerpo/alma. Primero vamos a profundizar en la problematización que hacíamos hace un instante, trazando cuatro hitos o trayectorias que atraviesan la interpretación que nos ofrece Heidegger en LDPV.

La primera trayectoria es que cada estancia supone una configuración de lo ente y, correspondientemente, un correlato lingüístico o comprensión diferente del lenguaje que admite un “salir afuera” de “lo que se presenta” en cada estancia. Un “aparecer” –que no entonces “mero aparecer”– en un triple sentido: “salir a la luz” de “lo que se presenta” en cada estancia, un “salir cada vez más a la luz de lo que va de estancia en estancia (el alma)” y un “reflejar-brillar por el foco (fuego o sol)” de las entidades que en cada estancia se presentan.

Por otra parte, esta configuración de lo ente propia de cada estancia, sin embargo, no se asume como identitaria entre estancias, en cuanto no encontramos la idéntica configuración de lo ente en cada una, sino que es di-simétrica entre estancias. Esto en dos sentidos: por cuanto no hay paso inmediato entre estancias pues eso supondría ya estar en todas las estancias a la vez, que todas ellas fueran ya la misma y que el tránsito, en consecuencia, fuera in-esencial para lo que pretende contar el “símil”. Y también, por otra parte, si atendemos a que tanto las tres componentes de la configuración de lo ente de cada estancia como su modulación-tránsito permanece constante. Siempre son las mismas desde el conjunto del “símil” y la pretensión hermenéutica de Heidegger de invitarnos a lo no-dicho en él; pero sólo del símil *en su conjunto*, es decir, en cuanto el tránsito-proceso-relación entre estancias es lo no-dicho que opera ya desde el principio (desde la primera estancia)⁵.

3 Haremos referencia al curso de manera abreviada como CP.

4 Uno de los términos con los que Platón marcaría privilegiadamente eso no-dicho en “el símil” sería “recordar”.

5 Al respecto no costará darse cuenta de que únicamente el “salir cada vez más a la luz de lo que se presenta en cada estancia” es relacional y, en definitiva, modulará a las otras dos componentes. Dicho lo mismo de otro modo en el que iremos profundizando: Aquello que revela lo no-dicho entendido como *tránsito entre estancias* es la modulación de la primera componente (“salir a la luz de lo que se presente en cada estancia”) respecto a las

La segunda trayectoria de la problemática que estamos abordando nos dice que παιδεία refiere a ἀπαιδευσία, donde ἀπαιδευσία, a lo largo del diálogo, suele tener los significados de “falta de educación” o “ignorancia”. Heidegger señala el comienzo del LIBRO VII de *La República*, donde podemos leer que “μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας”. Es decir, παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, donde el τε πέρι καὶ marca la conexión y unidad de παιδείας y ἀπαιδευσίας; mas sólo en cuanto παιδεία refiere a la conexión y articulación de los lugares-estancias por la que se pregunta el texto.

La variación de intensidad lumínica que supone el cambio entre estancias conlleva *confusión*, los ojos requieren una adaptación progresiva, más o menos lenta, pero adaptativa y progresiva, tal y como el “alma” se ve orientada hacia la dirección fundamental de su tendencia en y con παιδείας... (τε πέρι καὶ) desde ἀπαιδευσίας, pero partiendo de la παιδείας. La posición, presencia en una estancia (configuración de lo ente), que sirve de norma regente o criterio para esa configuración de lo ente, surge gracias a un cambio de dirección que tiene que convertirse en hábitos estable-fijo a partir de una relación ya soportada en el ser del hombre (Heidegger, 2014a, 182). Dicho de otra manera: παιδεία supone la ya operatividad de una norma-criterio para una configuración de lo ente, de tal modo que anticipe el todavía-no cambio de “todo el alma en su esencia”. Pues παιδεία es περιαγωγή τῆς ψυχῆς, tanto tener ya un carácter, como que éste se esté desarrollando, como, a la vez, que se esté desarrollando de un modo esencialmente distinto, por tanto en una configuración de lo ente diferente⁶. En este sentido παιδείας es y permanece constantemente como desplazamiento hacia la ἀπαιδευσίας. Siempre, en los tránsitos entre estancias, se parte de ella y se llega a ella. Siempre, en el “símil”, exceptuando lo ya comentado, se trata de παιδεία y sin embargo παιδεία refiere esencialmente a ἀπαιδευσία. Será importante retener esto mientras seguimos las relaciones de paideía y a-letheia en la interpretación heideggeriana del símil. Esta será la tercera trayectoria que queremos señalar.

