

Gonzalez, Francisco J. *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue.* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009. xv + 358 pp.

Con este excelente libro, el profesor de la Universidad de Ottawa, Francisco J. Gonzalez culmina una interesante trayectoria en la que ha investigado con erudición y suficiencia la relación entre Platón y Heidegger. Él, como reconocido estudioso del pensamiento de Platón, le ha dedicado al ateniense una importante monografía en la que indagó las relaciones que se dan entre el diálogo y la dialéctica en la práctica de la inquisición filosófica (cf. Gonzalez 1998), para luego incursionar en el especializado campo de la traducción de los textos platónicos con una versión del *Clitofón* (cf. Cooper 966-70).

Quienes se encuentren familiarizados con el reciente movimiento en torno a la interpretación de la obra de Platón, reconocerán a Gonzalez sobre todo por liderar la propuesta de una tercera vía en el acercamiento a los diálogos platónicos (1995b), que él describe como intermedia entre las posiciones contrapuestas que pueden caracterizarse en general como dogmáticas y escépticas.¹ Un prolífico escritor

de influyentes artículos para revistas especializadas, tanto de Europa como de Norteamérica, también es un competente expositor del pensamiento de Heidegger, a quien ha dedicado numerosos estudios, aunque sus intereses se extienden también a autores de la línea fenomenológica y hermenéutica como Gadamer y Ricoeur. Dentro de este contexto no sorprende, pues, que él haya optado por producir un estudio de 350 páginas sobre las relaciones entre los dos grandes pensadores. El hecho de que artículos ya publicados hayan recibido un uso parcial en la composición de esta obra, se inscribe dentro de los procedimientos normales de producción académica, e incluso se agradece, pues así no sólo se hacen asequibles sino que en la estructura reciben otro aire y un nuevo sentido. En efecto, este libro no es una compilación de artículos ya publicados, pues el conjunto recibe una estructuración cuidadosa dentro de un proyecto amplio y comprehensivo sobre el autor tiene un pleno dominio.

En primer lugar, hay que destacar que este libro es el primer estudio dedicado a la relación entre Platón y Heidegger que toma en cuenta la totalidad de la producción del pensador alemán –ello, como es apenas natural, en el estado actual de la publicación de la edición completa, *Gesamtausgabe*,² y con el supuesto más que razonable de

1 “Philosophy has always defined itself in opposition to something else; therefore, one way in which we can examine our assumptions about the nature of philosophy in the attempt to understand Plato is by bringing some of those oppositions into question. The ‘third way’ [...] is therefore not a new school or a new interpretation: it is instead a way of exploring relatively new territory beyond the boundaries of the

skeptical and ‘doctrinal’ conceptions of philosophy that have so far ruled Platonic studies” (Gonzalez 1995b x).

2 En lo sucesivo se abrevia como GA; se publica en la editorial Vittorio Klostermann de Fráncfort.

que la comunidad filosófica ya posee lo principal de la obra de Heidegger. Así, tras la “Introducción”, donde se aborda la pregunta sobre lo que se pueda ganar de una confrontación entre Platón y Heidegger, los siete capítulos que componen el libro se distribuyen en tres partes.

La primera, que está dedicada a la lectura crítica que Heidegger hace de Platón en la década de los años veinte, comprende el capítulo 1, sobre la dialéctica, la ética y el diálogo, y el capítulo 2, sobre el *lóγος* y el ser. En la segunda parte, donde se estudia la cuestión de la verdad y la no-verdad en las décadas de los treinta y los cuarenta, se encuentra el capítulo 3, que estudia los importantes cursos de Heidegger sobre la doctrina de la verdad de Platón; el capítulo 4, que aborda la determinante confrontación de Heidegger con el *Teeteto*, y el capítulo 5, sobre la interpretación de comienzos de los años cuarenta sobre el mito de Er del libro x de la *República*. En la tercera parte, que ofrece material no publicado con anterioridad, se elabora una reflexión sobre las oportunidades para un diálogo con Platón en el último Heidegger. En este contexto, el capítulo 6 trata de la práctica del diálogo en el contexto de la oposición entre el pensamiento calculador y el pensamiento meditativo, mientras que el capítulo 7 se dedica a la dialéctica y la fenomenología tal como se ofrecen en uno de los trabajos de cierre del itinerario heideggeriano, la conferencia “Tiempo y ser”.

La tabla de contenidos así presentada no puede dar sino una idea superficial del propósito y de los alcances del libro. En efecto, Gonzalez se propone elaborar una crítica heideggeriana de

la interpretación que Heidegger hace de Platón, donde la denominación de “heideggeriana” debe entenderse en un doble sentido: que la indagación filosófica, a diferencia del proceder de las ciencias, “puede ser auténticamente original y radical sólo por medio de una reflexión constante sobre su pasado”, y que tal reflexión

debe tomar la forma, no de una exposición de las opiniones y enseñanzas de los filósofos del pasado, sino que consiste, más bien, en un volver a despertar aquellas vías y posibilidades del pensamiento que, aunque fundamentan la tradición subsiguiente y la historia de la filosofía, también han sido obstruidas y aplanadas por esta tradición y la historia. (2)

Gonzalez quiere, entonces, ser heideggeriano en el sentido de mostrar los verdaderos obstáculos y posibilidades que el pensamiento del pasado ofrece para el presente, pero de ningún modo como un defensor de oficio de las diversas posiciones adoptadas por el pensador de Messkirch a lo largo de su dilatada carrera. En el cumplimiento de este propósito, y con referencia a Platón, Gonzalez hará la constatación de que, junto con el descubrimiento de nuevas y decisivas vías de lectura del pensador griego, Heidegger se ha espantado ante ciertas consecuencias que sus reflexiones sobre Platón habrían tenido para su propio pensamiento. En este sentido, el trabajo de Gonzalez se presenta también como una sorda pero devastadora crítica al proyecto del pensamiento de Heidegger.

La realización de este ambicioso trabajo se ha visto favorecida por la

publicación en los años ochenta y noventa, e incluso en la primera década del dos mil, de los cursos completos que Heidegger dictó sobre Platón o que tratan de alguna parte de su pensamiento, en particular el decisivo curso sobre el *Sofista*,³ el importante curso sobre la verdad en el símil de la caverna y el *Teeteto*,⁴ un curso sobre Aristóteles⁵ y las conferencias de Friburgo⁶. Junto con este dato objetivo sobre la tardanza de la publicación de estos cursos, Gonzalez entrevé también una cierta reticencia de los estudiosos del pensamiento de Heidegger para considerar otro material disponible desde ya hace tiempo –como el curso sobre Parménides⁷–, dada su obcecación⁸ por leer el Platón de Heidegger

3 *Platon: Sophistes* (GA 19), curso del semestre de invierno de 1924-25, publicado en 1992.

4 *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34), curso de 1931-32, publicado en 1988. Para consultarla en español véase Heidegger (2007); sin la paginación de la edición en alemán, aunque sí la división en párrafos.

5 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), curso de 1924, publicado en 2002.

6 *Grundsätze des Denkens*, dictadas en 1957 y publicadas en 1994 en el tomo titulado *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79).

7 *Parmenides* (GA 54), curso de 1942-43, publicado en 1982. Para consultarla en español véase Heidegger (2005); sin la paginación de la edición en alemán, aunque sí la división en párrafos.

8 Aunque Gonzalez lo diga en términos más diplomáticos hacia sus propios colegas, no oculta su impaciencia ante la falta de decisión para considerar toda

únicamente desde la perspectiva ofrecida por la conocidísima conferencia “La doctrina de Platón de la verdad”.⁹

Para ser justos, habría que decir que aquella terquedad de los intérpretes ha sido producto, en buena parte, de la actitud del propio Heidegger, que hizo una amplia difusión de la conferencia en cuestión, mientras que dejó para la posteridad la publicación de los cursos completos, como si hubiera querido evitar cualquier confrontación consigo mismo. Si bien esta actitud, aunque no justificable, es explicable respecto del propio pensador, lo es menos en sus comentaristas, y con ello parece que

la evidencia disponible: “The other reason is that many scholars, judging from their exclusive focus on ‘Plato’s Doctrine of Truth’, appear to assume that the essay contains everything worth knowing about the course” (4).

9 “Platons Lehre von der Wahrheit”, texto de 1940, publicado primero en Heidegger (1942), habiendo conocido desde entonces varias ediciones, algunas enmendadas por el propio autor, y muchas traducciones. La primera versión en la *Gesamtausgabe* se halla en el tomo titulado *Wegmarken* (GA 9), publicado en 1976, y después con algunas revisiones en 1996 (2.a ed.) y en 2004 (3.a ed.). Hay que hacer notar que la edición que usa Gonzalez de *Wegmarken* (1978) acusa un desfase de dos páginas menos respecto de la paginación de la *Gesamtausgabe*. De este modo, el texto en cuestión comienza en la página 203 en la *Gesamtausgabe* de 1976, pero en la 201 en la de *Wegmarken* de 1978. La versión al español, hecha sobre la *Gesamtausgabe* de 1976, y con esa paginación, se encuentra en Heidegger (2001), aunque con el título inexacto de “La doctrina platónica de la verdad”.

Gonzalez quiere inaugurar una nueva era en los estudios sobre Heidegger, en donde la admiración por el filósofo no obnuble la sana crítica hacia él, la cual debe comenzar con la consideración de todo el material disponible en el amplio *corpus*, por arduo que ello pueda ser, y, sobre todo, por lejos que este modo de proceder pueda llevar al estudioso respecto de los estándares interpretativos sobre Heidegger. Este enfoque tendrá como consecuencia liberar a Heidegger de la visión a la moda, que puede llamarse “heideggerianismo”, así como él mismo alcanzó a entrever a un Platón no impregnado de platonismo, aunque después hubiera retrocedido ante esa visión.

