



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

La justificación del mito de la caverna. Heidegger y su interpretación  
sobre el primer alzamiento de la metafísica

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

**DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO**

Asesor: Dr. Antonio Luis Marino López

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, Abril del 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos y dedicatorias

No termino de entender si una tesis se ha de agradecer y dedicar únicamente a quienes se han relacionado con ella: a aquellos que la han hecho posible, que brindaron ideas o ayuda para su elaboración directa o indirectamente; o si uno puede dedicar y agradecer a aquellos que nada saben sobre este trabajo. En cualquier caso, me imagino que no importa más que para el propio tesista y para lo que quiere lograr con ello.

Es así que agradezco y dedico este trabajo no sólo a aquellos que me ayudaron en su elaboración, sino a quienes me gustaría recordar que son y han sido importantes para mí si llegara a leer de nuevo esta tesis en algunos años. Habrá muchas personas aquí mencionadas que posiblemente nunca lean siquiera estas páginas, pero que han dejado sin duda una huella en mí y por eso es que las quiero hacer presentes en estas líneas. Creo que el trabajo de investigación es tan importante como las experiencias de quien lo realiza. Cuando vemos esto, sucede que las cuartillas escritas comienzan a perder el valor tan orgulloso que tenían, e incrementa la importancia de la amistad, del amor, de la admiración, asuntos que suelen olvidarse en la pretendida rigurosidad de una tesis.

\*

A *Antonio Luis Marino*, asesor de esta tesis y formidable maestro. Llegué a su seminario accidentalmente; hoy sé que tuve muchísima suerte. Creo que todas las razones por las que le tengo agradecimiento y admiración regresan a una sola: su manera de comprender a la filosofía, de enseñar y, aunque eso no lo sé con certeza, también de vivir. Las largas conversaciones que pude tener con usted, con el pretexto de revisar una tesis, dan cuenta de ello. A través de usted logré ver a la filosofía más allá de la academia, de los autores y del aula que a veces atrofia el espíritu filosófico; pienso que incluso usted me salvó de una profunda decepción de esta carrera. Le agradezco también haberme permitido unirme a sus seminarios, así como su ayuda en el pesado y agotador proceso burocrático. Me gustaría estrechar más mi relación con usted, creo que no lo he hecho por timidez. No suelo llamarle Doctor, pues creo que el título profesional le

queda muy corto; para mí usted es un maestro, con la excelencia que guarda esa palabra, un formidable maestro.

*A los sinodales de este trabajo, especialmente a Jesús Carlos Hernández.* Te agradezco haber leído con detenimiento este trabajo a pesar de no haber sido mi asesor. Que me hayas dado una buena opinión desde el inicio fue muy importante para mí, pues creo que tus apreciaciones son algunas de las que más temía. Aunque no estrechara una relación contigo, quiero decir que te admiro en muchísimos sentidos. Me impresioné desde la primera clase y me sigue impresionando esa suerte de felicidad y energía que siempre tienes, algo difícil de sentir entre aquellos que nos hemos dedicado a estudiar filosofía.

Agradezco también a *Gerardo Valero*, sinodal de este trabajo. Sólo tuve la oportunidad de ser tu alumno durante el primer año de la carrera. Quiero decir que tus clases fueron, durante ese primer año, las que más efecto hicieron en mí. De por sí una motivación para haber estudiado filosofía fue mi interés en asuntos éticos y políticos; con tus clases ese interés se desarrolló y quizás por eso hoy la ética siga siendo mi principal preocupación. Tal vez no haya dialogado ni conversado lo suficiente contigo, pero haber leído algunas partes de tu tesis de licenciatura fue como conocerte y dialogar con tus ideas y las mías sobre la *República*.

*A Esperanza Zaragoza.* A pesar de haber perdido interés en algunos de los temas a los que introdujiste a nuestra generación, quiero agradecerte el constante esfuerzo e interés por tus alumnos. Eres la única maestra que se ha interesado no sólo por unir a sus alumnos a través de los temas académicos, sino de unirlos a través de la amistad. Te agradezco la oportunidad de participar en tus seminarios, en la Olimpiada de lógica y, sobre todo, de habernos guiado para realizar nuestra primera ponencia en el Agustino.

\*

*A mi familia:*

*A mi padre, Enrique, y mi madre, Luz del Carmen.* He anhelado libertad desde hace mucho tiempo. Sé que ustedes también la anhelan diariamente. Son ejemplo los dos de resiliencia, de esfuerzo, de estoicismo, del cumplimiento del deber constante y sin tregua.

La enfermedad ha mermado paulatinamente. No hemos tenido siquiera la suerte de aquellos a los que en un momento todo se les va, y que ya desde el fondo se atreven a construir de nuevo. La enfermedad lenta y fatigosa se apoderó desde hace mucho tiempo de todos. Pero ustedes no han cedido, no se han dejado vencer. Las cualidades que yo pueda tener se han formado gracias a su ejemplo y fortaleza. Quizás nunca lleguen a ser libres, ni felices; no saben cuánto lamento eso, me parece simplemente injusto.

He logrado finalizar este trabajo gracias a ustedes: al tiempo que me han respetado, a todas las cosas a las que ustedes se han dedicado quitándome a mí un poco del trabajo debido. Pero no creo que esta tesis sea lo más importante. Lo más importante está fuera de ella: en el amor que me han tenido desde que nací; en la confianza que me tuvieron, quizás porque no había de otra, desde hace siete años.

Me gustaría poder hacer más por ustedes, así como sé que ustedes querrían hacer más por mí. Si pudiera elegir dónde y con quién nacer, definitivamente lo haría aquí, con ustedes, a sabiendas de todo lo que ello implicaría. De ustedes he aprendido que en las peores circunstancias uno se conoce a sí mismo y al otro. Los he conocido profundamente y veo en ustedes una bondad sobrehumana. Espero que esta tesis sea al menos una manera simbólica de hacerles ver que algo ha valido la pena.

*A Katya, mi hermana.* Sé que nunca podrás leer estas palabras, aunque quizás sí escucharlas. Me gusta imaginarme que puedes leerlas y que te sientes orgullosa de mí. Ojalá todo hubiera sido distinto contigo. Admiro tu fortaleza y tu coraje. Me impresiona que nos hayamos amado tanto; me impresiona cuánto cambiamos. Eres quien más ha sufrido, es cierto. Quisiera haber podido evitarlo, pero no pude, jamás podré. Quizás si hubieras comprendido eso el camino de

enfermedad que hemos transitado hubiera sido muy distinto, más llano, menos hiriente. Hoy ya no hay mucho qué decir...quizás hay demasiado qué decir y por eso es imposible decirlo. Si entre tú y yo hay algo más que dar, me imagino que no depende ya de nosotros. Sólo quiero que sepas que eres quien más importancia ha tenido en mi vida, en todo sentido, en lo bueno y malo.

\*

*A otra familia:*

A *Andrea*. Lo que diga aquí será insuficiente para hacerte saber cuánto te agradezco, cuánto te debo. Has estado conmigo desde hace ya siete años y quiero que estés todos los años. Contigo siempre ha habido calma y paz; creo que comenzamos cultivando en campo infértil y hoy podemos decir que lo que hemos hecho es simple y hermoso, que nos hemos esforzado, juntos, en hacer lo mejor que podemos de nosotros. Sin duda este trabajo te debe su redacción y reflexión, la tranquilidad de Puebla, saberte junto a mí mientras escribía.

Te siento a veces como pareja, como hermana, como hija, como alguien que he conocido desde hace cientos de años, todo al mismo tiempo. Te agradezco, sí, todo tu apoyo para llevar a cabo este trabajo; te agradezco aún más que hayas decidido compartir tu vida conmigo. Quiero que sepas que si tuviera que escribir hoy una última palabra sería tu nombre.

A toda *la familia Durán*, especialmente, a *los abuelos, Rosa y Alfonso*, y a *Verónica Cortés y Víctor Durán*. Sin ninguna razón, sin siquiera haberlo merecido, me cuidaron y me quisieron; me hicieron parte de su familia. En los años más difíciles siempre tuve un plato de comida con ustedes, un lugar donde estar, un aprecio y cariño genuino. No sé cómo hubieran sido esos años sin su ayuda y se los agradezco con mucho amor. *Verónica*, muchas gracias por tu continuo apoyo y cariño, por las oportunidades que me has ofrecido; quiero que sepas, además, que te admiro, que eres una gran mujer, y que tu hija es quien es gracias a una madre como tú.

\*

*A buenos amigos:*

Quizás esta sea la parte más difícil, pues la amistad es un asunto difícil. Quiero agradecerles a aquellos que han sido buenos amigos, a aquellos a quienes estimo y tengo mucho aprecio. La mayoría de ustedes, anticipo, probablemente nada supieron sobre este trabajo, así que no les agradezco por la influencia que hayan tenido en la propia tesis, sino en la influencia y cariño que han tenido en mí.

A *José Cázarez*. La vida diaria en Acatlán habría sido muy distinta sin tu ayuda. Este trabajo definitivamente te debe mucho, pues es además el cúmulo de cuatro años de carrera en los que siempre estuviste dispuesto a darme tu ayuda. Pero no sólo te agradezco eso, sino también que me hayas brindado tu amistad y risa durante todo este tiempo.

A *Manuel Márquez y Luis Carlos Trejo*. Han sido amigos en muchos sentidos. Tienen una energía impresionante que contagian y que me ha hecho mucho bien. Gracias por su fiesta constante, por escucharme y por dejar también que yo los escuche.

A *Alejandro Ruelas*. Te agradezco haber tenido la confianza de mostrarme la introducción de tu tesis, significó mucho para mí. Espero que tú también puedas leer al menos una parte de este trabajo.

A *Juan Carlos Chávez, Verónica López, Rafael de Jesús, Ivanhoe, Karla Sánchez*. Por su amistad y su buen humor; por considerarme su amigo. No sé si lo haga notar, pero realmente les tengo mucho aprecio.