Pues la cuestión de “la relación” como lo no-dicho en el “símil” entre las configuraciones de lo ente que supondrían las estancias, se *resuelve* con ἀλήθεια, con el tratamiento de lo que habitualmente se entiende por “grados de verdad”. En cada estancia hay ἀλήθεια y además esta verdad “en cada estancia” no se confunde con las diferentes configuraciones de lo ente, aunque sí determina las diferentes configuraciones de lo ente (Heidegger, 2014a, 185). A cada “grado de verdad” corresponde una “liberación” pero la liberación no viene por la pérdida de ataduras, sino por el aumento de la claridad, es decir, por la pérdida de “confusión”. Al ver las cosas claras se accede a su verdad. Y en grado máximo en la superficie. Así, si bien el “símil” mostraría que ἀλήθεια es tanto “hacerse accesible” lo que aparece, como mantener abierto en su aparecer (ese acceso), así como también, en términos generales pues es esencial para Heidegger que en Grecia se den diversos modos de ocultamiento, un “encubrirse” u “ocultarse”, que haría que “verdad” se determinase por la “α-” de “ἀλήθεια”.

dos siguientes (“salir cada vez más a la luz” y “reflejar-brillar de lo que se presenta por el foco”) de tal manera que únicamente varía el reflejo-brillo de las entidades en cada estancia en función de la luz y del foco (por ello la configuración de lo ente de cada estancia no es idéntica entre estancias pero sí permanece constante en la modulación). Esta modulación es regida por “la idea del Bien”, requiere una acomodación de los ojos tanto a la claridad como a la oscuridad, y es la base de la παιδεία en el “símil de la caverna”.

6 Carácter se dice entonces problemáticamente dos veces, así como también “alma”.

Y sin embargo, con esta “α-” de “ἀλήθεια” el encubrimiento-ocultación se asume como sustracción/privación de lo no-oculto, es decir, tal y como apuntamos con παιδεία/ἀπαιδευσία, como una “...superar constantemente...” donde el abandono y denigración de lo que no hay en Platón, no puede haber, y sin embargo no puede *dejar de evitarse* constantemente, vierta el riesgo de que, ciertamente, si se insiste en ello, finalmente se genere el cierre al acceso del encubrimiento-ocultación. Produciéndose la clausura de la diferencia ontológica por la mera apariencia, mera presencia de lo que se presenta.

Y precisamente la cuarta trayectoria que subrayaremos de LDPV es el cambio de determinación en la esencia de la verdad y la “vuelta” a la caverna.

Habíamos visto muy al principio que dos de las tres componentes de la configuración de lo ente propia del tránsito entre estancias que supone la paideía, era un “salir cada vez más hacia la luz” y, a la vez, un “reflejar-brillar” de las entidades que se presentan por el foco. Y aquí, justamente Heidegger detecta una tensión entre dos determinaciones distintas de la esencia de la verdad. Pero esta tensión, primero, no es competitiva, en el sentido de negadora y excluyente de uno de los elementos que entra en tensión con el otro ni tampoco biunívoca ni bilateral entre ellos, y segundo, no tiene papel fundamental en lo propio de la tensión el que la misma sea entre las dos componentes que acabamos de mentar, sino, si acaso, entre estos dos, en su particular relación, y el tercero que apuntábamos, el “salir a la luz de lo que se presenta” en cada estancia. Será la especial relación entre el “salir cada vez más a la luz” y el “reflejar-brillar” lo que determine la relación del compuesto que rivalizará no competitivamente con el “salir a la luz de lo que se presenta”, pero, insistimos, sólo por la relación de subordinación que ya reside *sobre* el “salir cada vez más a la luz” *a causa de* el “reflejar-brillar”.