En el capítulo 1, el autor muestra la comprensión que Heidegger tiene de la dialéctica, que él desestima como mera charlatanería. Al asumir metodológicamente el enfoque de Platón desde Aristóteles –pues lo más oscuro debe dilucidarse desde lo más claro–, Heidegger critica la incidencia práctica de la dialéctica platónica como incapaz de ofrecer acceso al ser, que él sitúa más en la visión (*voεiv*, *θεωρεiv*) y en la sabiduría (*σοφία*) –aquí entendida como ciencia–, que en la palabra (*λόγος*) y la prudencia (*φρόνησις*). En este contexto, Heidegger reprocha a la idea del bien el quedar limitada al mero espacio de la praxis, con lo cual la despoja de toda incidencia ontológica. Con ello Heidegger opera diversas simplificaciones en su lectura de Platón, que lo llevan a destacar el diálogo *Sofista* como el lugar en el cual la idea del bien ha dejado de cumplir cualquier función para el pensamiento de Platón. Hasta aquí la exposición de Gonzalez es clara

y documentada, y para el lector es manifiesto que Heidegger ha tenido que hacer durante esta década diferentes movimientos interpretativos, no pocas veces contradictorios, en su afán por hacer encajar el pensamiento de Platón en su esquema aristotélico-ontológico, donde la vida teórica es la auténtica vida práctica, esto es, donde “la vida práctica se completa a sí misma y llega por su propia cuenta a la vida teórica” (44).

En este punto Gonzalez expone, con intención crítica, las peculiaridades del diálogo *Sofista*, que Heidegger pasa por alto, y que hacen cuestionable la identificación heideggeriana de Platón tanto con Sócrates como con el Extranjero. A partir de ello, se expone cómo, para Heidegger, la forma del diálogo no cumplió ningún papel en el trabajo filosófico, como sí lo ocuparon la palabra solitaria del filósofo consigo mismo o el oráculo del poeta o los textos filosóficos de los primeros pensadores griegos. En todo este capítulo se translucen algunas de las posiciones interpretativas de Gonzalez con respecto a Platón, en el sentido, sobre todo, de considerar la instancia dramática de los diálogos como elemento decisivo para su comprensión, en todo lo cual se percibe un cierto reproche hacia la actitud de Heidegger de leer los diálogos como tratados, a la manera de la obra aristotélica. Ahora bien, compartir el enfoque interpretativo de Gonzalez hacia la obra platónica quizá resulte excesivo para montar a partir de ahí una crítica sustantiva a la lectura que Heidegger hace de Platón, toda vez que en ello el friburgués no sólo no se diferencia de sus contemporáneos, sino que históricamente no tenía modo

de hacerlo.¹⁰ Hay que señalar, en todo caso, que dentro de la opción interpretativa de Platón, asumida por Gonzalez, no se toma ninguna posición específica en relación con el conjunto de los diálogos. Se da por supuesto, en general y sin más, el esquema tradicional de articulación de los diálogos según el presunto periodo biográfico de composición, aunque, cuando se considera el *Sofista* en relación con el *Parménides*, el autor tome en cuenta la prioridad dramática de este último (54s.).

En el capítulo 2 se completa la posición que Heidegger adopta hacia Platón en los años veinte con la consideración de la cuestión del ser. Aquí Gonzalez expone el interés de Heidegger por reducir la comprensión que Platón tiene del ser a la de un ente más, cancelando

10 La observación de Gonzalez (67), siguiendo a Dostal, acerca de la prominencia de las nociones de conversación y diálogo en el panorama intelectual alemán de la época (Buber, Scheler, Ebner, Gogarten, además de los dos estudiantes de Heidegger, Löwith y Gadamer), no puede tomarse como un indicativo de que ello pudiera servir de base para una interpretación dialógica de la obra de Platón, sino que constituyó una instancia filosófica del momento, ante la cual Heidegger no dejó de tomar posición. Véase Dostal (47-67), especialmente la página 60. El propio Gonzalez aporta fechas mucho más tardías para la propuesta de lecturas dialógicas de Platón en Alemania, que, aparte de la temprana obra de Hans-Georg Gadamer (1931) –ahora en Gadamer (1985 *Gesammelte Werke* 5, Tubinga: Mohr Siebeck, 1985. 3-163)–, se asocian a los trabajos de Hermann Gundert y de Wolfgang Wieland. Véase Gonzalez (1995b 10 n. 26).

así la diferencia ontológica. Para ello, Heidegger adopta una de las estrategias más conocidas en su lectura de los griegos, en particular de Platón, a saber, la vinculación del λόγος, como modo de aproximación al ser, con la determinación del ser como presencia. En este contexto, el autor desnuda un movimiento con el que Heidegger siempre le gana a Platón, a saber, denunciar la confusión y la insuficiencia del proceder platónico, cuando de manera indirecta trata del ser, o acusarlo de reducir el ser a un ente, cuando de manera explícita estudia el ser (74). Aparte de los compromisos de su propia agenda, el desconocimiento de Heidegger de la estructura dramática del diálogo lo lleva a confundir posiciones que en el *Sofista* expresan un sentido crítico, al ser enunciadas por el Extranjero, con el pensamiento del propio Platón, tal como se sigue de las breves, pero importantes, intervenciones de Sócrates y de su posterior y elocuente silencio.

En el cumplimiento de su propósito general en relación con Platón, para Heidegger es fundamental clausurar cualquier forma de comprensión del ser diferente del εἶδος o de la ἰδέα, que, de un modo un tanto irreflexivo y precipitado,¹¹ él se apresura a identificar con la aprehensión de lo visible. Hay que hacer mención especial, en este

11 Refiriendo a Peperzak, Gonzalez cita una serie de términos equivalentes a εἶδος y a ἰδέα, que no tienen ningún tipo de asociación con lo visible, y que en el *corpus* son tan frecuentes como aquellos, así: αὐτὸ τὸ..., αὐτό, τὸ καθ'αὐτό, ὃ ἔστι, ὡς ἔστι, τὸ ἀληθῶς ὄν, τὸ ὄντος ὄν, τὸ ὄν (85). Véase Peperzak (1997 89-94).

punto, de la inversión que Heidegger hace de la comprensión del ser como δύναις de la presencia, para reducirlo a presencia de la δύναις (85). En este último sentido, al lector le queda la duda de si la reflexión de Gonzalez es aceptable tal cual, al gravitar como lo hace, sobre amplios pasajes del *Sofista* donde la voz predominante es la del Extranjero. Así mismo, al lector le queda la sensación de que en la lectura de Gonzalez subyace una interpretación ontológica de Platón, de la cual logran tenerse sólo atisbos ocasionales, sin que llegue a ser objeto de una tematización más expresa. En relación con esto destaca el ya mencionado reconocimiento en Platón de la diferencia ontológica (81, 98), la caracterización del ser como δύναις (90s.), y la relación entre movimiento y reposo en el diálogo y en la propia existencia humana (77).

A continuación, Gonzalez expone la forma que adquiere durante los años treinta y cuarenta la apropiación que Heidegger hace de Platón en el amplio y debatido campo de la concepción heideggeriana sobre la naturaleza de la verdad. Respecto de la comprensión de la verdad en Platón, la lectura de Heidegger seguirá una línea consistente que conduce desde el predominio de la verdad como no-ocultamiento, a comienzos de los años treinta, pasa por su interpretación de la filosofía de Platón como una batalla entre dos concepciones de la verdad, esto es, como desvelamiento y como corrección, durante la década de los treinta, posteriormente la afirma ante todo como corrección, a comienzos de los años cuarenta, y concluye con la determinación de la verdad como mera

corrección, al negar que los griegos en general y Platón en particular hubieran barruntado de algún modo la noción de verdad como desvelamiento, ya en los años sesenta. Esta línea interpretativa se adecúa a la interpretación que Heidegger quiere dar de Platón, en la cual reduce el pensamiento del ateniense a las exigencias del platonismo como base para su lectura de la historia de la filosofía como olvido del ser. En dos ocasiones, sin embargo, Heidegger ha aportado elementos para una interpretación de Platón que desborda el marco así trazado. Ello ha ocurrido en la consideración del diálogo *Teeteto*, de comienzos de los años treinta, y en la exposición del mito de Er, de comienzos de los años cuarenta.

En estos dos textos, Heidegger, al presentar especial atención a aspectos *dialógicos* y *míticos* del discurso platónico, descubre instancias de la comprensión de la verdad donde esta no puede reducirse al modelo de la corrección, y que, por ende, habrían podido servir de puente entre los dos filósofos, si ello no hubiese ido en contra del interés de Heidegger por defender una determinada concepción de la historia de la metafísica. En este respecto, es elocuente que, en el escrito donde resume y hace pública su posición, “La doctrina de Platón sobre la verdad”, Heidegger hubiera dejado por fuera cualquier referencia al *Teeteto*, a pesar de que este diálogo había sido objeto de un detenido estudio en el curso donde germinó el mencionado artículo. Los tres capítulos que siguen en el libro de Gonzalez recogen estas tres instancias del pensamiento de Heidegger sobre la comprensión de la verdad en Platón, a saber, la vía que lleva

hacia la verdad como corrección, con la consiguiente reducción de Platón al platonismo, en el capítulo 3, y la exposición de las interpretaciones del diálogo *Teeteto*, en el capítulo 4, y del mito de Er, en el capítulo 5.

En este orden de ideas, en la primera parte del capítulo 3, Gonzalez adelanta una pormenorizada exposición de los dos cursos de la primera mitad de los años treinta,¹² donde Heidegger se confronta con Platón, en particular con el símil de la caverna y con la analogía del sol. En la lectura del símil de la caverna, Heidegger despliega sus grandes dotes como intérprete filosófico, mostrando no sólo el aporte ontológico del texto platónico sino su esencial correlación con una determinación de la verdad que no puede entenderse sino como no-ocultamiento.