A *Katia Martínez*. Si bien nunca hablé contigo precisamente sobre este trabajo, sí hablé sobre los motivos principales de éste y sobre las ideas más importantes que pasaron por mi mente. Te agradezco haberme escuchado sobre muchas más cosas; pero más que sólo escuchar, te agradezco haber escuchado comprendiendo, que es lo más difícil.

A *Sadot Beltrán* y *Rafael Chapa*. Les agradezco simplemente por ser viejos amigos. Son las únicas dos personas de quienes puedo decir que el paso de los años no ha mermado en nada la amistad ni el cariño que nos tenemos.

\*

A los grupos de preparatoria Vallescondido y Franco Mexicano. Pienso especialmente en Fernanda Robles, los hermanos Ripoll, Xiadani, Sergio. Es poco probable que alguna vez lean este trabajo; en realidad es poco probable que alguna vez vuelvan a hablar estrictamente sobre filosofía. Pero al menos para mí ustedes han tenido una gran importancia. La filosofía suele enclaustrarse en universidades, en proyectos de investigación y en gente en oficinas haciendo cosas aparentemente muy importantes. Haber tenido la oportunidad de ser su maestro fue como una sacudida, una manera de ver que los problemas filosóficos a veces se presentan con más intensidad y genuinidad en sus apreciaciones y en sus dudas; que no es necesario leerse cuarenta tomos de la historia de la filosofía para despertar la curiosidad y la crítica.

\*

A *Panda*, mi gata. Te escribo en segunda persona; pero no estoy loco, sé que no eres una persona, aunque tampoco sepa con exactitud qué eres. En realidad eres tú quien más me acompañó mientras escribí esta tesis. Los ejemplos de la verdad como correspondencia salieron de ti, de tus ojos verdes. Eres la primera mascota que he tenido, y te menciono aquí porque eres importante para mí y porque quiero que quedes plasmada también en un trabajo con importancia. ¿Por qué tenerle cariño a un montón de hojas encuadernadas y no a un gatito?



# Índice

0. Introducción.....	10
0.1 ¿Qué queremos decir con validez de la caverna? .....	13
0.2 Metodología .....	15
1. Una interpretación tradicional del mito de la caverna.....	21
1.1 Especificación de a qué nos referimos con una “presunta tradición” .....	23
1.2. La República de Platón según Werner Jaeger .....	25
1.2.1. ¿Es realmente la interpretación de Jaeger una interpretación tradicional? .....	32
1.2.2. Las dos cuestiones que mantienen la interpretación de Jaeger dentro del “malentendido tradicional” .....	41
2. Heidegger: Los límites de una determinada comprensión del ser .....	46
2.1 Especificación sobre las fuentes.....	48
2.2. “Sobre la parábola de la caverna” .....	49
2.2.1 El primer estadio .....	58
2.2.2 El segundo estadio .....	65
2.2.2.1 El ὀρθός como base de la ἀλήθεια .....	73
2.2.2.2 La escisión entre sombra y realidad como pronunciamiento originario de la metafísica y como “ser hombre” .....	76
2.2.3 El tercer estadio .....	81
2.2.3.1 Idea y luz .....	83
2.2.3.2 Luz y libertad .....	90
2.2.3.3 Libertad y lo ente .....	91
2.2.3.4 La esencia del no-ocultamiento y el descubrimiento .....	93
2.2.4 El cuarto estadio .....	103
2.2.5 Consideraciones sobre la Idea del bien .....	108
2.2.6 Consideraciones sobre la no-verdad o el ocultamiento .....	116
3. Conclusiones .....	119
Bibliografía .....	129



## **0. Introducción**

Dentro de los conocidos “mitos platónicos”, el mito de la caverna sigue hoy mostrándonos su fuerza. Es quizá una de las parábolas que más comentarios y reflexiones ha suscitado a lo largo de la historia de la filosofía. Hace ya más de dos mil años, la filosofía griega fundó el cimiento de la cultura occidental y de su respectivo pensamiento. La parábola, imagen o mito de la caverna<sup>1</sup> resulta ser una metáfora no sólo reconocida por su belleza y su forma de mostrar una de las primeras tesis más disparatadas de la filosofía –que el filósofo debiera ser rey–, sino por el profundo significado que encarna toda una comprensión del mundo, de la vida y del hombre mismo. Como Heidegger notará, en la parábola de la caverna se manifiesta una experiencia original de la filosofía que ciertamente condiciona nuestra historia occidental, desde nuestra comprensión del ser, hasta el origen y el destino de la filosofía. Al mismo tiempo cobra también importancia por su belleza y su carácter extraordinario, pues ciertamente es extra-ordinario lo que representa la metáfora: hombres encadenados, mirando imágenes proyectadas en un muro y juzgándolas como reales y verdaderas; hombres que a causa de sus cadenas no pueden observar el fuego artificial que las provoca y menos aún el exterior de la caverna en la que se encuentran.

Así, la caverna platónica muestra en su imagen una radical postura sobre qué es la filosofía y el quehacer del filósofo: es liberarse de las cadenas. Para que esta liberación ocurra, hemos de asumir ya la estructura metafísica en la cual la liberación es posible; hemos de asumir, pues, que hay un mundo aparente y uno verdadero, una caverna y un exterior de ésta. Aquí reside una de las primeras comprensiones metafísicas del mundo. Deseamos mostrar en este trabajo que tal comprensión ha sido uno de los pilares de toda la tradición filosófica y metafísica occidental.

La reflexión en torno al mito de la caverna se enfrenta de antemano a un problema: no es una imagen aislada, una especie de sentencia fragmentada o arrojada sin más. La parábola se encuentra dentro de un extenso diálogo platónico, y de hecho parece servir en función de los problemas que este diálogo presenta, es decir, parecería, en primera instancia, que el mito de la caverna no tiene sentido por sí mismo, sino que su significado está supeditado a los diez libros en

---

<sup>1</sup> Si bien a este relato platónico se le conoce como “mito” de la caverna, estrictamente es la “imagen” de la caverna, en palabras socráticas. Dependiendo de cómo le llamemos, mito, imagen, parábola, metáfora, alegoría, narración, etc., puede guiar un contexto preciso sobre cómo nos acercaremos a ella. No obstante, para el siguiente trabajo usaremos indistintamente tales términos.

los que consiste la *República*<sup>2</sup>. Los seis libros anteriores al mito de la caverna exponen problemas precisos que condicionan el significado de éste. De la misma manera, los libros restantes después de la parábola ofrecen una continuación del desarrollo de tales problemas. ¿Y cuál es el problema central de la *República*? Sin más ni menos afirmamos que es el carácter de la justicia. Por qué es mejor llevar una vida justa que injusta es la pregunta central que, atravesada a lo largo de todo el diálogo, se difumina y ramifica en otros problemas que parecen siempre mostrar su necesidad de ser contestados para poder responder dicha cuestión. El mito de la caverna, así, encierra problemas que siempre están subordinados a la pregunta por la justicia. Si concedemos que la parábola muestra cuál es el significado de la filosofía y del quehacer filosófico –y todo lo que habría de ser planteado para ello–, entonces habríamos de conceder también que tales cuestiones están subordinadas al problema sobre qué sea la justicia, lo cual a simple vista parece ser bastante problemático. De manera introductoria, bastará al menos admitir que tales cuestiones están estrechamente relacionadas.

Este es el primer punto que ha de ser considerado con atención, pues, aunque abordaremos distintos problemas que pueden tener poca relación evidente con el asunto de la justicia, son problemas que surgen de y por ella, al menos según como Platón lo muestra a lo largo de la *República*. Sabemos, por otra parte, que a lo que quiere responder el mito de forma más inmediata es a por qué debe gobernar el filósofo en la ciudad inventada por Sócrates y sus amigos. El problema, como se ve, es político y encierra la tensión que ocurre entre filósofo-sociedad o entre filósofo y no filósofo. Lo que se muestra, sin embargo, no es la solución pedagógica de un problema aislado que, en este caso, se han inventado los interlocutores del diálogo. Es decir, la parábola de la caverna no está respondiendo solamente a la posibilidad del gobierno por un filósofo dentro de un sistema imaginario que han creado estos hombres desde los primeros libros. Si fuera de esta manera, habríamos de considerarlo como la respuesta a una pregunta también aislada; todo lo contrario, la parábola muestra la situación del hombre en el mundo, del hombre como alma y su situación ante sí mismo y ante la verdad.

Pero estas últimas palabras quizá ya digan demasiado sin las explicaciones requeridas. Partiendo de lo que ya creemos conocer sobre la alegoría, sabemos que es en buena medida una de las máximas representaciones donde se funda el platonismo o la doctrina platónica sobre la

---

<sup>2</sup>Platón, *República* (introducción, traducción y notas de Rosa Mariño Sánchez, Salvador Mas Torres y F. García). (Madrid: Akal, 2009), 509d-517a.

verdad y sobre el hombre. La también famosa línea dividida aunada al mito de la caverna, al menos en la *República*, es una de las imágenes en la que se han fundado las doctrinas sobre “el mundo de las ideas”, la “inmersión del hombre en sombras”; el “alma como idea” y el “cuerpo como sombra”. Hay una fuerte tradición que ha condicionado esta lectura de Platón. Es probable que el lector esté familiarizado con tal comprensión tradicional del propio mito y de la línea dividida. Creemos, así, que un buen punto de partida para el siguiente trabajo es el análisis de esta lectura sobre la parábola de la caverna. Cuestionaremos paulatinamente su interpretación tradicional con el fin de esclarecer lo siguiente:

Ya mencionábamos que la postura platónica que parece afirmar que la filosofía es una liberación de las cadenas necesitaba también de una comprensión metafísica sobre la división entre lo real y lo aparente. El siguiente trabajo propone reflexionar en torno a esta comprensión metafísica; plantearse la pregunta por la justificación del mito de la caverna, es decir, el porqué de la existencia de la caverna, de un interior y un exterior.