Al final del “símil” los liberados tras haber visto la luz del sol, las cosas tal y como brillan *por* ella, e incluso fantasear muy poco seriamente con la posibilidad de seguir yendo únicamente “cada vez más a la luz”, de tocar con los ojos y mirar directamente al sol (idea del Bien) confundiendo en lo que brilla la luz (cosas) con el foco de luz, vuelven a la caverna. Pero la vuelta, si bien no permite configuraciones de lo ente i-limitadas, sí es sujeta por el tránsito y el continuo desplazamiento entre estancias. Las configuraciones de lo ente en las que se transita son finitas y en tránsito, ninguna de ellas es definitiva. No hay una última, ni una que englobe a las demás, pues el alma no puede dejar de educarse en el tránsito entre estancias acotadas, regulares, finitas... y sin embargo, sí hay un techo que transforma el alma. ¿Definitivamente, y en qué sentido? Si παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας, el desplazamiento continuo de ἀπαιδευσίας empuja, igual que empujó (“en su tendencia”) de configuración de lo ente en configuración de lo ente, al “alma” hacia un regreso o vuelta en la que el que regresa ya no vuelve como partió. Ya no está solo. El hombre desencadenado requiere, aún entre dudas fruto de la confusión lumínica, contar-hablar, compartir y expresar la verdad que la contemplación de la idea del bien ha favorecido. Pero la expresión es secundaria en cuanto a la παιδεία del alma, pues el alma, al cabo, es un alma individuada que primero se educa, y después, de ahí la vuelta, ha de expresarse como alma cada vez más completada (en proceso educativo nunca definitivo, en confusión-desplazamiento acotado entre configuraciones de lo ente delimitadas). Por eso la vuelta es un error, error exigido sin embargo. Lo que aprende el alma en la educación es a educarse, a seguir educándose. Y es lo único que se perderían los encadenados es decir, justamente, los tránsitos y desplazamientos entre estancias, la paideía.

Por ello, incluso la posibilidad de reunión en un mismo lenguaje del alma en educación y de las almas no-educadas resulta en el diálogo tan extraño a Glaucón y Sócrates como lo es el que el desencadenado pudiera contemplar ya y siempre directamente a la “idea del Bien”. El salto, la relación entre las configuraciones de lo ente no es dicha ni constituida en “el símil” en lenguajes vinculantes y participativos, siempre habrá una y solo una estancia para los presos, siempre habrá una suerte de *memoria* de lo sido ya en la estancia precedente y de lo todavía por ser en la estancia a la que se llega, mas la relación entre configuraciones de lo ente disimétricas se plasma en desplazamiento de una estancia a otra como dejar atrás una olvidándose de una (la anterior) mientras ya se está en otra diferente a la cual hay que adaptarse: confusión, *παιδεία*, y, sobretodo, adaptación bajo el yugo de la mirada.

Pues la mirada visual predomina, el “reflejar-brillar” de las cosas en cada estancia tiene el mando no sólo sobre el “salir cada vez más a la luz” sino, sobretodo, sobre “el salir a la luz de lo que se presenta” en cada estancia, lo cual equivale a que las posibles dimensiones vinculantes diferencialmente plurales entre configuraciones de lo ente queden no-dichas (lenguajes, deseo y actuar en general), esto es, supeditadas a la previa visión de la idea, es decir, “superadas continuamente” desde la *παιδεία* (Heidegger, 2014a: 228-229). No a otra cosa nos parece que nos insta a atender Heidegger en su propia puesta en obra, a pensar la esencia del des-ocultamiento, *ἀλήθεια*.