Como el símil versa primero que todo sobre la naturaleza humana (*R. VII, 514a1*), Heidegger lo lee, entonces, en términos del ser libre del hombre, libertad –aquí equiparada a la verdad– que no se da como posesión segura, sino como una lucha constante de liberación desde la condición de no-ocultamiento. Es notable que en esta instancia interpretativa no sólo no aparezca ninguna determinación de la verdad como corrección, sino que en dicha lectura se presente una concomitancia tan grande entre el pensamiento de los dos filósofos. Heidegger, empero, completará la interpretación anterior con el recurso a la analogía del sol, a partir de lo cual podrá identificar a

Platón como el proponente de la noción de verdad como corrección. Esencial en este movimiento resultará la caracterización de la *idea* en términos visuales, opción metafórica que le permite a Heidegger introducir un tercer elemento entre quien conoce y lo conocido, que en este caso es la luz. Al identificar las ideas con la luz –contra la explícita declaración del texto platónico de que la verdad y el ser iluminan las ideas (*R. VI, 508d4-5*)–, Heidegger las determina como el propio ser y la propia verdad, anticipando ya la noción de verdad como corrección. Heidegger opera una nueva reducción del bien a la idea –yendo una vez más contra el texto platónico, esta vez el conocidísimo *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, de *R. VI, 509b9*–, si bien expone en brillantes pasajes notas fundamentales del bien que suelen pasar por alto los comentaristas, como la comprensión del bien como *δύναμις* y, por tanto, que la forma correcta de relacionarse con él es situándose bajo su poder y no tratándolo como un objeto más.

Empero, el daño ya está hecho, y con los elementos ganados Heidegger ya puede extraer la conclusión de que en la subordinación de la verdad a la idea del bien se la subordina al ver y al ser visto, transformándose entonces en la correspondencia entre sujeto y objeto (133). Se halla aquí, en suma, la noción de verdad como corrección. En esta sección del libro, el análisis que Gonzalez hace del material heideggeriano es completo y muy claro, pero sobre ello destaca la clarividencia del autor ante el significado que revisten pasajes particulares de los diálogos para la comprensión del pensamiento de Platón.

12 *Vom Wesen der Wahrheit* (véase *supra* n. 4) y *Sein und Wahrheit* (*GA 36/37*), curso de 1933-34, publicado en 2001.

En la segunda parte del capítulo 3, Gonzalez estudia la interpretación que Heidegger hace de Platón en textos de la segunda mitad de la década de los treinta¹³ e inicios del cuarenta¹⁴. En este periodo, Heidegger insiste en que el bien es una idea más y que la luz es la propia idea, considerando como “característico” que Platón guarde silencio sobre la concepción de la ἀλήθεια como corrección. Para esto se basa en un uso indiscriminado de su principio hermenéutico de que “la ‘doctrina’ de un pensador es lo no dicho en su decir” (GA 9 203; Heidegger 2001 173),¹⁵ principio plausible, pero de aplicación muy delicada, y que, de todos modos, no puede equivaler en ningún caso a que “la ‘doctrina’ de un pensador se encuentra en lo contrario de lo que él dice”, como es el caso de Heidegger con Platón en este punto (138). Desde la perspectiva del desarrollo del pensamiento de Heidegger, y también en relación con su lectura de Platón, el aspecto más sobresaliente de este periodo tiene que ver con la irrupción de la figura de Nietzsche como clave interpretativa de la historia de la metafísica (141). Una vez aceptado el diagnóstico de Nietzsche de la reducción del ser a valor, y a un valor puramente antropológico, Heidegger puede ahora leer el

13 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), correspondiente a los años 1936-38, publicado en 1989. Para consultarla en español véase Heidegger (2003a); sin la paginación de la edición en alemán.

14 *Der europäische Nihilismus*, conferencia de 1940, publicada en el tomo *Nietzsche II (1939-1946)* (GA 6.2) en 1997.

15 Véase *supra* n. 9.

bien con su determinación de ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (más allá de la esencia) como la marca de una relación al ser humano, negándole toda trascendencia y vinculándolo a un ideal. Resulta así que el olvido del ser ya comienza con el bien de Platón, que deviene el antecesor lejano del nihilismo de Nietzsche.

Un último aspecto que debe tenerse en cuenta en la apropiación que Heidegger hace de Platón en estos años, se refiere al recurso a la tercera gran analogía de los libros VI y VII de la *República*, sobre la que hasta entonces había guardado silencio (145). En la analogía de la línea, a propósito de la descripción de la tarea de la dialéctica, que en últimas debe ir más allá de las hipótesis, el bien se determina como lo que está más allá de cualquier hipótesis, esto es, como un principio anhipotético.¹⁶ Pues bien, con su interpretación de la hipótesis como *condición*, Heidegger opera también en la analogía de la línea una reducción óptica del bien, al leerlo como mera condición para que el hombre se vuelva hacia el ente.

Con lo anterior quedan sentadas las bases para la correcta aprehensión del famoso escrito de 1940, “La doctrina de Platón de la verdad”, que es objeto de la tercera parte del capítulo 3. En este ensayo, además de perfeccionar instancias interpretativas ya presentes en los textos anteriores –como la determinación de la *idéa* como lo visible y la reducción del bien a una idea más–, Heidegger da un paso adicional

16 Gonzalez mismo ha ofrecido una interpretación de la analogía de la línea en una sección de su libro *Dialectic and Dialogue* (cf. 1998 218-44).

en su reinterpretación del símil de la caverna. Ahora la *paideia*, que antes describía el lugar del preguntar por la verdad y el ser, se entiende como *Bildung* ('formación'), en el sentido de asimilación a una imagen (*Bild*), con lo cual el espacio de la libertad se reemplaza por el de la conformidad al paradigma que constituye una imagen. Ahora ha quedado allanada por completo la vía para la determinación de la verdad como correspondencia y corrección, incluso en el símil de la caverna. Los movimientos de ascenso se entienden ahora en el sentido de una mejor adecuación, que se consume en la reducción de las diferentes miradas al logro de una mayor correspondencia con las ideas. Así, constata Heidegger con satisfacción, en la analogía la mirada se abre "en dirección hacia una transformación de la esencia de la 'verdad'" (GA 9 218; Heidegger 2001 183), a saber, la que va de su comprensión como no-ocultamiento a su determinación como corrección.

En este punto, Gonzalez no logra contener su impaciencia ante las maniobras de Heidegger, y pregunta retóricamente: "¿No basta con ver la estrategia de Heidegger en su arbitrariedad, por no decir su deshonestidad, para condenarla?" (150).¹⁷ Un bono adicional que Heidegger obtiene de esta interpretación de la *paideia* de Platón consiste en convertirlo en el inicio del "humanismo", es decir, la actitud que sitúa al ser humano en el centro de los entes y lo convierte en medida de lo

17 "Is it not enough to see Heidegger's strategy in order for its arbitrariness, not to say dishonesty, to condemn it?"

que es (150).¹⁸ Para hacer completa la identificación de Platón con el platonismo, Heidegger ofrece dos últimos compromisos interpretativos sin apoyo en el texto platónico. Con el primero, la filosofía de Platón se presenta como instancia primordial de la metafísica, en el sentido de que pide ir más allá de los sombríos objetos sensibles hacia el ámbito de lo puramente inteligible, y, con el segundo, la metafísica se asocia a la teología mediante la identificación del bien con lo divino (157s.). Aparte de la natural crítica a los abusos interpretativos de Heidegger cuando ello da lugar, aquí Gonzalez, como en otras partes de su obra, se toma el trabajo de orientar al lector hacia una posible interpretación del texto de Platón que sea conforme no sólo con el conjunto de su pensamiento sino, lo que es más significativo, que refleje también lo que el propio Heidegger había sostenido, al menos en parte, diez años atrás. Sobre la interpretación que Heidegger ofrece de Platón en el popular ensayo "La doctrina de Platón de la verdad", el diagnóstico último de Gonzalez es tajante: "La lectura cuidadosa de las analogías muestra que la verdad consiste en exactamente lo contrario de todo lo que Heidegger afirma en el ensayo" (161).¹⁹

18 La primera edición de la posguerra de "La doctrina de Platón de la verdad" se dio en un tomo junto con la "Carta sobre el humanismo". Véase *Wegmarken* (483); Heidegger (2001 391). Véase *supra* n. 9.

19 "The careful reading of the analogies shows to be true the exact opposite of everything Heidegger asserts in this passage".

Dado el anunciado propósito del capítulo 3 y el modo como se ha desarrollado, se presenta como una cierta sorpresa encontrar una cuarta parte dedicada a la toma de posición de Heidegger frente a Platón en un texto de los años sesenta.²⁰ Gonzalez explica que en dicha conferencia Heidegger toma el paso radical de negar que en los griegos se hubiera dado de algún modo la comprensión de la verdad como no-ocultamiento, esto es, de ἀλήθεια como ἀ-λήθεια, con α privativa. Esta aseveración vale en particular para Platón, asimilado aquí sin más al platonismo y a la metafísica²¹, respecto del

20 Se trata de la conferencia de 1964 “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, publicada en 2007 en el tomo titulado *Zur Sache des Denkens* (GA 14), homónimo de la publicación más reducida, donde también se recoge esta conferencia, que apareció en 1969 en la editorial Max Niemeyer de Tübinga. Para consultarla en español véase Heidegger (1985); sin la paginación de la edición en alemán. Gonzalez no ofrece la referencia bibliográfica.

21 “Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus” (GA 14 71); en la traducción de Molinuevo: “Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo” (Heidegger 1985 99). A la vista de esto, no deja de llamar la atención la siguiente afirmación de Gonzalez: “In ‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, written in 1964, Heidegger indeed explicitly retracts his earlier thesis of a transformation of

cual, en consecuencia, ya ni siquiera hay espacio para hablar de una reducción de la comprensión de la verdad de no-ocultamiento a corrección; en él, como en todos los griegos, incluidos los presocráticos, la verdad fue entendida siempre como corrección y la filosofía se definió a partir de dicha intelección. Con Nietzsche la metafísica ha llegado a su consumación y, frente al predominio universal de la técnica, hija legítima de la metafísica, se impone un nuevo comienzo que Heidegger describe como la tarea del pensar.