Uno de los primeros problemas a los que se enfrenta este cuestionamiento es definir qué interpretación utilizaremos sobre el mito. Nosotros propondremos por lo menos dos versiones. La primera es la realizada por Werner Jaeger<sup>3</sup>, una interpretación que supondría entrar dentro de las tradicionales, aunque veremos que el término “tradicional” no es totalmente fiable. La segunda interpretación que utilizaremos es la que hace Heidegger en *De la esencia de la verdad*<sup>4</sup>, curso impartido en la Universidad de Friburgo. Se notará, sin embargo, que la importancia del mito de la caverna por abarcar originalmente algunas de las problemáticas más importantes de la filosofía –verdad, hombre, mundo– es expresada en ambas interpretaciones y posiblemente se presenta en cualquier lectura que pueda realizarse de la *República*.

---

<sup>3</sup>W. Jaeger, “La República II” en *Paideia: los ideales de la cultura griega* (traducción de J. Xirau y W. Rocés). (México: FCE, 1980), pp. 677-702.

<sup>4</sup>M. Heidegger, *De la esencia de la verdad* (traducción de Alberto Ciria). (Barcelona: Herder, 2007), pp. 13-145. También ocuparemos un texto de Heidegger que lleva el mismo título, aunque es una conferencia. Por eso, de aquí en adelante, nos referiremos a éste primero como *De la esencia de la verdad* (curso) y al segundo como *De la esencia de la verdad* (conferencia).

## **0.1 ¿Qué queremos decir con “justificación” de la caverna?**

El planteamiento central por el que preguntamos es en qué sentido es necesario pensar en la existencia de una caverna, como Sócrates incita a imaginarnos. En primera instancia, sabemos que el mito de la caverna explica de cierto modo qué es el hombre y cómo se encuentra respecto a la realidad, a las cosas, al mundo. Estamos prescindiendo en esta explicación, como se ve, de todo el ámbito político y social que también ocupa el significado de la alegoría. Esto es un problema, se puede anticipar, pues el origen de la imagen de la caverna en el diálogo responde, en un principio, a por qué debe gobernar el filósofo en la ciudad imaginaria que han creado y por qué esta ciudad sería la que poseyera el mejor sistema político. Concluida sin mucho convencimiento esa cuestión en el Libro VI, se inaugura la pregunta sobre cómo hará el gobernante para salvaguardar el espíritu de la *pólis*. Lo que requiere el gobernante, dice Sócrates, es conocer aquello por lo que son bienes los bienes propuestos en la ciudad, es decir, requiere conocer la Idea del bien. En resumidas palabras, el mito de la caverna lleva arrastrando la “tercera ola” a la que se debe enfrentar Sócrates en el Libro V<sup>5</sup>.

No obstante, la alegoría de la caverna también está precedida inmediatamente por la línea dividida y por el problema de lo pensable y lo sensible o la unidad de la multiplicidad. Este problema de la “correspondencia” entre aquello que se piensa y aquello que se percibe surge, a su vez, de la pregunta por la Idea del bien. Es decir, para explicar qué es, en este caso, el “hijo” de la Idea del bien, Sócrates acude a esta división que para nosotros, hijos de la Modernidad, se muestra como “epistemológica”.

Ahora bien, el problema que nosotros planteamos sobre la validez o invalidez<sup>6</sup> del mito de la caverna parece dirigirse más en esta segunda acepción –la de lo pensable y lo sensible– que en

---

<sup>5</sup>Las llamadas “tres olas” a las cuales se enfrenta Sócrates en el Libro V son las siguientes: Que las mujeres puedan ser también parte de los guardianes que resguardarán la ciudad (primera ola, 451c – 457c); que las mismas mujeres no le pertenezcan a hombres guardianes en particular, sino que todas sean comunes, de la misma manera que los hijos sean comunes (segunda ola 457b – 471c); que los filósofos reinen las ciudades (tercera ola, la más fuerte, 471c – 541b). Véase, Platón, *op. cit.*, 453a-462e y 472a en adelante.

<sup>6</sup> Usaremos como sinónimos los términos “justificación” y “validez”, aunque concedemos que refieren a contextos distintos. El segundo de estos términos sugiere el campo lógico que estudia la estructura de un argumento y, ocasionalmente, la verdad de las proposiciones que lo componen. Si bien no nos referimos específicamente a este problema (algo así como: ¿cuáles son las estructuras dentro del mito de la caverna que hacen que sus proposiciones sean verdaderas?), no queremos alejarnos totalmente de esta visión del asunto, pues la validez lógica, en última instancia, descansa en qué sea eso de verdad, un problema al que eventualmente llegaremos. En ese sentido, la pregunta por la validez o justificación de la caverna quiere guiar el problema a cuáles son las razones

la primera –la de las tres olas. Queremos decir, pues, que preguntamos por si la existencia de una caverna y un exterior de la misma tiene validez según el análisis que emplearemos, esto es, si la justificación de las cosas del mundo cavernícola (las sombras) son suficientes para dar cuenta de la realidad y de nosotros, o si necesitamos, en efecto, hablar sobre un exterior de la caverna que posibilita el ser de dichas cosas (luz, ideas). Esta pregunta nos lleva a su vez a cuestionar si el hecho de llamarle caverna o sombras al mundo no es un error de antemano<sup>7</sup>, pues lo único a lo que estamos prestos es, en efecto, al mundo que tenemos a la mano.

La cuestión que planteamos puede hacerse también asequible si la ponemos en los siguientes términos: ¿es necesaria la metafísica para explicar el mundo? Y, en ese sentido, ¿es necesario hablar sobre una caverna que escinde lo aparente de lo verdadero? Este problema está localizado dentro del mito en la segunda acepción mencionada, esto es, la de la conexión de lo pensable con lo perceptible o de las ideas con las sombras. En cambio, el problema por el que también admitimos que surge la alegoría, el de si el gobernante ha de ser filósofo y, además, el de la tensión entre el filósofo y la sociedad o los no-filósofos, no será tomado en cuenta, al menos no en principio.

Lo extraordinario del mito de la caverna y de la *República* en general es que no hay divisiones claras entre problemáticas a las que nosotros denominamos “ramas”; la pregunta por la justicia nos lleva a preguntarnos por el bien en general, y esto nos arroja a cuestionar el carácter de la realidad: si vivimos en sombras porque hay algo más allá de las sombras, si eso más allá puede ser conocido como se conocen la sombras o si simplemente la división entre sombras y “algo más” –quizá las ideas– es válida en principio. El propósito de nuestro trabajo nos obliga, sin embargo, a concentrarnos solamente en el mito de la caverna sin profundizar en todo el diálogo y, además, prescindir del sentido político-moral del mismo; esto no significa que nuestro planteamiento esté desligado de él.

---

que lo hacen verdadero, que le dan valor, que provocan credibilidad, que fundan la distinción entre externo-interno y con ello la verdad.

<sup>7</sup> Un error de antemano pues ocurre el siguiente dilema: si estamos inmersos en sombras es imposible que de hecho nos demos cuenta de que son sombras, pues las tomamos por cosas verdaderas. En cambio, si sabemos que son sombras, y tomando en cuenta que alguna vez nosotros fuimos partícipes de éstas, ¿cómo fue que nos dimos cuenta de una separación entre sombras y realidad? La perspectiva de aquel que cuenta el mito es “omnisciente”, pues se coloca como si estuviera por encima de los cavernícolas para plantear de inicio que hay una caverna. Heidegger también nota esto y por eso advierte en el primer estadio que “Si decimos: las sombras son para ellos lo no-oculto, entonces eso es equívoco, y en el fondo estamos diciendo ya *demasiado*. Sólo nosotros, que abarcamos ya de un vistazo toda la situación, designamos como sombras lo que tienen ante sí.” Heidegger, *op. cit.*, pp. 35.

Con “justificación” de la caverna nos referimos, pues, a si es necesario acudir a una explicación de este tipo, es decir, una división entre sombras y “aquello que causa la sombra” para poder explicar el mundo, entendiendo ahora por mundo no sólo el conjunto de cosas cognoscibles, sino aquello en lo que nos movemos diaria y cotidianamente, los entes con los que interactuamos y todas las relaciones y causalidades que en ellos vemos. ¿Es necesaria la formulación de “principios y causas” –algo común de las metafísicas, desde Platón hasta nuestros días–, o mejor, es justificable y posible de ser conocido para dar cuenta de la existencia y composición de las cosas en el mundo? Y, por otra parte, ¿eso que llamamos “metafísica” es *suficiente*, según su desarrollo en la tradición filosófica, para explicarnos al mundo y a nosotros mismos? La cuestión aquí no es únicamente si la metafísica tiene una justificación en este planteamiento, sino si ella misma está en un camino certero y si en su origen platónico es una comprensión que lleva en sí misma ya un destino limitado y hasta trágico<sup>8</sup>.

## **0.2 Metodología**

El camino que nos proponemos tomar es el siguiente. Mencionábamos que la pregunta por la validez de pensar una caverna que contiene apariencias y un exterior donde existe lo real necesita que nos preguntemos primero por la interpretación del mito a la que nos referimos. Determinar el terreno en el que nos moveremos para darle significado a esta narración platónica es fundamental, pues, al fin de cuentas, es una imagen que invita y estimula la imaginación, por lo que su tratamiento ha de ser muy distinto del que se le daría a una proposición lógica, por ejemplo. Así, nosotros tan sólo nos valdremos de dos interpretaciones: la de Jaeger, que se explica dentro de un terreno más o menos tradicional (división entre mundo de las ideas y de las cosas, división entre alma y cuerpo, etc.), y, por otra parte, la ya mencionada de Heidegger.

---

<sup>8</sup> En realidad, el problema sobre si puede justificarse el mito de la caverna pensando en que pudiera bastar el mundo de “apariencias”, o, simplemente, el mundo al que estamos prestos cotidianamente, presupone su solución en el siguiente desarrollo. La cuestión aquí no será un análisis ontológico o epistemológico que pudiera aclarar si la metafísica realmente conoce o se sustenta a sí misma, pues el mito de la caverna, antes que cualquier otra cosa, da por sentado dos cosas: que nos encontramos entre sombras, y que en la necesidad más profunda del hombre se encuentra voltear hacia lo verdadero, es decir, conocer las causas por las cuales aparecen tales sombras. Nosotros queremos saber en qué se justifica tal necesidad, lo cual implica aceptar de antemano que de hecho hay tal necesidad y tal acontecer de la metafísica.