Y precisamente Heidegger continúa esta investigación hermenéutica en torno a la esencia de *ἀλήθεια* a través de La República de Platón en el Curso del semestre de invierno de 1942-1943 dedicado a Parménides. En la acumulación cualitativa de calas interpretativas no saturadas de los decires griegos que ofrece la lección, desde luego favorecida por la condición de curso impartido en diversas lecciones espaciadas entre sí, se piensa a Píndaro, Sófocles, Homero, Parménides, Heráclito, Aristóteles, Platón..., si bien, y debido al salto en el alcance de la investigación ontológica sobre la esencia de *ἀλήθεια* que doxográficamente suele señalarse como giro-torsión (die Kehre) en la obra de Heidegger (Duque, 2010: 9-15, 23-25; Oñate, 2004: 15-27) podemos notar lo diferencial –lo común y alejado– del posicionamiento de Platón respecto a la *esencia* de la verdad entre *LDPV* y *CP*. Esta posición es también, a la vez y sobretodo, distorsión del lugar particular que se le da a Platón en la historia de la filosofía del ser. Mas que se nos entienda bien, la complejidad que desde el punto de vista de una filosofía de la historia de la filosofía supone el planteamiento según el cual la destinación epocal del ser que se esencia ofreciéndose, donándose, dándose desde su púdica retracción (Duque, 2010: 9-15), así como el exhorto a la escucha de esa triple regalía y su propio carácter de apertura, nos obligan a ser, al menos, prudentes a la hora de des-problematizar o des-ambiguar esa posición de Platón.

Digamos en este sentido que, en el Curso de Parménides, si bien Heidegger *sí trata* trata del carácter vinculante-participativo-expresivo –es decir, *παιδεία*– de la verdad que está poniendo en juego Platón, lo hace, podríamos decir subrayando la evidente herencia derridiana que el francés toma de nuestro autor, di-seminando las referencias, no tanto esparciendo por “aquí” o por “allí” las semillas de lo dicho en *LDPV* en una extensión textual arbitraria, sino más bien permitiendo, primeramente con la oralidad y después con el paso al registro escritural de *CP*, sembrar una espacialidad nutricia de la simiente en la que se evidencia que cielo y tierra, campo y lugar, apertura y hendidura, límite y lenguajes, y no ya sólo la rectitud de la mirada orientada en el “ir cada vez más hacia la luz” del Sol y el

“brillar-reflejar” de la idea en cada configuración de lo ente, son necesarias para la interpretación de la esencialidad de la esencia de la verdad como a-letheia entre “los griegos”.

Por ello en CP resuenan las indicaciones iniciales (metodológicas) que recogíamos de LDPV, mas haciendo hincapié ahora, diciéndolo con Felipe Martínez Marzoa, en que ese carácter de intralingüisticidad del “mito” y del “símil” en Platón es el de un *decir cualificado* (Marzoa, 2005: 15-31). Decir mítico que nos ofrece y exige pensar el “lugar” y el “límite” (tanto sus dos lados como el propio límite-ser) desde el carácter propio del μῦθος en Platón. En este sentido podemos decir que esta indagación continúa donde lo había dejado LDPV. Pues es ahora a lo no-dicho por Platón en el “símil” del libro VII de República –el tránsito entre lugares-estancias (configuraciones de lo ente) diferenciadas– a lo que se a-tiende en la interpretación del mito de Er del libro final de República que ofrece CP. Y desde luego que si República trata de la πόλις como lugar esencial en el que se dan las relaciones –trabazón, urdimbre, δίκη– de ajustamiento que permiten ser a cada cosa que es, precisamente aquello que es, no podemos perder de vista que este estatuto de ser del “es” de cada aquello que “es”, descansa en el des-ocultamiento del ser, en la apertura del despejamiento que permite que aquello que “es”, sea, aparezca y se muestre; de este modo se nos plantearía la cuestión –cuestión que vehicularía todo CP– de cómo pensar los estatutos ontológicos (y con ello los correlatos ontológico-lingüísticos) del ocultamiento⁷, la retracción, la sustracción, propia de eso del ser que se oculta, que no es mera presencia, sino que se retrae, sustrae a favor del despejamiento de aquello que ya sí se desoculta y por tanto “es” o “no es” (Heidegger, 2005, 184-185). Y esto supondrá, claro, y ya en conexión con la interpretación del “mito de Er”, tanto atender a la pluralidad de ajustamientos-relaciones entre unidades políticas (hombres) en la πόλις, digamos “internamente”, como a las relaciones de sustracción entre esas unidades constitutivas y constituidas en la πόλις con lo otro de ellas –unidades a-políticas de la πόλις: animales y dioses–; mas sin olvidar las relaciones de sustracción “externas”, a saber, las relaciones con el lugar otro radical, con el “allí” de la πόλις, el μετὰ del curso de la vida del hombre de la πόλις, ¿un μετὰ con retorno habitable en los lenguajes?