Gonzalez hace explícita aquí la situación embarazosa en la que ahora se encuentra Heidegger después de su connotada discusión con el renombrado filólogo Paul Friedländer, quien primero puso en duda, para después aceptar en alguna medida, la que parecía una caprichosa interpretación de Heidegger de la palabra griega ἀλήθεια como compuesta con una α privativa, para derivar de allí su conocida concepción de la verdad como no-ocultamiento (165s.). Ahora Heidegger se ha librado por completo de tener que hacer cualquier reconocimiento a Platón, en el sentido de que en el ateniense ya se habría dado al menos un primer destello de la verdad como no-ocultamiento. Esta posición, empero, riñe con declaraciones más atinadas del propio Heidegger, donde su pensamiento se acercó al de Platón (166). En la última parte del capítulo 3, el autor presenta algunas orientaciones

the essence of truth in the Greeks, and while Plato is not explicitly mentioned, Heidegger’s retraction clearly undermines the thesis regarding Plato in the 1940 essay” (162, énfasis mio).

que se mueven en esta línea, para indicar que, contra lo que quería el último Heidegger, cabe seguir no sólo hablando de la verdad, sino de la verdad en términos diferentes a la mera corrección, y ello tanto desde Platón como desde el mismo Heidegger. En este respecto, Gonzalez destaca que el carácter dialógico de la obra de Platón la sustrae no sólo a cualquier intento de elaborar una doctrina a partir de ella, sino que obliga a considerar los efectos dramáticos de la verdad, en su manifestación y ocultamiento, en ese movimiento constante en el cual consiste la tarea de la filosofía. Aquí reside el espacio de un diálogo posible entre los dos filósofos.

Dentro de este contexto, los capítulos 4 y 5 ofrecen dos instancias en las que Heidegger interpreta a Platón de un modo más comedido, y que, por ende, le ofrecen al estudioso de la relación entre los dos filósofos un valioso material para elaborar un acercamiento más fructífero al tema. En el capítulo 4 se estudia la interpretación del *Teeteto* en el curso sobre la esencia de la verdad, tal como se ofrece ante todo en la versión de 1931-32,²² dado que en la de 1933-34²³ se presenta de modo resumido. Para ello, Gonzalez expone primero el conjunto de los cambios, y de lo que permanece en ellos entre la primera lectura detenida de Heidegger del *Teeteto*²⁴ y la interpretación que se encontrará en el mencionado curso.

22 Véase *supra* n. 4.

23 Véase *supra* n. 12.

24 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22), correspondiente al año 1926, publicado en 1993.

Como ya se ha visto, en la década de los veinte, Heidegger estaba comprometido con una concepción de la filosofía como ciencia (*Wissenschaft*), que se corresponde con una comprensión muy estricta de la fenomenología, en el sentido de que la captación del fenómeno no debe admitir ningún tipo de supuesto. Sin embargo, a comienzos de la década de los treinta, Heidegger habrá abandonado ya tanto la determinación científica de la filosofía, como el requerimiento de que la tarea de la fenomenología pueda adelantarse sin perspectivas determinadas que guíen la aprehensión del fenómeno. Esta nueva instancia lo hará también más sensible al recurso de imágenes y analogías en la tarea filosófica, tal como ocurre en Platón.

En su lectura del *Teeteto*, Heidegger se centra en el pasaje 184-87, llegando a identificarlo incluso como modelo del filosofar: “comenzamos a intuir qué modelo de un filosofar real y que está trabajando se alza ante nosotros” (GA 34 194; Heidegger 2007 186). La perspectiva adoptada no es epistemológica, sino ontológica, lo que debe entenderse por referencia tanto al ser como a la verdad. Heidegger justifica esta instancia interpretativa con base en el propio texto platónico, en el que, afirma, se funda toda la historia de la filosofía. Lo decisivo aquí es que el alma, entendida como *ἰδέα*, se relaciona con el ser a través de sí misma y no por medio de los órganos de los sentidos. El alma misma es el *διά*, el “a través” de esta relación: “yo creo que es el alma la que examina por sí misma lo que las cosas tienen en común” (*Tht.* 185e1-2).²⁵ Esta relación

25 En Gonzalez: “[T]he soul itself through itself (αὐτὴ δι’αὐτῆς) appears

con el ser se da como una búsqueda, un esfuerzo del alma en sí misma y para sí misma, en donde Heidegger llama la atención a la voz media del texto: “El ser es aquello a lo que el alma tiende, no sólo ocasionalmente ni con algún objetivo, sino por sí misma, conforme a su esencia, y única y justamente para sí” (GA 34 203; Heidegger 2007 195). Heidegger determina como erótico este esfuerzo del alma hacia el ser: “la comprensión del ser como aspiración al ser (*Seinerstrebnis*), ἔρωσ” (GA 34 216; Heidegger 2007 206). Para librar a Heidegger de cualquier sospecha de abuso interpretativo en este respecto, Gonzalez hace una referencia al ἔρωσ tal como aparece en el *Fedro*, haciendo notar que, si bien Heidegger no cita aquí ningún texto particular (189), la exposición del segundo discurso de Sócrates en este diálogo se acompaña bien con la intención de Heidegger:

El *Fedro* deja claro que, si bien la belleza puede ser la forma ‘más manifiesta’ para los sentidos y así la más apta para despertar el ἔρωσ (257d7-e1), nuestra relación con todas las formas, y así con el ser en general, es ἔρωσ (190).²⁶

Empero, de modo un tanto sorprendente, Gonzalez no menciona a este

to me to examine (ἐπισκοπεῖν) with regard to all things what is common (τὰ κοινά)” (185).

26 “The *Phaedrus* makes clear that while beauty may be the form ‘most manifest’ to the senses and thus most capable of awakening ἔρωσ (257d7-e1), our relation to all of the forms, and thus to being in general, is ἔρωσ”.

respecto un texto de la misma época,²⁷ donde el propio Heidegger desarrolla esta comprensión del ἔρωσ:

Este estar-elevado-más-allá-de-sí y estar atraído por el ser mismo es el ἔρωσ. Sólo en la medida en la que el ser es capaz de desplegar el poder ‘erótico’ en referencia al hombre, sólo en esa medida es capaz el hombre de pensar en el ser mismo y de superar el olvido del ser. (1961 226; Heidegger 2000 185)

Ahora bien, este aspirar del alma es de carácter hermenéutico, pues es algo que ya se tiene, pero en cierto sentido aún no se tiene, pues si no, no se aspiraría a él, punto que Gonzalez respalda con una referencia al discurso de Diotima en el *Banquete*, con su descripción del filósofo que busca la sabiduría sin poseerla y, por eso, ya de algún modo la posee (203e-204b) (191s.). Al proseguir con su análisis, Heidegger lee este aspirar en términos visuales, si bien no como un ver algo, sino como condición última del ver, aunque Platón hable más bien de un tocar y de un coger el ser y la verdad (194). En conclusión, este aspirar al ser es condición de nuestro comportamiento hacia los entes, de lo que se sigue que ni el ser ni el aspirar al ser sean, entonces, un objeto. De allí que el propio diálogo se presente

27 “Der Wille zur Macht als Kunst”, curso de 1936-37, especialmente la sección “Platons Phaidros: Schönheit und Wahrheit in einem beglückenden Zwiespalt” (Heidegger 1961). Para consultarla en español véase “La voluntad de poder como arte”, y la sección “El Fedro de Platón: Belleza y verdad en una discrepancia bienhechora”, Heidegger (2000 179-88).

como una indicación de este aspirar al ser, por lo que podría decirse, concluyendo más allá de Gonzalez, que en el diálogo también se manifiesta aquella referencia al tiempo que se da en la relación con el ser: “la relación con el ser es, en sí, un contar con el tiempo” (GA 34 226; Heidegger 2007 215).

Un excelente análisis posterior de la opinión, δόξα, lleva a Heidegger al reconocimiento de un “entre” (μεταξύ) entre el conocer y la ignorancia, entre el ser y el no-ser, descubrimiento que Heidegger erróneamente asigna a Platón apenas en este texto, de mano del examen de la creencia falsa: “Que entre ambos haya un ‘entre’, eso es justamente el gran *descubrimiento* de Platón. El tratamiento de la ψευδής δόξα es el camino para ello” (GA 34 267; Heidegger 2007 252). Dado el interés de Heidegger por aproximar la δόξα al λόγος, es decisivo constatar el carácter dialéctico que entonces adquiere la δόξα. Tras una lectura comprensiva, esto es, ya no analítica, de los pasajes donde se recogen las parábolas de la cera y del palomar, Heidegger determina, torciendo el texto platónico, la δόξα como correspondencia entre una percepción y un objeto, y luego como aserción, donde hay correspondencia o no del sujeto con el predicado. Así, y a pesar de su excelente y detallado estudio previo, Heidegger logra reducir el texto de Platón a su propia concepción del paso de la noción de verdad de no-ocultamiento a corrección, atribuyendo este paso de Platón a “un secreto (*Geheimnis*) del espíritu mismo” (GA 34 320; Heidegger 2007 300).

Gonzalez, en una lectura muy cuidadosa e iluminadora del *Teeteto*,

donde la correcta comprensión de la dialéctica platónica es esencial, muestra lo infundado de los pasos finales que Heidegger adopta en el curso. La δόξα, en efecto, manifiesta una estructura circular, pero esta es necesaria para la propia estructura de nuestra relación con el ser (219). Gonzalez, empero, todavía no logra determinar por qué Heidegger toma distancia de una forma adecuada de entender a Platón que, como lo muestra su lectura del *Teeteto*, el propio Heidegger incluso alcanzó a exponer en detalle, y termina concluyendo que ello también es un misterio (221).

En el capítulo 5 se estudia la interpretación que Heidegger hace del mito de Er en el curso sobre Parménides de 1942²⁸. Para ello, el análisis se guiará en un primer momento por la lectura que Heidegger hace de los términos para *verdad* y *falsedad* tanto en griego (ἀλήθεια, ψεῦδος), como en latín (*verum*, *falsum*). Su conclusión es que ψεῦδος puede contraponerse a ἀλήθεια, porque así como ἀλήθεια mienta el no-ocultamiento, también τὸ ψεῦδος (lo falso) es una cierta forma de ocultar, mientras que en el mundo del *imperium* romano, *falsum* indica la caída y la derrota, a la vez que *verum* se refiere al dominio y a permanecer en la cima. Esto no significa, empero, que en los griegos la verdad no se conciba ya como correspondencia, movimiento que se perfeccionará con Aristóteles, pero en ellos aún se vislumbra una cierta comprensión de la verdad como no-ocultamiento, que en los romanos ya ha desaparecido del todo (227).