Bien podría pensarse que la interpretación de Heidegger, más que comprometerse por mostrar qué es realmente lo que pensaba Platón, intenta expresar su propio pensamiento a través de Platón. Podemos colocarnos en una especie de dilema donde tenemos, por un lado, lo que realmente quiere decir Platón con el mito de la caverna, y, por otro, lo que Heidegger (o en general cualquier intérprete) dice que dice Platón. En este sentido, podría parecer que Heidegger convierte el mito de la caverna en una metáfora ya no de lo que Sócrates intenta decir en el diálogo *República*, sino en una metáfora de su propio pensamiento. Sin embargo, veremos que ese dilema es sólo aparente, y que no podemos hablar con seguridad de una “verdad última”<sup>9</sup> o “interpretación objetiva” de Platón. Además, mostraremos que la interpretación heideggeriana está comprometida y preocupada por las experiencias originales en torno a la verdad que pudieron surgir en la comprensión de ésta misma y de la filosofía para Platón y para el mundo griego. Ampliaremos estas ideas en su debido momento, aunque deseamos dejar ver que por estas razones enfocaremos nuestra atención en la interpretación heideggeriana, valiéndonos también de algunas otras de sus obras que puedan complementar sus afirmaciones sobre los estadios del mito en los cuales lo divide. El segundo capítulo abrirá ampliamente el problema que se encuentra detrás de la parábola, lo cual nos llevará a las consideraciones heideggerianas con respecto a la verdad y a la metafísica.

Las tesis de Heidegger sobre el mito de la caverna están basadas sobre todo en la concepción de la verdad como desocultamiento y, por lo tanto, como privación<sup>10</sup>, y la comprensión de la caverna no como una división donde haya entes como sombras y sus verdades (o esencias) afuera; es decir, no que las ideas exteriores a la caverna sean simplemente un “ente que es más ente”, sino como una liberación del hombre en su estado cotidiano donde descubre que las sombras, justamente, son sombras por ser entes a la mano, de uso común, sin saber qué es lo que los posibilita como entidades. La explicación del mito de la caverna que lleva a cabo Heidegger está dividida en cuatro estadios, los cuales analizaremos exhaustivamente.

---

<sup>9</sup>Vale la pena decirlo desde ahora. Según una nota al pie de Salvador Mas, Yvon Lafrance en *Pour interpréter Platon* “clasifica y distingue 156 interpretaciones.”. Introducción, “1. Una guía para leer la *República*” en Platón, *op. cit.*, pp. 73, Nota 55.

<sup>10</sup>Heidegger retoma el sentido de verdad como ἀλήθεια. Con desocultamiento se refiere a lo oculto como parte necesaria de la verdad, es decir, que no es solamente positiva, no es una “cosa misma” que ande flotando por algún lugar. La verdad participa de la negación en tanto que es un des-ocultar. Todo esto, por supuesto, partiendo de la α privativa.

Ya expuesta la interpretación de Heidegger minuciosamente en cuanto a las ideas que nos parezcan importantes para el asunto de la justificación de la caverna, tendremos, pues, dos puntos generales sobre el significado del mito. Preguntaremos, entonces, por la propia pregunta que hemos propuesto en un inicio: ¿Qué significa preguntar por la existencia de una división entre caverna y “entes reales”? Aquí es donde queremos hacer un vínculo estrecho con la pregunta por la posibilidad de la metafísica. En este sentido, pensamos ya como presupuesto, el mito de la caverna es una fundación de la explicación ante por qué habríamos de recurrir a la metafísica. Sin embargo, la cuestión sobre qué sea metafísica es complicada, por lo que nos detendremos también en este problema para determinarlo al menos respecto a Platón según la interpretación heideggeriana.

Ciertamente, la pregunta por cómo se erige una explicación del mundo con elementos que no están dentro del mundo como hechos empíricos o descriptibles<sup>11</sup>, es decir, cómo se erige una metafísica, puede presentarse a ambas interpretaciones. Esta pregunta sobre cómo funda el mito de la caverna una explicación sobre el porqué de la metafísica ha de ser expuesta ante los ojos de Jaeger y de Heidegger. Anticipamos que la presentación de esta pregunta para Heidegger se torna más complicada, pues tendremos que adentrarnos en algunas posturas de este autor ante la metafísica.

La posibilidad o imposibilidad de la metafísica según Heidegger nos inmiscuye en el problema sobre qué es la verdad. El mito de la caverna, desde la interpretación de este autor, lleva en sus entrañas ese asunto, e incluso los cuatro estadios en los que divide la narración llevan como hilo conductor la pregunta por la esencia de la verdad.

El punto al que se encamina la cuestión sobre cómo es que el mito de la caverna muestra la necesidad de la división entre apariencias y realidades es la justificación de que haya algo más que entes o sombras, según el caso. Esto significa, dicho en los términos del mito platónico, si acaso las cosas que se encuentran dentro de la caverna bastan para explicarnos el mundo. La pregunta, como se puede notar, es engañosa, pues el hecho mismo de decir que hay una caverna lleva implícita la idea de que aquello que está dentro de ella es insuficiente, es simulacro, es apariencia. Pero, siguiendo la metáfora, la caverna es la representación de nuestra vida cotidiana,

---

<sup>11</sup> Con esto nos referimos a cualquier proposición que describa un hecho del mundo y que por lo tanto pueda ser verdadera o falsa. Nótese que ya se necesita de una noción de “lo verdadero” y “lo falso” para hacer esto.

del movimiento natural en el que nos encontramos constantemente. Preguntar si ese aspecto de las cosas a las que estamos entregados inmediatamente es suficiente para explicar al hombre y su mundo es justo lo que queremos realizar. De una u otra manera, la metafísica lleva como presupuesto que, justamente, esas explicaciones que sólo miran el aquí y el ahora son insuficientes. Platón, poniéndonos delante la sola existencia de una caverna, la sola existencia de “sombras”, nos invita a pensar en ese sentido. Tendríamos que ser cuidadosos con la noción de metafísica en general como ha sido llevada por la tradición filosófica, y la que sostiene Heidegger, pero de cualquier manera él, como lo mostraremos en su análisis de la caverna, sostendrá también la imposibilidad de atenerse solamente a “lo ente”, a las “sombras”, a lo “dado a la mano”; de hecho, la filosofía se dirige justamente a esta liberación de lo cotidiano, según lo deja ver el propio mito.

Además, el tema central de la *República*, aquella investigación por la que tiene sentido todo el diálogo, sólo puede tratarse, en última instancia, llegando a estos problemas y reflexionando sobre ellos. Las preguntas sobre si ser justo es mejor que ser injusto, qué vida es mejor, cómo debe llevarse a cabo la justicia en la *pólis* implican inexorablemente el problema sobre si lo inmediato del mundo, lo que está ante nosotros sin ninguna otra explicación más que su simple estar ahí, es suficiente para explicarnos a nosotros mismos y a nuestro preguntar por nosotros mismos.

Si la división entre caverna y exterior fuera ilusoria, es decir, si la escisión entre apariencia y realidad fuera una trágica confusión y no existiera nada más que lo que tenemos ante nosotros, ¿acaso tendría sentido preguntar por la justicia? ¿Podríamos preguntarnos por si las acciones de algunos hombres son justas si de antemano pensamos que lo único existente son las cosas inmediatas, y que, por lo tanto, la “justicia” no es ningún concepto comprobable ni descriptivo de algo que acontece en el mundo? No tendríamos ninguna razón para actuar justamente, aunque esto significa también que no tendríamos ninguna razón para actuar injustamente, esto es, simplemente no tendríamos razones. Por ejemplo, el planteamiento de Sócrates está ciertamente contradicho por Trasímaco<sup>12</sup>, aunque ambos creen que tienen razones “fundadas en algo” para

---

<sup>12</sup> Mientras Sócrates piensa que la justicia es la mayor virtud de la ciudad y aquella que hace más felices a los hombres (es la excelencia del alma), Trasímaco afirma que la justicia es lo que conviene al más fuerte, y que, en todo caso, la injusticia es más bien la excelencia, cuando se aparenta ser justo para conseguir beneficios. Todo esto precedido, a su vez, por la definición de Polemarco: Justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Véase, Platón, *op. cit.* 332d – 352d.

vivir justa o injustamente, según el caso. Esto significa que ninguno de los dos –aunque Trasímaco parece no saberlo– piensa que sería posible referirse al mundo sin acudir a valores, ideas, conceptos que están más allá de lo inmediato de la experiencia.

¿Cuáles son las tesis opuestas a la necesidad de la metafísica para explicar el mundo? La ciencia, el propio Trasímaco y el sentido común. La ciencia moderna ha recorrido un camino en la tradición pretendiendo poder conocer el mundo sin las preguntas metafísicas antiguas (incluso, a veces, sin ninguna pregunta metafísica), ateniéndose únicamente a los hechos del mundo, lo cual podría representarse como una disposición únicamente a lo cavernícola: la adivinanza de patrones en las sombras. Trasímaco también pretende ser defensor de una tesis parecida, aunque en un sentido moral o amoral: la metafísica, aunque específicamente la filosofía, no tiene ningún sentido, pues no comprende lo que de hecho pasa –como que al hombre injusto le vaya mejor que al justo. El sentido común, quizás manifestado en el resto de los interlocutores de la *República*, acepta también esto que parece ser evidente: que basta atenernos a lo que sucede en la caverna y que todo aquello que intente ir más allá de ella es una pérdida de tiempo.

Estas tesis opuestas no serán tratadas ni analizadas en el trabajo. Sin embargo, es menester tenerlas en mente de forma constante, pues la parábola de caverna intenta dar una respuesta a la justificación de dividir lo ente de sus causas y principios (según lo ha entendido la tradición). Esta división necesita siempre ser pensada con sus tesis contrarias: desde aquellas reformas donde lo ente no está necesariamente separado de sus causas, hasta las tesis más radicales donde se afirma simplemente que no hay tal cosa como principios o causas, ni metafísica ni posibilidad de filosofía. El análisis que llevaremos a cabo en este trabajo no depende de estas ideas, pero puede resultar beneficiosa su reflexión para una posterior profundización del problema.