El tránsito del guerrero al “allí” de la πόλις, tras la batalla y la salida del “aquí”, se dice como espacio de discernimiento-separación, no sólo entre el “aquí” y el “allí” de la πόλις sino, entonces también, como diferenciación de éstos con el tránsito mismo. Mas esta diferenciación desde el pasaje de ambos, en clara *inversión* del “símil de la caverna”, exige del guerrero escuchar (ἀκούειν) y ver (θεᾶσθαι) todo en ese lugar para poder decir, en la vuelta, como mensajero (ἄγγελον) del “allí”, pero también de su ruta y tránsitos. Es decir, no sólo que el escuchar y el contemplar el “allí” sea legítimo, tenga sentido en el “aquí”, si se dice, si es contado. Tampoco únicamente que esto sitúe dos planos diferenciados - “aquí” y “allí” - que contemplar y escuchar necesariamente desde el tránsito entre ellos, diferenciando además tal vez, el contemplar y escuchar del “aquí” con el contemplar y escuchar del “allí”. Sino que si la necesidad de contemplar y escuchar en el “allí” cobra sentido para contar y decir en el “aquí”, esta necesidad, situada en el relato en el tránsito entre el “aquí” y el “allí”, cobra sentido en la vuelta del “allí” hacia “aquí”.

Además estas subdivisiones entre planos-niveles y tránsitos, mostradas desde el propio tránsito entre el “aquí” y el “allí”, no son divisiones substantivas cerradas ni simétricas.

7 Esto es, los diversos modos de decirse ausencia/presencia.

Aquello que Er cuenta desde el discernimiento y separación del “aquí” y el “allí”, es, ciertamente, lo que podríamos considerar una subdivisión del “allí” en cielo y tierra. Mas el cielo y la tierra se muestran, en su accesibilidad o tránsito, como abiertos, desgarrados por una doble hendidura (χάσματα). Así el tránsito y el paso, la relación entre el “aquí” y el “allí” supone un discernimiento, un κρίνειν, una diferenciación y respectivización entre “aquí” y “allí” mas un discernimiento abierto, en cuanto la accesibilidad al “allí” se dice como abismo (χάσματα) entre cielo y tierra. Esta apertura es previa, en el sentido de la permisión y la solicitud, a cualquier “cosa” que fuese (vista y escuchada) en cielo y tierra, a cualquier diferenciación secundaria. Esto, por de pronto, rompe la irreversibilidad y unilateralidad del paso del “aquí” al “allí” o, en otras palabras, rompe cualquier posible clausura-exclusión o *substantivación enunciativa* del “allí” en *contraposición* al “aquí”, pues el “allí”, como lugar demoníaco, es el lugar de intervención de lo extra-ordinario de lo daimónico, lugar al que pertenece un mirar que ya no es concebir lo que cada cosa en su lugar “es” (Heidegger, 2005: 152-153), sino un contemplar la esencia –divina– de las cosas del “allí” tal y como *fueron* “aquí”, sí, pero con vistas a cómo son y serán en el “aquí”, pues Er, insistimos, ha de mirar y escuchar como mensajero del “allí” en la medida en que se hace necesario decir de aquello en el “aquí”.