.....
28 Véase *supra* n. 7.

Gonzalez presenta tres argumentos para cuestionar, si no refutar, la aseveración heideggeriana de que ya en los griegos, sea en Platón o en Aristóteles, la verdad se entiende como una cierta forma de *adaequatio intellectus ad rem* (228ss.). De todos modos, Heidegger identifica un tipo de ocultamiento que “permanece constantemente presente para los griegos, pero que no es considerado por ellos en su esencia” (GA 54; Heidegger 2005 85); tal ocultamiento se nombra con la palabra *λήθη* (‘olvido’) (231). Gonzalez muestra cómo el respetuoso silencio que los griegos guardan frente a *λήθη*, destacado por Heidegger, contrasta con la interpretación del mismo Heidegger en el curso sobre la esencia de la verdad de 1931-32, donde *λήθη* se entiende como mera ausencia y lo “otro” de la verdad como presencia (*ibíd.*). En cierto sentido, y contra toda previsión, la comprensión que Heidegger aquí manifiesta ha avanzado en dirección contraria a la de las exigencias fundamentales de su propio pensamiento. En este contexto se emprende el análisis del mito de Er (R. x, 614a-621c). Heidegger hace notar, en primer lugar, que, al no tratarse de un objeto, *λήθη* no puede ser tema de un tratado científico, sino que debe abordarse en un discurso que tanto manifieste como oculte. Este es el discurso del mito.

Es en este punto donde Heidegger recurre a Platón, antes que a los filósofos presocráticos o a los poetas arcaicos, elección que no deja de causar sorpresa, dado el énfasis del friburgués en que en Platón precisamente se da “la transformación de la esencia de la verdad y la no-verdad de no-ocultamiento y ocultamiento en corrección

e incorrección” (233), y también porque una vez que en Platón el *λόγος* ha devenido declaración (*Aussage*) (GA 54 113; Heidegger 2005 100), queda allanado el camino para la determinación de la verdad como corrección. ¡Y, sin embargo, Heidegger recurre a Platón para mostrar desde él el sentido originario del ocultamiento primordial, y ello expresado en el *λόγος* como mito! Heidegger explica esta anomalía con la consideración del mito platónico como remanente de un pensar originario, pero Gonzalez toma instancia crítica ante esta posición y se pregunta si, más bien, en Platón el mito no apunta en la dirección hacia donde quiere dirigir el pensamiento (233s.).

No deja Gonzalez tampoco de cuestionar la segunda aseveración heideggeriana sobre la transformación del *λόγος* en Platón, pues ciertamente su obra no acusa la forma de la declaración sino del diálogo –donde él mismo nunca aparece como personaje–, con todas las alternativas dramáticas que este ofrece (234s.). A pesar de que Heidegger se muestra consciente del importe filosófico de estos aspectos de la obra de Platón, incluso de que Platón no debe identificarse con el platonismo, no accede a una consideración unitaria de Platón, sino que propone un Platón escindido entre lo originario y “un nuevo comienzo”, entre diálogo y declaración, entre *μῦθος* y *ratio*. A pesar de todo ello, observa Gonzalez, la lectura que Heidegger hace del mito de Er es la menos platonizante de todas sus interpretaciones del ateniense (235).²⁹ Sin

29 No queda claro que aquí deba haber un “a pesar de todo” (*nevertheless*), pues

poder entrar en los detalles de la lectura que Gonzalez hace de la interpretación que Heidegger ofrece de Platón, quiero destacar el principal resultado de la indagación, a saber, que “pertenece a la esencia de la ἀλήθεια” y que, por ende, “el no-ocultamiento mismo no puede ser sólo la simple eliminación del ocultamiento” (GA 54 183; Heidegger 2005 160, trad. ligeramente modificada). Cuando esta relación se piensa como debe ser, esto es, respecto del ser humano, deviene *anamnesis*, que es “la salvación de aquello que se desoculta de λήθη y en el no-ocultamiento” (239).³⁰ En este punto Gonzalez ofrece uno de los aportes más significativos de todo el libro, pues –yendo sobre un punto que Heidegger no toca– se pregunta sobre la relación que puede haber entre el mito de Er y el mito del *Fedro*. La dificultad es que en el mito de Er se pide que las almas beban de las aguas de la llanura de λήθη para entrar en la vida humana, mientras que en el mito del *Fedro* las almas deben ver la verdad (ἀλήθεια) para tomar forma humana. En una delicada y sutil interpretación, que le hace justicia tanto a Platón como a Heidegger, Gonzalez resuelve la dificultad al mostrar que ambos mitos se requieren uno al otro:

Los mitos de la *República* y del *Fedro* tocan dos lados del destino humano que necesariamente van juntos: estamos en la misma medida bajo el

.....
Heidegger opera en la “zona segura” del no-platonismo que ha delimitado con todo cuidado dentro del propio Platón.

30 “This saving of what is unconcealed from λήθη and in unconcealment is precisely what ἀνάμνησις is”.

poder de ἀλήθεια y de λήθη, entramos a esta vida desde la llanura de ἀλήθεια y desde la llanura de λήθη, y es por esto que nuestra relación con el ser tiene el carácter de continuamente liberar y salvar del ocultamiento aquello que cae bajo el no-ocultamiento (*what is unconcealed*): ἀνάμνησις. (240s.)

Gonzalez presenta algunas observaciones adicionales con respecto a la lectura de Heidegger, como son el carácter erótico de la ἀνάμνησις (241s.), la necesaria copertenencia de cuidado y no-cuidado, toda vez que el río que corre por la llanura de λήθη, y de cuyas aguas deben beber las almas, se llama *Ameles, No-cuidado* (242s.), y el significado para la vida filosófica que tiene tomar de dichas aguas con mesura o desmesura (243ss.). En una sección subsiguiente, el autor llama la atención sobre el hecho de que la lectura exclusivamente ontológica de Heidegger deje fuera de consideración cualquier significación política del texto platónico, con lo que Heidegger se presenta en abierta oposición al propio Sócrates. Gonzalez ofrece una crítica convincente de la reducción ontológica que Heidegger le aplica a la δικαιοσύνη (*justicia*), pues más allá de tomar una posición mesurada en la mutua determinación de ocultamiento y no-ocultamiento, el filósofo debe buscar ser justo con la mirada puesta en el bien (249). En otras palabras, la mutua copertenencia de ocultamiento y no-ocultamiento, de cuidado y no-cuidado, no puede extenderse, como lo hace Heidegger, a la justicia y la injusticia. La enseñanza del mito de Er es que no cabe sino una elección (250). El capítulo concluye con

una anticipación del rumbo futuro que tomará el pensamiento de Heidegger sobre el ser, a saber, la de pensar el ser sin los entes, pues

el 'es' del ente, el ser, se muestra a sí mismo en cada caso sólo de repente – en griego ἐξαίφνης, es decir ἐξ ἀφανής, el modo en que algo irrumpe en lo que aparece a partir de lo que no aparece. A esta no mediatizada e inmediata interrupción esencial del ser en el ente, el cual al mismo tiempo sólo así aparece como ente, corresponde por parte del hombre un comportamiento que no retorna de repente ya como ente, sino que piensa el ser. (GA 54 222s.; Heidegger 2005 192s.)

Gonzalez, por supuesto, no concede la asombrosa pretensión de Heidegger de identificar ya en Platón este “salto” de los entes al ser (253s.). Con ello se cierra toda una fase del pensamiento de Heidegger; en lo sucesivo ya no habrá lecturas detalladas de las obras de Platón, lo que no implica ni indiferencia ni olvido.

Como ya se ha indicado, en la tercera y última parte del libro se hace una exposición de lo que habrían sido oportunidades para un diálogo con Platón en el último Heidegger. En lo temático, esta parte conecta con el final del capítulo 3, pues los capítulos 4 y 5 deben entenderse como rodeos dentro del curso general que sigue el pensamiento de Heidegger. De este modo, en el capítulo 6 se traza el desarrollo de las reflexiones de Heidegger respecto del λόγος, la dialéctica y el diálogo, pues hay que entender cómo, a pesar de todas sus aprensiones y de sus reiteradas críticas a la dialéctica, Heidegger pudo

llegar poco a poco no sólo a reconocer su necesidad, sino que incluso ensayó la escritura de diálogos filosóficos. En la década de los treinta, Heidegger manifiesta su crítica al λόγος en varias ocasiones y de diferentes maneras, insistiendo en la vecindad de λόγος y lógica, entendida esta como el estudio del λόγος reducido a enunciación (*Aussage*). Entonces, la verdad deviene asunto de la lógica, y se concreta como correspondencia con lo que es, distorsionándose la esencia de la verdad como no-ocultamiento.