Cabe aclarar también que no se trata únicamente de un asunto de conocimiento, sino de la posibilidad intrínseca de todo filosofar y de nuestra existencia misma. No estamos investigando, pues, un problema que sea posiblemente epistemológico y que pueda resumirse a la manera en la que conocemos y a los principios necesarios para suponer tal conocer. El análisis de la parábola de la caverna incluirá un problema que es de raíz más original e importante: nuestra situación ante el mundo y la situación del mundo ante nosotros, así como los elementos que componen esta afirmación, es decir, qué es eso de mundo y qué es eso de nosotros.

Además, se abre otro problema que suele obscurecerse en la dicotomía entre metafísica y no-metafísica. No es necesario responder definitivamente a si el conocimiento reducido a lo óptico es suficiente para explicar al mundo y a nosotros mismos, con todo y nuestra existencia moral. Plantear las posibilidades de la propia respuesta puede servirnos más aún que la respuesta misma, pues la cuestión a la que finalmente deseamos arribar conduciéndola desde el mito de la caverna es: El hecho de que las experiencias particulares de los entes inmediatos, el juego de anticipar y adivinar la aparición de las sombras en la caverna, no sean suficientes para explicarnos la vida, ¿significa, acaso, que la filosofía sí es capaz de hacerlo?

En fin, el mito de la caverna no sólo muestra el problema sobre lo pensable con relación a lo visible, ya sea en el sentido epistemológico o metafísico que nosotros queramos ponerle a la imagen. El mito de la caverna muestra la naturaleza de nuestra existencia y, por lo tanto, la naturaleza de la propia filosofía. Platón deja ver con esta imagen la posibilidad y la esencia de ésta. De alguna manera, preguntarnos por si son suficientes las sombras para la exégesis del mundo es preguntar por la necesidad de la metafísica, pero más todavía por la necesidad y sentido de la filosofía. El “hombre liberado”, desencadenado, muestra este particular acontecimiento del suceder de la filosofía en nosotros.

La pretensión de verdad que parece ser aquello esencial a la filosofía es desear y, posiblemente, obtener la verdad. ¿No está la filosofía intrincada necesariamente con la verdad? Entonces, si llegáramos a decir que la filosofía no puede tener más pretensiones de verdad –es decir, si nos tomamos la participación de Trasímaco y del “sentido común” en el diálogo no ya como una broma, sino como una seria alerta– ¿no significaría amputar el sentido de la filosofía? En todo caso, el problema está en qué es la verdad. Heidegger afirma que el mito de la caverna es una imagen de cómo se comporta el hombre ante la verdad y la verdad ante el hombre. Nuestro planteamiento, como se ve, vuelve a donde partió: si no hay posibilidad de explicar el porqué de la validez de la separación entre caverna e ideas, o apariencias y realidad, no tiene sentido hablar de filosofía –puesto que no tiene sentido una liberación en donde no hay de qué liberarse–, pero parece que para plantear esa validez misma es necesario plantearla en términos filosóficos. Nuestras conclusiones girarán en torno a este problema y a la perspectiva que Platón parece querer mostrar en el mito, por una parte, y la perspectiva de Heidegger que efectivamente enuncia, por otra.

## **1. Una interpretación tradicional del mito de la caverna**

Ya anunciábamos que la indagación sobre el sentido del mito de la caverna dependía en buena medida de bajo qué interpretación nos colocáramos. La “tradicción” filosófica suele ponernos en un terreno de pre-comprensión sobre los asuntos filosóficos y de los propios filósofos. Es así, por ejemplo, que las disputas filosóficas hacia un pensador en específico suelen dirigirse más hacia lo que la tradición ha hecho del pensador que hacia el pensador mismo. Las repetidas críticas y destrucciones del pensamiento aristotélico desarrollado durante la Edad Media por parte de los filósofos renacentistas puede ser un caso, aunque podemos imaginar otros muchos ejemplos que den muestra de ello. De igual manera sucede con el pensamiento de Platón, al cual ya de antemano consideramos como un primer momento del desarrollo de la metafísica. La división del mundo de las ideas y el mundo de las sombras o los simulacros es una muestra de lo que la tradición ha llevado en nombre de Platón.

Hay que preguntar, pues, si esta interpretación es acertada, y si acaso categorizar el pensamiento platónico como una teoría excéntrica donde hay ideas flotando por encima del cielo que resultan ser las “dadoras de ser” de las cosas, es realmente la mejor manera de interpretar a Platón. Presentamos a continuación algunas de las ideas típicas que suelen tenerse sobre el pensamiento platónico:

a) El mundo que habitamos está lleno de apariencias. Las cosas, tal como las percibimos, son simulacros de sus esencias que son las ideas.

b) Las ideas platónicas parecen ser otro tipo de “entidades” que son más reales que las cosas mismas.

c) Hay una famosa tríada platónica: lo bueno, lo bello y lo verdadero (en qué consista esta tríada y por qué es una tríada parece dejarse de lado).

d) El cuerpo, al igual que los simulacros del mundo, es aparente y accidental en comparación con el alma, que resultaría ser analógica de las ideas.

e) Por último, y aunque quizá algo lejano a lo que nos proponemos tratar, suele pensarse que la *República* muestra sin más ni menos cómo piensa Platón realmente que el filósofo debe ser

rey, que las mujeres puedan ser guardianes y que los hijos sean comunes<sup>13</sup>. En otras palabras, que las tres olas mencionadas son literalmente una especie de tratado o de propuesta política en la *República* (no se piensa que éstas puedan tener otro sentido, ya sea una burla, ya sea una manera justamente de mostrar su imposibilidad, de mostrar un exceso de racionalidad, etc.). Y, aunado a esto, que Trasímaco es sólo un personaje que muestra la incapacidad de los sofistas por no entender las “buenas doctrinas de Platón”.

Ahora, sobre el mito de la caverna:

a) La caverna platónica muestra cómo es que las cosas de las cuales *opinamos* cómo son, cómo aparecen, qué son, las cosas que están aquí prestas a lo sensible, son sólo aparentes y son simulacros. En cambio, aquello que está afuera de la caverna es lo real, aquello de lo que las cosas sensibles *participan* y por las cuales son. Y no sólo sucede que seamos *nosotros* los que capturemos así las cosas, es decir, que, por ejemplo, comprendamos que a un perro lo captamos como perro, a pesar de ser distinto al perro *x*, *y* o *z*, sino que de hecho así está organizado el mundo más allá de que nosotros lo capturemos de esa manera o no (nótese, pues, que no hay la noción de un sujeto que percibe tal como la epistemología moderna lo plantea). De aquí surgirán todos los problemas que ya se suscitaban en el mundo griego sobre si hay acaso una idea para cada cosa, a qué se refieren los platónicos exactamente con *participar de*, y si acaso no se duplica el problema cuando, para explicar las cosas del mundo, tenemos que añadir otro elemento que a su vez no puede explicarse, como son las ideas<sup>14</sup>. En fin, la división del mundo cavernícola y el mundo exterior no es más que una imagen sobre la explicación discursiva del mundo de las ideas.

b) El mito de la caverna es, a su vez, una analogía sobre el pensamiento platónico respecto al cuerpo y al alma. Con el presupuesto de que el cuerpo y lo sensible es banal y poco apto para el conocimiento, mientras el alma, además de ser nuestra esencia, es aquella que conoce lo más real y lo más bello, la caverna muestra cómo aquello que está dentro es lo sensible, lo corpóreo, mientras el exterior pertenece a lo pensable, a la parte del alma. Esto, por supuesto, justificado con aquello que precede al mito de la caverna, es decir, la línea dividida y la imagen del sol, donde se dice justamente esto: lo sensible pertenece al área de la opinión y a la parte más alejada

---

<sup>13</sup>Cfr. Strauss, “Plato” en *History of Political Philosophy* (compilado por Strauss y J. Cropsey), (Chicago: Rand McNally College Publishing, 7-48).

<sup>14</sup>Aristóteles, Libro I (A), capítulo noveno, en *Metafísica* (introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca). (Madrid: Alianza, 2011).

del verdadero conocimiento, mientras el  $\nu\omicron\varsigma$  es solamente inteligible y corresponde a nuestra alma.

c) La línea dividida, por su parte, es una especie de teoría epistemológica que nos ofrece Platón a través de Sócrates donde se sintetiza toda nuestra manera de conocer. Nótese el tinte que ofrece hablar sobre una “teoría epistemológica”: es una teoría más que explica discursivamente el proceso mediante el cual conocemos y los rangos y jerarquías que hemos de atribuirles a cada parte. Con “teoría del conocimiento” también pensamos, irremediabilmente, en un sujeto que conoce un objeto, algo que parece alejarse bastante de la comprensión griega<sup>15</sup>.

d) El regreso del hombre liberado a la caverna es una conclusión política-moral que muestra Sócrates para completar la idea de que el filósofo, a pesar de querer una vida de pura contemplación, debe dedicarse al regimiento de la ciudad. Es decir, es una imposición política, no una necesidad.

Estas son en general algunas ideas tradicionales sobre el significado de la doctrina platónica y sobre el mito de la caverna. La pregunta obligada ahora es quién o quiénes han sido los que nos han heredado esta interpretación tradicional. Si queremos darles rigor a los incisos mencionados, es menester especificar a qué o quiénes nos referimos. Sin embargo, antes de dejar caer la responsabilidad interpretativa en una presunta tradición, hemos de aceptar que estas opiniones típicas sobre el pensamiento platónico surgen, además de una herencia filosófica, de una lectura propia alejada o de primera vista ante los textos de Platón.