Y un mirar y escuchar que sólo se dice legítimamente en la vuelta *desde* el discernimiento y la apertura que ofrece el pasaje de ida, en el tránsito desde el que se diferencian pluralmente instancias en la apertura de unas y otras, asume, pues, también, una asimetría en cuanto pluralidad de estatutos ontológicos asimétricos relacionales decibles en la vuelta entre el “aquí”, el “allí” y la misma relación de ambos. En efecto, consideramos que se apunta a una relación en el decir-escuchar no tanto meramente bilateral, sino mutua asimétricamente, y no ya di-simétricamente como notábamos en el “símil de la caverna”, es decir, atendida desde el olvido, la sustracción y la diferencia ontológica propias del ocultamiento del “allí”. Pues no otra *cosa* es aquello que Er contempla y escucha “allí”, en el campo de λήθη (Heidegger, 2005: 157).

“Allí”, a diferencia de “aquí” no hay cosas vivas, nada crece ni brota. Pero que en el campo de λήθη no haya nada, no nos dice que no sea campo, localidad. Ya habíamos visto que esta “nada” en Platón no podía ser la contraposición negada a la totalidad de lo ente. Esa nulidad es “algo”. La presencia y el hacerse presente de φύσις no son propias del “allí”, si bien sí hay una suerte de presencia y presenciarse en esa localidad de λήθη. Algo sí tiene estatuto de presencia esenciado por el retraimiento y devastación del campo de λήθη donde *nada* emerge. Allí, donde *acampa y descansa* Er en su camino en el “allí”.

Tanto Er como sus acompañantes volverán al “aquí” pues *es* en el transitar y habitar el campo de λήθη hasta el río “libre de cuidado”⁸ donde ocurre la vuelta al “allí”. Y sin embargo, la memoria, y, en definitiva, el decir como mensajero diciente de la vuelta, es bien diferente. Todos, excepto Er, beben del río, mas sólo algunos, llevados por la desmesura, beben fuera de la medida (μέτρον). Éstos olvidan (ἐπιλανθάνεσθαι), Er recuerda. Aquellos que beben según la medida también. Ellos también han escuchado y visto en la memoria-leguaje el “allí” y el tránsito. Y tienen derecho a recordar diciendo y que no sólo impere el

8 Así traduce acertadamente Carlos Másmela el Fluss “Ohnesorge” con el que Heidegger traduce Ἀμέλητα ποταμόν.

olvido respecto al “allí”, evitando que la vuelta pueda mantenerse en un continuo μετά circular des-delimitado entre “aquí” y “allí”. Er no olvida el “allí” sino que por ver y escuchar el “allí” desde el tránsito, puede volver al “aquí” y decir que lo más propio del “allí” es el olvido, la ausencia de la presencia.

Que esta vuelta diciente del mirar y escuchar del “allí” sea aprendizaje del “alma” que, por el resto, se re-uniría al *cuervo* en la vuelta al curso del “aquí”, no puede sino dejar abierta la cuestión, no resoluble para Platón –y que por ello Heidegger nos invita a seguir pensando–, del cruce del carácter de negación del “des-” y el carácter de “-ocultamiento” de la verdad del ser como ἀλήθεια en cuanto apertura y despejamiento del presentarse de lo que viene a la presencia. En este sentido, si bien en CP la παιδεία del alma se deslindaría de la referencia a los dos modos de vuelta del “allí” al “aquí”, con los giros señalados respecto al planteamiento LPDV en cuanto al estatuto y condición ontológica de las estancias-lugares y del tránsito entre ellas, la cuestión de la relación alma/παιδεία, nos parece, se mantendría ligada a lo ofrecido como por-pensar en Platón de manera privilegiada en el “mito de Er”: el campo *de* λήθη como localidad de lo divino daemónico.

Bibliografía

- Duque Pajuelo, Félix (2010), *Residuos de lo Sagrado*, Abada, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014c), *De la esencia de la verdad en Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014b), *¿Qué es Metafísica?* en *Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2014a), *La doctrina platónica de la verdad en Hitos*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2010), *La época de la imagen del mundo en Caminos de bosque*, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin (2005), *Parménides*, Akal, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (1996), *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Istmo, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2005), *El saber de la comedia*, La balsa de la Medusa, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2006), *El decir griego*, La balsa de la Medusa, Madrid.
- Oñate y Zubía, María Teresa (2004), *El Nacimiento de Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid.
- Oñate y Zubía, María Teresa (2001), *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XX*, Dykinson, Madrid.