El problema con la determinación de la verdad como “corrección” no es tanto que dicha caracterización sea “incorrecta”, sino que se interpone como un obstáculo para la captación de la esencia originaria de la verdad. Dada la necesaria copertenencia de verdad y ser, esta tergiversación afecta también la determinación del ser, que queda reducido a *objeto* de la correspondencia de la verdad. Para poder operar en este campo, el objeto debe ofrecerse al λόγος como una presencia constante y estable, para que el λόγος pueda, a su vez, versar sobre él y corresponderle (260s.). Estas nociones hallan expresión adecuada en el curso de 1935 de introducción a la metafísica:³¹

La verdad se vuelve la corrección del [λόγος]. Con ello el [λόγος] sale de su originaria restricción al acontecer del no-ocultamiento y de tal modo

31 *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), publicado en 1983. Se cita según la paginación de la edición más difundida de la editorial Max Niemeyer, Tubinga 1953. Para consultarla en español véase Heidegger (1997); sin la paginación de la edición en alemán.

que ahora, desde él y retornando a él, se decide sobre la verdad y con ello sobre el ente; pero no sólo sobre el ente, sino también y ante todo, sobre el ser. (GA 40 142; Heidegger 1997 168, trad. ligeramente modificada)

Gonzalez pasará revista a textos del último Heidegger con el fin de matizar e incluso poner en cuestión la línea interpretativa recibida acerca de que el pensamiento definitivo de este último siguió moviéndose siempre en la dirección marcada por la anterior reflexión. En otras palabras, Gonzalez quiere mostrar que en el Heidegger tardío se presentan tomas de posición favorables hacia el *lóγος* y la dialéctica en el sentido platónico del término –no el hegeliano. Para darle un contexto plausible a esta pretensión, Gonzalez expone una inusual y extraordinaria reflexión de Heidegger sobre el *Fedro* (274c5-275b4), específicamente sobre la crítica de Sócrates a la escritura, alusión que presumiblemente Heidegger quería que fuera tenida en cuenta respecto de su propia palabra escrita. Gonzalez destaca que esta declaración es lo más cerca que llegó a estar Heidegger de comprender el sentido filosófico de la decisión de Platón de escribir diálogos, de su propia comprensión de la dialéctica y de la situación del pensamiento y la escritura de Platón, en el límite entre filosofía y poesía, como en su propio caso (264). Dice Heidegger:

A través de la conversación entre Sócrates y su joven amigo Fedro, habla el propio Platón. Él, el maestro poético de la palabra que piensa, de hecho habla aquí sólo de la escritura, pero a la vez apunta a algo que para él, en todo su ca-

mino del pensar, siempre lo sorprendió de nuevo, a saber, que lo pensado en el pensar no puede enunciarse. Pero sería precipitado concluir que lo pensado no puede decirse. Por el contrario, Platón sabía que la tarea del pensar consiste en, por medio del decir, traer lo no-dicho a la cercanía del pensar y, a saber, como aquello que hay que pensar. Así, pues, en lo que Platón escribió nunca hay que leer de modo inmediato lo que él pensó, si bien se trata de conversaciones escritas que nosotros sólo rara vez podemos liberar al movimiento puro de un pensamiento completo, pues buscamos una doctrina con demasiada avidez y extravío. (GA 79 132s., traducción mía)³²

De modo un tanto sorprendente, dada esta declaración, Heidegger prosigue imperturbable con su habitual descripción de la dialéctica como la matriz del pensamiento calculador. Gonzalez hace notar, sin embargo, que la comprensión de la dialéctica que Heidegger manifiesta en este contexto debe más a la dialéctica de Fichte, Schelling y Hegel, con su afán de supresión de la ambigüedad; Heidegger, empero, tiende a reducir a esta última la dialéctica de Platón, a pesar de su reconocimiento explícito de que la dialéctica platónica preserva la ambigüedad y la aporía (265s.). En todo caso, aunque muestre mayor sensibilidad al ir y venir de los diálogos de Platón, que prepararía de cierto modo aquel “salto” en la esencia del lenguaje (269), Heidegger reitera su posición sobre la esterilidad y el peligro de la dialéctica para el pensamiento:

.....
32 Véase *supra* n. 6.

El pensar es decir [*sagen*], pero no necesariamente hablar [*reden und sprechen*] y escribir; el pensar es decir, pero no necesariamente enunciar [*aussagen*] en el sentido del λόγος ἀποφαντικός de la lógica, no es necesariamente anunciar [*durchsagen*] en el sentido del λέγειν como διαλέγεσθαι de la dialéctica. (GA 79 172, traducción mía)

La brecha entre ambas determinaciones del λόγος, como un calcular y como un decir, es tan grande que sólo puede salvarse de un salto (271). En este punto, Gonzalez resiste con vehemencia tal determinación de la dialéctica platónica, pues esta no puede reducirse a ninguno de los dos polos de la alternativa heideggeriana; más aún, el diálogo platónico es una confrontación permanente con el intento de fundamentación de las aserciones, y por ello apunta siempre a lo no-fundamentado. Así, el principio anhipotético platónico puede leerse como el *Ab-grund* heideggeriano (271s.). Si Heidegger omite amparar su pensamiento en esta vecindad a Platón, es porque él mismo ha quedado engeguetado por la visión del sol de la que advierte Sócrates en el símil de la caverna:

Si Heidegger, en contraste [con Gadamer], insiste de comienzo a fin en la oposición entre fenomenología y dialéctica es porque él insiste en la posibilidad de un ver que de ningún modo sea un enunciar y que, por lo tanto, hablará de transformar fundamentalmente la esencia del lenguaje. (González 2009 272)

Dada la consonancia que Heidegger reclama entre el pensar (*Denken*) y el

poetizar (*Dichten*), e incluso el cantar (*Singen*) (cf. GA 79 171), no sorprende la descripción que Heidegger ha ofrecido de Platón como “maestro poético de la palabra que piensa”, a partir de lo cual Gonzalez emprende un rápido estudio de los logros de Heidegger como escritor de diálogos³³ (cf. 274-280). Al subrayar aquí sólo el contraste con el diálogo platónico, se constata que la sumaria caracterización del escenario y de los personajes no cumple ninguna función en el diálogo heideggeriano. En este es igual de irrelevante el intercambio de argumentos, y el diálogo en su conjunto apunta, más bien, a la búsqueda de la palabra esencial. Queda claro que también en sus diálogos Heidegger se orienta hacia el ver que hace posible esta determinación de la esencia del lenguaje como palabra que manifiesta y oculta.

El último diálogo que se considera aquí tuvo su origen en 1953-54 y lleva el título revelador de “De un diálogo del habla”³⁴. Allí, con el fin de despejar cualquier confusión de su interlocutor, un japonés, el Inquiridor, aclara que “lo hermenéutico no quiere decir primariamente interpretar, sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia” (GA 12 115; Heidegger 1987 91). Con ello Heidegger transforma la hermenéutica

33 *Feldweg-Gespräche (1944-45)*, en GA 77, publicado en 1995.

34 “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, publicado en 1985, aunque la edición original apareció ya en la editorial Günther Neske, Pfullingen 1959. Para consultarla en español véase Heidegger (1987); sin la paginación de la edición en alemán.

de interpretación en manifestación o anuncio del ser antes de toda interpretación (282). Aquí también el diálogo se orienta fenomenológicamente hacia el logro de “una visión simple y libre” (GA 12 126; Heidegger 1987 100), por lo que *decir* “presumiblemente significa lo mismo que mostrar, en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de ‘señar’ ” (GA 12 137; Heidegger 1987 109).

Así, constata Gonzalez, la respuesta propia del hombre a tal decir/mostrar no es la interpretación sino el oír y recibir el mensaje; se trata, pues, de un oír que es también un ver. El error de pensar que por hablar del lenguaje se está ya en un contexto hermenéutico procede de desconocer que aquí no se habla del lenguaje sino desde el lenguaje (GA 12 143; Heidegger 1987 114). Por eso, el modo apropiado de cumplir esta exigencia reviste la forma del diálogo, donde la esencia del lenguaje se *dice* de modo tal que permanece como *no-dicha* (284). Así, el diálogo se acerca a lo poético y manifiesta ocultando el pensar. Las diferencias de esta comprensión del diálogo con el diálogo platónico son muy notorias y no vale la pena reiterarlas (284s.).

Más importante parece señalar que con ello cualquier diálogo particular prácticamente se hace prescindible, lo que responde muy bien a la práctica del propio Heidegger, más interesado en dialogar con los dioses que con otros seres humanos (285s.). Tras constatar que hasta sus últimos años, en el seminario de Zähringen de 1973 (*cf.* 1977), Heidegger siguió sosteniendo esta caracterización tautológica del pensamiento, la que el sentido originario de

la fenomenología se expresa como ver (290s.), Gonzalez sintetiza la posición de Heidegger en una expresiva fórmula: “La dialéctica es el pecado original que expulsa al pensamiento del paraíso de la fenomenología” (291). En todo caso, algún heideggeriano remiso insistiría en preguntarle al autor cómo habría que leer, frente a estas críticas a Heidegger, aquellos diálogos de Platón donde no cuenta ni el escenario ni el carácter de los interlocutores, y donde el interlocutor de Sócrates no hace sino responderle con monotonía, en un antojo de desarrollo más monológico que dialógico de la razón. Es evidente que se trata de una cuestión que excede los límites del libro, pues lo que resulta indiscutible es que, frente a los diálogos vivaces de Platón que considera Heidegger, su posición queda perfectamente recogida en los exhaustivos análisis de Gonzalez.

El capítulo 7 se dedica a la dialéctica y la fenomenología, tal como se ofrecen en uno de los trabajos fundamentales de cierre del itinerario heideggeriano. Para ello, Gonzalez procederá en dos pasos, estudiando primero el propio texto de la conferencia “Tiempo y ser” de 1962,³⁵ para luego, de la mano de una interpretación de este texto, tal como se ofreció en un seminario posterior de ese mismo año³⁶, mostrar la ineludible

35 “Zeit und Sein”, publicada en 2007 en el tomo titulado *Zur Sache des Denkens* (GA 14 véase *supra* n. 20). Para consultarla en español véase Heidegger (2003b); sin la paginación de la edición en alemán.

36 “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”, en (GA 14 véase *supra* n. 20). Para consultarla en

referencia que Heidegger mantuvo hacia Platón en la misma comprensión definitiva de su camino del pensar. Como es sabido, en la conferencia “Tiempo y ser” Heidegger emprende la devastadora y, en cierto sentido, imposible tarea de indagar por un nuevo comienzo del pensar que prescindiera por completo de los entes a favor del mero ser. Se trata de una empresa devastadora, porque exige prescindir no sólo de la totalidad de los entes, sino también del modo como se accede a ellos en el lenguaje mediante enunciados; pero también es imposible, porque no se ve cómo pueda realizarse dicha tarea mediante el recurso a enunciados. De allí resulta que la propia conferencia se erige como un obstáculo para el cumplimiento de lo que en ella se propone.³⁷ Si el ser llega al pensamiento en el acaecimiento apropiador (*Ereignis*), no puede entonces decirse más que “el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente”³⁸, que no debe entenderse al modo de la enunciación, sino como tautología. Así, sólo el nombrar puro permite que el fenómeno puro acceda a la presencia (297s). Con ello, se clausura no sólo la vía enunciativa al ser, sino incluso la hermenéutica: “Segue siendo cuestionable si la interpretación en general pueda ser

.....
 español véase Heidegger (2003c); sin la paginación de la edición en alemán.