### **1.1. Especificación de a qué nos referimos con una “presunta tradición”**

La presunta tradición filosófica puede ser entendida desde distintas perspectivas. Podríamos pensar, por ejemplo, en la tradición que construyen los propios filósofos sobre sus antecesores, es decir, la interpretación y comprensión de textos de unos filósofos a otros. ¿Quiere decir que hay una “comprensión original” o “comprensión más verdadera” que se les escapa a algunos filósofos

---

<sup>15</sup> Aunque en cierta manera sí hay un sujeto; la idea puede especificarse con la siguiente cita: “Como Heidegger reconoce, la ontología antigua siempre tuvo presente, más o menos, el papel del sujeto cognoscente, lo que ocurre es que la interpretación que se hizo de él es el de una cosa más entre las cosas existentes, de manera que su forma de ser, su existencia, no difiere del resto.” Jesús Valera, *El problema de la ética en la filosofía de Heidegger* (tesis doctoral), (UNED, 2012), pp. 38.



o a la tradición misma que ellos forjan? No. Anunciamos, de antemano, que no se pretende una interpretación más verdadera o simplemente “la única verdadera”, como si acaso el pensamiento de Platón pudiera encerrarse en la palma de nuestras manos. En todo caso se trata, como se puede ver en las preocupaciones heideggerianas, de acercarse a la “experiencia original” de donde surgen los términos y la filosofía misma, más allá de hacer textos interpretativos a la manera de comentaristas.

Pero también podemos pensar a la tradición filosófica, aunque esto quizá exprese vagamente lo que es la filosofía, a través de los libros de texto que intentan introducir o resumir la historia de ésta. Tal como sucede en los textos pensados para aquellos no inmiscuidos en la filosofía, el pensamiento de distintos filósofos es resumido en ciertas tesis básicas que explican a los mismos, lo cual no debe juzgarse bruscamente ni peyorativamente. La cuestión está más bien en lo siguiente: la posibilidad de resumir en un libro introductorio las “teorías” filosóficas que se han llevado a cabo a lo largo de una “historia de la filosofía” solamente puede realizarse cuando poseemos una comprensión, compuesta de presupuestos, sobre qué es la filosofía y qué dice cada filósofo. Si no fuera este el caso, ¿cómo podría siquiera pensarse en resumir más de dos mil años de filosofía en distintos apartados de filósofos y filosofías? Esto parece arrojar un problema más profundo: la pre-comprensión de la filosofía fuera de la filosofía, si es que hay tal “fuera”.

En el caso de Platón, bien podríamos rastrear la formación tradicional de su doctrina analizando aquellos filósofos que se esforzaron por comprenderlo y manifestaron su interpretación, ya sea como comentario, ya sea a través de su propio pensamiento. Habríamos de comenzar por el propio Aristóteles y sus críticas a las doctrinas platónicas, por los platónicos mismos en el mundo griego y romano, en la traducción y los comentarios llevados a cabo en el pensamiento árabe, en la comprensión moderna, etc., hasta llegar a aquello que nos coloca a nosotros aquí y ahora frente a Platón. Esta no es nuestra pretensión, sin embargo, pero concedemos la importancia que toma la filología frente a esta tarea mediante la traducción e interpretación de los textos.

Es por esta razón que consideramos a Werner Jaeger como una posibilidad cercana para adentrarnos a las interpretaciones tradicionales que se han forjado en torno a Platón, específicamente, al mito de la caverna. Considerando su relevancia en el mundo filológico del siglo pasado y el movimiento humanista con el cual se abordaron los textos clásicos, Jaeger

supone ser un comentarista y traductor de la *República* en quien podemos apoyarnos para una breve revisión sobre el significado del mito de la caverna tradicionalmente.

## **1.2. La República de Platón según Werner Jaeger**

Vayamos sin rodeos al punto principal de esta interpretación. Curiosamente, no nos podemos valer de una extensa reflexión sobre el mito de la caverna en Jaeger, pues sencillamente no la hay. Debemos de partir del hecho de que Jaeger, en *Paideia* al menos, no le dedica más que unas cuantas páginas a reflexionar sobre el mito, siendo la mitad o más de este apartado un relato sobre la propia alegoría, lo cual nos deja apenas un par de páginas con contenido interpretativo<sup>16</sup>. Esto ya nos dice algo de antemano: uno de los filólogos más importantes del siglo pasado, comentarista y traductor de Platón, no ha puesto gran atención en el mito de la caverna<sup>17</sup>. En un libro tan grande como es *Paideia* –más de mil cien páginas–, se le dedican un par al mito. Este voluminoso texto pretende abarcar los aspectos más importantes de la cultura griega, haciendo largos recorridos desde Homero y Hesíodo, hasta la tragedia griega, Platón, Jenofonte o Demóstenes. Todo esto unido desde el punto central que resultaban ser los ideales griegos en torno a la *paideia* o educación.

Pero si acaso nosotros no exageramos cuando afirmamos que en el mito de la caverna se presenta una de las partes más importantes de toda la *República*, y que, seguramente, obtendremos una mala comprensión del diálogo entero si no ponemos la suficiente atención en él, ¿por qué a Jaeger parece serle una parte más del desarrollo metafórico del diálogo, dándole más importancia, por ejemplo, a la línea dividida, a la poesía o incluso a las matemáticas? Según nosotros hemos introducido a este trabajo, y según el planteamiento de Heidegger que veremos más adelante, el mito de la caverna supondría ser varias cosas, entre ellas:

- a) Una fundación primera de la metafísica al dividir las ideas de las cosas aparentes.
- b) Una demostración del comportamiento del hombre ante la verdad y la verdad ante el hombre.

---

<sup>16</sup> Jaeger, *op. cit.*, “La caverna. Una imagen de la ‘Paideia’”, pp. 691-695.

<sup>17</sup> Curioso es también que otro intérprete como Strauss tampoco dedique atención a los libros centrales de la *República*. Strauss, *op. cit.*

c) Una unión nuclear de todo lo que se intenta expresar en el diálogo: qué es la justicia, qué es el bien, cómo se relacionan con el alma humana, cuál es el mejor gobierno, cómo podría gobernar el filósofo, etc.

d) La manera en que estamos dispuestos al conocimiento del mundo y cómo está de hecho organizado el propio mundo.

e) Cómo el asunto de la verdad, de la metafísica, de la naturaleza existencial humana y de la naturaleza cósmica, no están separadas del asunto político o social en el que se encuentran los encadenados.

f) Por último, y quizá la más importante, el mito de la caverna supondría ser una respuesta a qué es la filosofía, de qué manera se inserta (o se desarrolla) en nuestra existencia, su relación con el mundo y con nosotros. De hecho, el asunto sobre qué es la filosofía se responde, se refuta, se incita, todo, a través de la exposición del hombre liberado y del hombre cavernícola, del hombre filosófico y del hombre antifilosófico o pre-filosófico. Y, en última instancia, también supone ser un planteamiento sobre cuál es el papel de la filosofía al poder o no poder resolver los asuntos más importantes, por ejemplo, el conocimiento de la Idea del bien. Superficialmente, parece que la filosofía es necesaria para los hombres pues sólo a través de ella se conoce a la Idea del bien, y la Idea del bien, a su vez, es la única que puede guiarnos en la construcción de un recto gobierno y de una recta vida. Esto, sin embargo, es problemático y el propio Platón lo deja ver en las diferentes expresiones de sus dialogantes. Aquí se juega, pues, si la filosofía es relevante y necesaria o no es más que pura habladuría.

¿No es sorprendente, entonces, que Jaeger no vea en el mito de la caverna más que una metáfora o imagen sobre la educación? Podría parecer así, en primera instancia. La razón fundamental por la que Jaeger no pretende querer decir más de lo prudente sobre el mito es que el propio Platón ofrece en boca de Sócrates cuál es el significado de dicha imagen: “Llama la atención del lector con toda precisión hacia el punto que el autor le interesa e impide con ello que se desvíe hacia problemas que, por muy importantes que sean de por sí, no hay por qué seguirlos aquí más en detalle”<sup>18</sup>. Y es cierto. Normalmente Sócrates no ofrece una interpretación precisa de

---

<sup>18</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 694.

las imágenes que usa<sup>19</sup>, y, sin embargo, cuando termina de relatarle a Glaucón este mito le entrega sin más el significado de lo que acaba de mostrarle a través de la imaginación:

esta imagen, querido Glaucón, hay que aplicarla toda ella a lo que decíamos antes, equiparando el espacio que se ve por medio de los ojos con esa morada que es una prisión y la luz del fuego que hay en ella con la fuerza del sol; y si comparas la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay con la ascensión del alma hacia el mundo inteligible no defraudarás lo que yo espero, puesto que es lo que estás deseando escuchar. [...] en el ámbito de lo cognoscible lo último en verse, y a duras penas, es la idea del bien; pero, una vez contemplada, debe deducirse que ella es causa para todos de todo lo recto y bello, es la que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta y en el inteligible es la soberana que ha proporcionado verdad e inteligencia, y que tiene que verla quien vaya a obrar con sensatez, sea en lo privado, sea en lo público.<sup>20</sup>

Con “lo que decíamos antes”, Sócrates se refiere a la línea dividida expuesta justo antes de la imagen. En este sentido, el mito de la caverna sería una expresión imaginativa de lo mostrado en la línea dividida: la separación de los ámbitos sensibles y cognoscibles en el conocimiento de las cosas, pasando desde la sensación más particular hasta el *voûs*, conocimiento de lo más universal donde se encontraría, en efecto, la Idea del bien. Ahora, la línea dividida no es tampoco una explicación totalmente discursiva, a modo de tratado o teoría; es también una imagen, una línea que, maravillosamente, juega con aquello mismo que expresa: el tercer nivel de la línea, la *διάνοια*, contendría el conocimiento de la geometría, donde todavía hay una cercanía de lo sensible, puesto que la geometría participa de la imaginación y la imaginación de lo sensible. La línea dividida, entonces, muestra el problema del conocimiento: la relación de lo sensible con lo pensable. La manera en que lo muestra es mediante “una línea cortada en dos segmentos desiguales”<sup>21</sup>, es decir, lo muestra mediante un procedimiento que ya nos obliga de inmediato a usar la imaginación, lo cual quiere decir a su vez que Sócrates nos mostrará a través de la imaginación qué es el conocimiento y lo que implica en nosotros y en el mundo.