37 “Un impedimento de esta suerte lo sigue siendo también el decir acerca del acaecimiento apropiador al modo de una conferencia. Esta ha hablado sólo en proposiciones enunciativas”, (GA 14 30; Heidegger 2003b 44).

38 “Das Ereignis ereignet” (GA 14 29; Heidegger 2003b 44).

el rasgo característico del pensar, si es que se trata de verdaderamente hacerse cargo de la cuestión del ser” (GA 14 43; Heidegger 2003b 54, trad. modificada).

Ahora bien, Gonzalez resalta no sólo el hecho de que Heidegger hubiera ofrecido la conferencia, sino ciertos pasajes del protocolo donde se insiste en la necesidad, así sea negativa, de modelos ónticos para pensar el *Ereignis*, aunque todavía no queda claro el importe de estas observaciones (300-303). Sin embargo, una revisión atenta del texto permite entender que aquello que se nombra se ve, por lo que “ante todo importa lograr la simplicidad de la mirada” (GA 14 43; Heidegger 2003b 57); anotación que se corresponde con la declaración del conferencista: “Sólo que el único objetivo de esta conferencia se encamina a traer la mirada al ser mismo como acaecimiento” (GA 14 26; Heidegger 2003c 40). Esto no significa sino que la única vía que permanece abierta a la pregunta por el ser como *Ereignis* es la fenomenológica (304ss.). Pero, ¿cómo es posible una fenomenología del *Ereignis*, que ni siquiera es un objeto? Peor aún, ¿cómo es ello posible, si “lo que precisamente importa es ver que el ser, en la medida en que viene a la mirada como el acaecimiento apropiador, desaparece como ser” (GA 14 52; Heidegger 2003b 63)?

Esta paradoja, señala Gonzalez, recibe una expresión muy adecuada en el seminario de Zähringen de 1973, donde Heidegger caracteriza su posición como una “fenomenología de lo inaparente” (307). Contra este trasfondo, en la segunda parte de este capítulo, Gonzalez pasa a exponer los puntos principales en los que en la conferencia y el protocolo,

Heidegger abandona antiguas posiciones que sostenía sobre Platón –que parecían ya sólidamente establecidas en su interpretación–, con lo que, en algunos aspectos, parece incluso acercarse a Platón. En este itinerario, la primera estación la constituye la admisión de que “la relación de determinación que hay entre el estar presente y lo que está presente no es entendida en Platón como ποιησις” (GA 14 55; Heidegger 2003b 66). Con ello, Heidegger libera a Platón de una comprensión del ser basada en la producción –un aspecto constante en Heidegger respecto de los griegos desde la década del veinte–, con lo que Platón deja de ser la fuente original de ese platonismo que desembocará en la técnica moderna (311). Así mismo, el recurso a la luz y a lo claro (*Lichtung*) en la caracterización del *Ereignis* sitúa a Heidegger en afinidad con Platón, donde, respecto a ambos pensadores, hay que tener cuidado de no reducir la luz y lo claro a su mero significado visual, pues aquí importa mucho el sentido asociado de *apertura* (313-16). Igualmente, Heidegger toma distancia de la intelección del ser como presencia, como si se tratase de una determinación reductora (320-25) –la que hasta entonces había ofrecido una de las líneas maestras de ataque al pensamiento de Platón–, con lo que se devalúa también su interpretación del ser como εἶδος en términos visuales (318). Dado que Heidegger evita la reducción de la presencia al tiempo presente, al referirla a una comprensión del ser como poder –“poder ser quiere decir dispensar y dar ser” (GA 14 12; Heidegger 2003c 27)–, estaría por lo mismo obligado a tomar en cuenta su propia lectura del *Sofista*, de cuaren-

ta años atrás, antes de afirmar que “en todo caso continúa siendo el sentido de este poder, antaño y posteriormente, tan impensado como el ‘se’ o ‘ello’ que puede ser” (GA 14 12; Heidegger 2003c27) (322s.).

Gonzalez se complace en mostrar que esta concepción del ser como poder se encuentra ampliamente atestiguada en los diálogos de Platón (323), y retoma sus detallados análisis del *Sofista* como respuesta a las precipitadas afirmaciones de Heidegger (324s.). Con ello, se muestra cómo el pensamiento de Heidegger de los años sesenta mora en el aire de una mesurada interpretación de Platón. Así quedan sentadas las premisas para la que habría podido ser una fecunda confrontación (*Auseinandersetzung*) entre los dos pensadores, y no la terca afirmación de una simple oposición (325). En la parte final de esta segunda sección del capítulo, Gonzalez precisa los términos en los que puede aún darse dicha confrontación. Para ello elabora un detenido análisis de una afirmación del protocolo:

En el τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ es expresada sólo la παρουσία, el “ser con” del καλόν junto con los καλὰ, sin que a este “ser con” le advenga el sentido de lo poético relativamente a lo que está presente. Pero esto muestra que el determinar queda en Platón impensado. Pues en ningún lugar es por él elaborado qué sea esta auténtica παρουσία, en ningún lugar expresamente dicho qué realiza la παρουσία en relación con los ὄντα. (GA 14 55; Heidegger 2003b 66)

Es claro que el reproche de Heidegger consiste en que Platón no determina en ningún lado cómo es que “por la belleza

las cosas bellas son bellas” (τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά), en una cita tácita del *Fedón* (100d) que guiará el análisis de esta última sección. Antes de esbozar este análisis, hay que mencionar que Gonzalez deja constancia de que en los diferentes diálogos Platón recurre a diversos términos (παρουσία, κοινωνία, μετέχειν, μεταλαμβάνειν, μίμησις) para caracterizar la relación entre el ser y los entes. De este modo, y retomando el reproche de Heidegger, se explica que Sócrates no sólo deje indeterminada la relación entre lo bello y las cosas bellas, sino que incluso se comprometa explícitamente con dicho proceder. ¡El reproche que Heidegger le hace a Platón es una opción filosófica del propio Platón! (327). ¿Por qué? En la decena de páginas que dedica a la respuesta a esta pregunta, Gonzalez exhibe las más finas dotes de lector de un diálogo de Platón. Baste decir aquí que, ante el grave peligro de ver las cosas mismas en la máxima luminosidad solar, esto es, cuando el sol mismo queda eclipsado, Sócrates hubo de huir a los λόγοι como la forma más adecuada para examinar indirectamente la verdad de los entes. De este modo, la enceguedora fenomenología se atenúa en la más visible y viable dialéctica platónica. Heidegger, empero, insiste en el propósito al que ha llegado como resultado de su larga carrera de filósofo, a saber, en ver y decir el ser directamente sin recurso a los entes ni a los λόγοι (335). Aunque Gonzalez no lo menciona aquí, parece claro que el proyecto de Heidegger quedó muy determinado hasta el final por su lectura de Nietzsche, el pensador de la voluntad de poder. Con este poder Heidegger quiere plantarse de cara al fulgurante

sol del ser, incluso si se halla eclipsado, desestimando como debilidad la alternativa ofrecida por la imagen indirecta y umbrosa de los λόγοι.

Con todo, Gonzalez es muy claro en que su propósito no ha sido mostrar que Platón estaba en lo “correcto”, mientras que Heidegger estaba “equivocado” (342s.). Mucho más difícil que la simple selección entre opciones alternativas, la filosofía se prueba en el diálogo entre ellas, sobre todo cuando uno de los interlocutores no cree en el diálogo ni quiere dialogar (345). Esta es la gran enseñanza del libro de Gonzalez.

Respecto de la bibliografía, hay que mencionar que es completa y suficiente para el propósito buscado, aunque no exhaustiva, ya que se siente, en particular, la ausencia del importante estudio de Petkovšek (2004), así como de alguna obra en francés (Monet 1990, Brunner 1991) o en español (Borges-Duarte 1996), o en italiano (Le Moli 2002; Cimino 2005; y sobre todo Ciccarelli 2002), o en alemán (Beierwaltes 2011³⁹; Steinmann 2007⁴⁰; y más recientemente Kim 2010), o incluso en inglés (Wrathall 2004), y de alguna alusión a los trabajos de Mattéi (1989, 2001, 2004⁴¹). Estas referencias,

.....
39 En esta obra se recogen los artículos “Heideggers Rückgang zu den Griechen”, 345-69, original de 1995; “EPEKEINA. Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption”, 371-88, original de 1992, y “Heideggers Gelassenheit”, 389-425, original de 1998.

40 Véase el artículo de Lionel Pedrique, “Heidegger über Platon: Annäherung und Entfernung”, 75-92.

41 Con las contribuciones de Pierre Aubenque, “Les dérives et la garde de l’être”, 17-41; Jean Grondin, “Pourquoi

salvo la del estudio de Petkovšek, se ofrecen aquí con el único fin de ampliar el espectro de los estudios recientes sobre Heidegger y Platón, y no porque su ausencia suponga un déficit objetivo del libro de Gonzalez, que con la amplia bibliografía que maneja tiene ocasión suficiente para incorporar los principales aportes de la *scholarship*, así como para tomar posición crítica frente a muchos de ellos. El extenso estudio de Petkovšek debe tomarse en cuenta, empero, a la hora de valorar de manera específica los elementos neoplatónicos presentes en la lectura que Heidegger hace de Platón. A este asunto Gonzalez no le dedica una atención particular, y, aunque parece pensar que Heidegger se precavió del influjo del neoplatonismo en su interpretación de Platón (235), la tesis de Petkovšek es más fuerte, pues toca el proyecto general del pensamiento de Heidegger.

Entre los aspectos formales del libro hay que destacar su impecable edición, diagramación, composición y tamaño y tipo de letra. El autor ha tomado los mayores cuidados para indicar en cada caso el *quid* de su argumento y dónde se sitúa una sección particular en relación con el conjunto. En el texto se encuentra un buen número de palabras o expresiones del léxico filosófico griego, así como numerosas y diversas citas de la obra de Heidegger, muchas veces sin traducción o paráfrasis al inglés. El

réveiller la question de l'être?", 43-69; Jean-François Courtine, "La question de l'être: sens de la question et question du sens", 71-103; Didier Frank, "De l'*aletheia* a l'*Ereignis*", 105-30 y Jean-François Mattéi, "La quadruple énigme de l'être", 131-57.