La línea dividida sería un primer momento imaginativo en el que se muestra qué es conocer y cómo está organizado el ámbito de lo sensible y de lo pensable. Suele pensarse, entonces, que este primer momento es insuficiente para hacer comprender a Glaucón lo que quiere decir Sócrates. Es así que necesitamos recurrir al mito de la caverna, una imagen muchísimo más imaginativa en el sentido poético que la línea dividida para lograr que Glaucón

---

<sup>19</sup> Véase la “línea dividida” que precede al mito de la caverna: Platón, *op. cit.*, 509d-511e. También así sucede con la “imagen del navío”: 588a-589d.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 517b.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 509d.

entienda. Sócrates, entonces, no estaría pensando nada más en el mito de la caverna de lo que ya había intentado explicar en la línea dividida, sólo lo estaría bajando de “nivel epistemológico”, por decirlo así.

Bastaría entonces poner atención a la exégesis socrática para entender el mito de la caverna, pues es sólo una expresión más cercana a nuestra imaginación y entendimiento de lo que quería mostrarnos con la línea dividida. ¿Pero qué sucede con todo lo demás que el mito de la caverna muestra y que va evidentemente más allá de la línea dividida? El hecho de que los hombres cavernícolas realicen concursos entre ellos para adivinar y predecir las figuras que saldrán reflejadas, que el hombre liberado tenga que ser *violentamente* liberado, que sienta *compasión* por sus compañeros y que sus mismos compañeros puedan hasta matarlo...todo esto, pues, supera claramente las fronteras a las que parecía aproximarse la línea dividida. Tenemos, por lo tanto, una nueva imagen –la del mito– que explica más claramente la imagen pasada –la línea dividida–, pero que nos dice muchas más cosas de las que se supone que tendría que explicar. En pocas palabras: Sócrates nos ha metido en más problemas de los que se proponía resolver. Esto nos hace dudar, entonces, de que el mito de la caverna se reduzca a ser únicamente una explicación de la línea dividida.

Sin embargo, también notamos que en una lectura moderada de este diálogo, sin afanes presuntuosos de interpretación, debemos de atenernos solamente, al menos en un primer momento, a la explicación que Sócrates nos otorga. Jaeger tiene razón al no entregarse sin más a rebuscadas dilucidaciones sobre el sentido de la caverna: si fuera tan críptico su significado, ¿por qué el propio Sócrates nos brindaría su explicación, algo que no suele hacer con sus metáforas?

No se deja prácticamente ningún cabo suelto en esta exégesis posterior, lo cual justifica la posición de Jaeger. Pero siguen sin resolverse dos problemas. Uno: ¿El mito de la caverna puede reducirse sólo a una imagen poética que intenta acercarnos más a la comprensión del asunto de la línea dividida? Dos: Si es cierto lo que hemos dicho acerca de la relevancia del mito de la caverna en el diálogo la *República* y su fuerza ante las cuestiones sobre qué es el hombre, la verdad, la filosofía, etc., ¿basta lo que dice Sócrates que significa el mito para otorgarle tal importancia?

Sobre el primer problema, Jaeger tampoco considera que el mito de la caverna sea sólo una expresión más poética de la línea dividida, aun cuando parece otorgarle más importancia en su

escrito a ésta que al mito. Por ejemplo, en su introducción al apartado dedicado a la *República*, critica a Theodor Gomperz, filólogo austríaco, por considerar que el asunto de la educación expuesto en los libros VI y VII de la *República* es sólo un pretexto para que Platón exponga su teoría epistemológica y ontológica. Por el contrario, Jaeger afirma que “la *paideia* no es un mero eslabón externo que hace de la obra un todo; constituye su verdadera unidad interna.”<sup>22</sup>. En otros términos: el problema de la educación presentado en el mito de la caverna no es de ninguna manera algo accesorio o accidental en cuanto a la “teoría epistemológica” desarrollada desde la línea dividida, suponiendo que hay tal teoría.

Podríamos decir que queda explorado el primer problema conclusivamente: Jaeger no considera que el mito de la caverna sea accesorio o de poca importancia en el diálogo; incluso afirma que es una mala comprensión considerar que todo el asunto educativo<sup>23</sup> en esos libros sean un pretexto para hablar de ontología o epistemología. Pensar, entonces, que el hecho de que le dedique pocas páginas a la imagen de la caverna significa que lo considera como accesorio es superficial.

Ahora bien, nosotros le hemos dado poca o nula relevancia al aspecto educativo de la alegoría de la caverna hasta este momento. Ya mencionábamos al inicio que este mito contenía significados no solamente teóricos, sino prácticos; es decir, no es solamente una especulación metafísica sobre la división entre lo sensible y lo pensable, sobre si acaso las cosas prestas al mundo sensible tienen menos jerarquía en cuanto al ser en comparación con las cognoscibles o las que son aprehendidas mediante el pensamiento e ideas, sino que tiene sus bases en la pregunta por la justicia y por el mejor gobierno, y esta pregunta está a su vez planteada por interlocutores que se encuentran en situaciones determinadas y con proyectos determinados. Al encontrarse la educación aparentemente situada en el aspecto político-moral, del cual advertíamos su menester omisión, habíamos prescindido de ella hasta ahora. Para Jaeger, sin embargo, la *paideia* es fundamental, considerando además que el objetivo de su larga obra es la investigación sobre el desarrollo de ésta en el mundo griego. ¿Entonces Jaeger, a diferencia del camino que hemos tomado nosotros, prefirió emprender hacia la obra platónica, en específico la *República*, desde el

---

<sup>22</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 591, nota 9.

<sup>23</sup> Si bien hasta ahora no hemos presentado la idea de esa forma, la alegoría de la caverna se expresa claramente en términos educativos: “imagina nuestra naturaleza, en lo que se refiere a la educación y a la ausencia de ella, de la siguiente manera.” Platón, *op. cit.*, 514a.

aspecto social, político, moral? Así sería, en efecto, como podríamos pensarlo si no indagamos en qué significa *paideia* para Jaeger en este contexto y por qué resulta el meollo del análisis de la *República* y del mito de la caverna.

La educación no se nos muestra tan sólo como una serie de normas proscritas bajo las cuales habríamos de guiar a los habitantes de la ciudad. Si fuera este el caso, haríamos bien en considerarla solamente un aspecto social o político dentro de una red mucho más compleja de asuntos. La educación vista así sería contingente, dependiente de decisiones arbitrarias de los hombres, dispuesta a las diferentes costumbres y culturas. Sin embargo, según deja ver Jaeger, la *paideia* incluye las nociones más complejas que hemos construido-descubierto sobre el mundo y sobre lo que somos nosotros en ese mundo. La educación responde a cómo debe vivir el hombre, pues, justamente, pretende forjarlos de tal manera que estén en disposición de vivir de tal o cual forma. Responde también a qué es el bien –y esto implica el espinoso asunto sobre qué es la Idea del bien–, pues se necesita saberlo realmente para educar. Necesita también darle una respuesta, o al menos reflexionar en torno al problema, sobre cuál es, cómo es y si puede guiarse a la naturaleza humana, pues sólo en función de cuál sea ésta, podrá darse o no darse determinada educación. Este problema es discutido por Platón y en general por los griegos: sobre si es posible la educación o no y cómo tendría que ser ésta, si a través de normas insertadas en las almas de los hombres, o si más bien en una guía que les permita ver normas ya implícitas en ellos mismos.

En fin, el asunto sobre la educación reúne sintéticamente todos los problemas que de hecho aparecen en la *República*, y es por eso que Jaeger le da tal importancia. El mito de la caverna, en función de lo descrito, se ocupa justamente de dar una respuesta a qué sucede con nuestra educación, y, para eso, necesita describir y reflexionar sobre los problemas más cercanos hasta los más lejanos, desde quién gobernará, hasta si la realidad se divide en lo sensible y lo cognoscible. Para darnos una idea de cuál sería el significado del mito de la caverna desde el plano educativo y qué relevancia tiene la educación en este sentido –recordando, por supuesto, que esto tiene como fin una investigación sobre por qué habríamos de acudir a la división entre caverna y exterior–, hemos de explorar la importancia de la *paideia* en los presuntos objetivos platónicos de la *República*.

### Resumen:

Esquematicemos brevemente el porqué de lo que hemos hablado hasta ahora sobre Jaeger:

1) Necesitamos partir de una interpretación supuestamente tradicional sobre el mito de la caverna para analizar su sentido y su razón de ser en cuanto a una división de la realidad entre lo aparente y real, lo sensible y lo pensable, y en cuanto a la erección primera de la metafísica.

2) Hemos puesto a Jaeger como una guía para esta empresa, por su renombre y su importancia en la “tradición platónica”.

3) No obstante, Jaeger no parece considerar el mito de la caverna realmente importante, pues apenas y le dedica un par de páginas para su interpretación.

4) Sin embargo, esto es sólo aparente, pues Jaeger ve a la *paideia* como punto fundamental de toda la *República* e incluso de la obra entera de Platón. El mito de la caverna es expresión máxima de lo que significa e implica la educación y la naturaleza humana. Por lo tanto, el mito de la caverna es también de suma relevancia en el diálogo tomando en cuenta su expresión de la posibilidad o imposibilidad de una *paideia*.

5) Surge así la siguiente pregunta: ¿Por qué entonces le dedica tan poco espacio, como si no valiera la pena reflexionar sobre ello? Porque la exégesis que lleva a cabo Sócrates sobre su propia metáfora nos indica que quizá no debemos de sobreexcedernos con la interpretación de puntos específicos al ya estarnos dado el significado en su conjunto. En este sentido, deberíamos, según el planteamiento de Jaeger, enfocarnos en el sentido de la *paideia* como un todo que se desarrolla en distintos puntos: la educación de los regentes, la línea dividida como un acceso a la Idea del bien –acceso necesario, por lo demás, pues sólo bajo su luz puede regirse la ciudad–, etc.