índice conjunto temático y onomástico es detallado, aunque habría sido útil un índice de los pasajes tratados de Platón. El texto del libro ha sido levantado con mucho rigor y exactitud, tanto en aspectos editoriales en general, como en la transcripción de expresiones en griego y en alemán, y en el uso de abreviaturas. Es inevitable que en una obra tan compleja se filtren pequeñas erratas, ninguna grave, de las que he logrado identificar las siguientes (no cito unas tres o cuatro ocurrencias de dos palabras sin espacio entre sí)⁴²:

- 4, 16: ET / no aparece en las siglas;
- 9, 32: θεωρα / θεωρία;
- 10, 11: ZS / SZ;
- 70, n. 1, 9: Hier is Platon / Hier ist Platon;
- 70, n. 1, 11: Gegestände / Gegenstände;
- 143, 9: beinginess / beingness;
- 150, 23: on page 124 / on page 216;
- 151, 18.21: 128 / 220;
- 155, 23: page 136 / page 228;
- 163, 9: 78),56 / no se da la referencia bibliográfica;
- 164, n. 57, 15: (130) / (222);⁴³

42 Ofrezco primero el número de página y el número de línea y después la expresión que aparece en el texto, con mi observación o propuesta de corrección.

43 Los errores de las páginas 150-51, 155 y 164 se dan porque el capítulo se origina a partir de un texto ya publicado, en el que el ensayo de Heidegger "Platon's Lehre von der Wahrheit" se cita con la paginación de la primera edición de *Wegmarken* de 1967, esto es, anterior a la de la edición más comprehensiva de la *Gesamtausgabe* de 1976 (aunque la corrección propuesta se refiere a la segunda edición de *Wegmarken* de 1978,

171, n. 67, 4: Inwood, *Platons Begriff der Wahrheit* / Inwood, "Truth and Untruth in Plato and Heidegger";
 229, 26: "dequation" / "adequation";
 271, 21: Heidegger than asks / Heidegger then asks;
 272, 16-23: "Now ... *Gemeinsame*].4 / "Now ... *Gemeinsame*]."⁴
 298, n. 3, 8-9: give Heidegger's own use of images / given Heidegger's own use of images;
 317, 33: (*Enbergen*) / (*Entbergen*);
 347, 24: *Neukantilismus* / *Neukantianismus*.

Por último, y en relación con el título del libro, "Platón y Heidegger", hay que mencionar que este ha sido escogido con mucho cuidado y responde con gran precisión al propósito del autor. En efecto, a medida que avanza en la obra, el lector va sintiendo con mayor intensidad que el libro debía llamarse más bien "Heidegger y Platón", puesto que se estructura a partir del conjunto de interpretaciones que Heidegger ofrece de Platón a lo largo de su dilatada carrera. El lector atento, sin embargo, también nota que junto con las interpretaciones de Heidegger –en las que es un consumado maestro–, el propio autor, Francisco J. Gonzalez, va ofreciendo su propia comprensión del pensamiento de Platón –en quien es toda una autoridad, destacándose su enfoque dialogal y dramatológico de la obra platónica–, haciendo constar la cercanía a Platón de la interpretación de Heidegger, cuando ello ocurre, o su alejamiento, o incluso su abuso, que por

.....
 que es la que usa Gonzalez). Véase Gonzalez (2008 92, 93 y 107, n. 19).

desgracia no es infrecuente. De allí que el título "Platón y Heidegger" sea, en realidad, más adecuado que el contrario, pues no se trata tan sólo de ofrecer la lectura que Heidegger hace de Platón, sino de ir contrastándola en cada caso con una determinada comprensión de Platón, desde la cual y contra la cual pueda tomarse posición frente a los textos heideggerianos. De todos modos, hay que decir que esa comprensión de Platón tiene un marcado sabor fenomenológico y ontológico, que viene suscitada por los pasajes más sensatos del propio Heidegger. Con ello, el libro logra conformarse como un verdadero diálogo entre los dos filósofos, con lo que se hace patente la justeza del subtítulo elegido: "Un asunto de diálogo" (*A Question of Dialogue*), diálogo que ya ha comenzado en esta bella obra.

Bibliografía

- Beierwaltes, W. *Fussnoten zu Plato*.
 Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2011.
- Borges-Duarte, I. "Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, 75-93. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1996.
- Brunner, F. "Un imbroglione ermeneutic. A propos d'un livre récent concernant la critique de Platon par Heidegger", *Museum Helveticum* 48 (1991): 228-236.
- Ciccarelli, P. *Il Platone di Heidegger. Dalla "differenza ontológica" alla "svolta"*. Nápoles: Il Mulino / Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2002.
- Cimino, A. *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*. Pisa: ETS, 2005.

- Cooper, J. M. (ed.). *Plato. Complete Works, Clitophon*, Gonzalez, F. J. (trad.). Indianápolis, IN / Cambridge, MA: Hackett, 1997.
- Dostal, R. J. "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning". *Hermeneutics and Truth*, Brice R. Wachterhauser (ed.). Evanston, IL: Northwestern University Press, 1994.
- Gadamer, H.-G. *Platos dialektische Ethik*. Leipzig: Felix Meiner, 1931.
- Gadamer, H.-G. "Platos dialektische Ethik". *Gesammelte Werke* 5, 3-163. Tubinga: Mohr Siebeck, 1985.
- Gonzalez, F. J. "A Short History of Platonic Interpretation and the "Third Way"". *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1995a.
- Gonzalez, F. J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
- Gonzalez, F. J. *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Gonzalez, F. J. "Plato's Question of Truth (Versus Heidegger's Doctrines)". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 23, Cleary, J. J. y S. G. M. Gurtler (eds.). Leiden: Brill, 2008.
- Gonzalez, F. J. (ed.). *The Third Way. New Directions in Platonic Studies*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1995b.
- Gundert, H. *Der Platonische Dialog*. Heidelberg: C. Winter, 1968.
- Heidegger, M. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, Picotti, D. (trad.). Buenos Aires: Biblos, 2003a.
- Heidegger, M. *De camino al habla*, Zimmermann, I. (trad.). Barcelona: Serbal, 1987.
- Heidegger, M. *De la esencia de la verdad*, Ciria, A. (trad.). Barcelona: Herder, 2007.
- Heidegger, M. "El final de la Filosofía y la tarea del pensar". *¿Qué es filosofía?*, 3.a ed., Molinuevo, J. L. (trad.). Madrid: Narcea, 1985.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe* [GA]. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, Ackermann Pilári, A. (trad.). Barcelona: Gedisa, 1997.
- Heidegger, M. "La doctrina platónica de la verdad". *Hitos*, Cortés H. y Leyte, A. (trad.), 173-198. Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, M. "La voluntad de poder como arte". *Nietzsche I*, Verma, J. L. (trad.), 17-207. Barcelona: Destino, 2000.
- Heidegger, M. *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.
- Heidegger, M. *Parménides*, Másmela, C. (trad.) Madrid: Akal, 2005.
- Heidegger, M. "Platons Lehre von der Wahrheit". *Geistige Überlieferung*, 2, 96-124, 1942.
- Heidegger, M. "Protocolo de un seminario sobre la conferencia "Tiempo y ser"". "Tiempo y ser", 3.a ed., Garrido, M. (trad.). Madrid: Tecnos, 2003b. 45-74.
- Heidegger, M. Tiempo y ser. *Tiempo y ser*, 3.a ed., Garrido, M. (trad.). Madrid: Tecnos, 2003c. 19-44.
- Heidegger, M. *Vier Seminare*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1977.

- Kim, A. *Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger*. Sankt Augustin: Academia, 2010.
- Le Moli, A. *Heidegger e Platone. Essere, Relazione, Differenza*, Milán: Vita e Pensiero, 2002.
- Mattéi, J. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartiti*. París: PUF, 2001.
- Mattéi, J. (ed.). *Heidegger. L'énigme de l'être*. París: PUF, 2004.
- Mattéi, J. *L'ordre du monde. Platon – Nietzsche – Heidegger*. París: PUF, 1989.
- Montet, D. *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- Peperzak, T. "Did Heidegger Understand Plato's Idea of Truth?". *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger, and Levinas*, 89-94. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Petkovšek, R. *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Berna: Peter Lang, 2004.
- Platón. *Teeteto*, Vol. 5., Vallejo Campos, Á. (trad.). Madrid: Gredos, 1988.
- Steinmann, M. (ed.). *Heidegger und die Griechen*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 2007.
- Wieland, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Wrathall, M. "Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931-32 Lecture on *The Essence of Truth*", *Inquiry* 47 (2004):443-463.

ALFONSO FLÓREZ

Pontificia Universidad Javeriana
Colombia
alflorez@javeriana.edu.co

Vogt, Katja M. *Law, Reason, and the Cosmic City*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 238 pp.

A partir de la noción estoica de ciudad cósmica o ciudad universal, Katja Maria Vogt intenta mostrar cuál habría sido la propuesta política de la filosofía de la Estoa. Es más, a partir de esto la autora se propone mostrar la no marginalidad de las propuestas políticas por lo menos en la más temprana filosofía estoica. Para esto debe enfrentar la primacía que parece encontrarse en los textos de estos filósofos relacionada con temas como la ética, la lógica y la física, y no con la política directamente.

Teniendo en cuenta los lazos reales que se establecerían entre los seres racionales debido a que todo estaría pervadido por una ley común y por la razón, Vogt busca mostrar que para los estoicos todos somos ciudadanos de una misma ciudad: la ciudad universal. Y por esta razón, todos somos, por lo menos en cierto sentido, responsables de todos.

Así como en general en Grecia los ciudadanos de un Estado se sabían vinculados con los demás ciudadanos de ese Estado, si todos fuésemos parte de una ciudad universal tendríamos vínculos – por lo menos similares a aquellos– con los demás que la habitasen.

Aquí se describirá de modo general cada uno de los cuatro capítulos que componen *Law, Reason, and the Cosmic City*, y al final se hará un breve comentario a la manera como es presentada la filosofía política estoica en el libro.

Esbozo de los capítulos

En el primer capítulo Vogt considera lo que se ha entendido como cierto