En los siguientes dos apartados abordaremos los problemas que aún no han sido tratados para redondear este planteamiento: si acaso Jaeger es realmente un intérprete tradicional, con base en los señalamientos ya expuestos sobre las opiniones típicas de Platón y el mito, cómo se teje el asunto de la *paideia* en la *República* –con la mira puesta en el mito de la caverna– y, por último, qué aspectos de la interpretación de Jaeger lo mantendrían dentro de la tradición, a diferencia del segundo autor del que nos valdremos, Heidegger.



### **1.2.1. ¿Es realmente la interpretación de Jaeger una interpretación tradicional?**

Desde el inicio del segundo apartado nos situábamos ante una interpretación específica del mito de la caverna. Queríamos, en efecto, abordar su significado según se nos ha transmitido a través de la tradición filosófica. Werner Jaeger resultaba ser entonces alguien en quien pudiéramos fincar una interpretación de esta índole. Sin embargo, se ha tornado en un difícil asunto determinar qué entendemos por tradición y, sobre todo, si realmente la interpretación encontrada en *Paideia* corresponde a una interpretación tradicional.

Ya también habíamos expuesto al inicio de este segundo capítulo algunas concepciones típicas sobre Platón o el platonismo y sobre la parábola de la caverna específicamente. Supongamos de momento que esas ideas planteadas en cinco y cuatro incisos<sup>24</sup> son las más comunes (y quizá las tradicionales). Si bien ya hemos expuesto someramente algunas tesis de Jaeger respecto a la *República*, creemos pertinente determinar con precisión si acaso él aceptaría las ideas mencionadas de algunos incisos. Es decir, pretendemos cotejar el planteamiento que Jaeger lleva a cabo en *Paideia* sobre los puntos centrales de la *República* y el significado del mito de la caverna con las concepciones típicas que hemos mencionado en aquellos incisos. ¿Por qué habría de interesarnos de una manera tan precisa si Jaeger es excéntrico o no respecto a su interpretación de Platón? Porque si notamos en qué residen los límites de la excentricidad y de la tradicionalidad con respecto al mito de la caverna, podremos abrir el camino con facilidad al planteamiento de Heidegger, y, por lo tanto, podremos llevar las reflexiones platónicas hasta sus últimas consecuencias.

Expongamos las distintas tesis de Jaeger según él mismo las organiza en *Paideia*. A manera de introducción, Jaeger afirma contundentemente que todo el pensamiento de Platón se centra, en última instancia, en el Estado. ¿Qué significa esto? Al menos inmediatamente, significa que toda última pretensión filosófica de los diálogos platónicos está encauzada por el asunto político-moral sobre cómo vivir en la *pólis*. Esto a su vez significa que las especulaciones sobre la verdad, sobre el Uno, sobre aquello que posibilita que las cosas sean, no tienen ningún verdadero sentido si no están ligadas a cómo ha de vivir el hombre. La relevancia de esto es máxima, pues nos circunscribe a una concepción sobre la filosofía quizá distinta de la que se ha desarrollado después en la tradición, es decir, la filosofía académica o puramente teórica. Heidegger, por

---

<sup>24</sup>*Supra*, pp. 21-23.

ejemplo, a pesar de llevar a cabo un análisis exhaustivo del mito de la caverna, no mantiene un planteamiento sobre su importancia moral y menos aún piensa que el sentido último de todo el pensamiento platónico esté dirigido hacia el Estado y, por lo tanto, hacia cómo ha de vivir el hombre. Tal parece según su planteamiento que el asunto de la ἀλήθεια, de la Idea del bien, de la liberación del mundo de sombras, etc., pertenecen todos a cómo está constituido el mundo y nosotros mismos en un sentido metafísico y no moral; la liberación, el regreso del liberado e incluso la propia Idea del bien que ya nos remite inmediatamente a un aspecto moral son aspectos que Heidegger trata, al menos a primera vista, sin inmiscuirse con las claras referencias políticas y éticas. En resumidas palabras: parece a primera vista que el hecho de que la verdad sea desocultamiento o correspondencia, o que las ideas no sean otros “entes que son más entes”, poco o nada tiene que ver con si hemos de vivir de tal o cual manera.

Es de suma relevancia, entonces, que Jaeger considere al Estado como la preocupación más central de Platón. La importancia reside, como se verá, en la ausencia de este planteamiento en Heidegger y en las múltiples señales que pueden encontrarse en la *República*, así como en una rigurosa reflexión, sobre la relación entre ética y metafísica. Si es cierto que el Estado es lo más importante para Platón, la filosofía evidentemente tendría un carácter ético de origen, algo que veremos rechazado por Heidegger en el segundo capítulo.

Por otra parte, Jaeger afirma que las obras platónicas no tendrían por qué organizarse como tratados o construcciones teóricas. ¿Pero no es la *República*, justamente, un diálogo que muestra la construcción enteramente teórica de una *pólis*? Según dice, hay obras constructivas, como la *República*. Pero este diálogo no pretende una exposición con forma lógica abstracta de un sistema del Estado, sino una imagen plástica. Lo mismo sucedería, siguiendo su argumento, en el *Timeo*: no es la física platónica desarrollada como un sistema lógico de los principios de la naturaleza, sino una imagen plástica del conjunto del cosmos originariamente.

La contraposición ente “sistema” e “imagen plástica” también es relevante. Platón no se vale del uso de imágenes tan sólo como herramientas didácticas porque sus interlocutores sean de débil entendimiento o incluso porque ya no tenga más qué decir discursivamente. Los mitos y las imágenes platónicas resultan ser complicadas ante la interpretación, pues normalmente muestran algo que está vedado a la discursividad o a los argumentos lógicos (curioso, además, que se realice una crítica a los poetas por hablar en imágenes y sea el mismo Sócrates el que las

utilice<sup>25</sup>). Jaeger, así, le llama “imagen plástica” a esta forma de construir un Estado teórico, que tiene más bien un carácter educativo y moral, como ya se irá viendo. Cabe resaltar, sin embargo, que la diferencia entre sistemas, teorías de la verdad, teorías epistemológicas, etc. son de gran relevancia para comprender el planteamiento platónico. Si bien Heidegger lo mostrará con distintiva radicalidad, ya en Jaeger vemos un claro rechazo a las maneras modernas de abordar el pensamiento griego:

La palabra ‘sistema’ (σύστημα) para designar un conjunto de doctrinas científicas o filosóficas, no se emplea antes de la época helenística y es característica de la mentalidad de esta época. Ni el mismo Aristóteles, a quien solemos considerar como el sistemático por antonomasia, emplea todavía la palabra ‘sistema’ con esta significación<sup>26</sup>

Esto arroja claridad hacia la forma en que hemos de plantearnos las problemáticas griegas, y, específicamente, da también luz al mito de la caverna. El *e*) sobre Platón que mencionábamos al inicio del segundo capítulo<sup>27</sup> se ve desde aquí más o menos refutado por Jaeger: La *República* no pretende mostrarnos un “tratado político” donde se erija un sistema del mejor gobierno.

Ahora bien, que Jaeger considere de máxima relevancia al Estado no quiere decir que los únicos asuntos que verdaderamente le interesan a Platón son los políticos. El conocimiento del Estado involucra el conocimiento a fondo del hombre: “el estado de Platón versa sobre el alma del hombre.”<sup>28</sup>. En ese sentido, la “estructura” de la concepción orgánica del estado es más bien una imagen que refleja al alma humana. Pero no es una actitud teórica con respecto al alma, sino práctica: Platón hace de esto un “modelador de almas”. Ya desde estas nociones introductorias Jaeger deja clara la importancia de la *paideia*: Hablar sobre el Estado es hablar sobre el alma humana (nuestra naturaleza, nuestras posibilidades), y esto a su vez es reducible a hablar sobre educación, pues el Estado consiste en *paideia*. Esto arroja distintas consideraciones fuertes sobre la filosofía: ella es, en cierto sentido, la manera más alta de la educación. Qué significa precisamente *paideia* se irá aclarando conforme desarrollemos las tesis de Jaeger.

---

<sup>25</sup> Y, cuando se le pregunta a Sócrates qué tipo de mitos entonces podrían ser contados en la ciudad, él responde: “Adimanto, ni tú ni yo somos poetas en este momento, sino fundadores de una ciudad, y a los fundadores ciertamente no les compete componer mitos, sino conocer las directrices de acuerdo con las cuales los poetas deben contar sus mitos, sin permitirles que se salgan de ellas cuando componen sus poemas” Platón, *op. cit.* 379a

<sup>26</sup> Jaeger, *op. cit.* Nota 4, pp. 589 y 590.

<sup>27</sup> *Supra*, pp. 21 y 22.

<sup>28</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 590.

## Justicia

Cuando realizamos la pregunta general de “¿sobre qué trata el diálogo la *República*?”, podemos contestar sin más que es un diálogo sobre la justicia, que el núcleo de esta larga discusión parte, se desarrolla y regresa a la cuestión sobre qué es la justicia. Para contestar eso es necesario llevar a cabo todas las dilucidaciones en las que se ven inmersos Sócrates y los demás interlocutores.

Según Jaeger, el concepto de justicia tiene que remontarse hasta el alma humana. En la naturaleza de ésta es donde podrá desentrañarse el significado de la justicia<sup>29</sup>. La filosofía, en este sentido, sería aquella que puede desentrañar por excelencia las profundidades del hombre y, así, reflexionar seriamente sobre el significado de la justicia. Si nosotros llegáramos a afirmar que la filosofía no tiene ningún tipo de relevancia en estas reflexiones, o incluso si afirmáramos que la justicia es un concepto poco real (como lo hace Trasímaco), y que, por lo tanto, la filosofía estaría desentrañando algo que no existe, las consecuencias sobre el sentido de ésta serían trágicas.

La *República* precisamente quiere aclararnos por qué sí tiene sentido hablar sobre justicia y, por lo tanto, por qué habría de tener sentido la filosofía. Para hacer esto, Sócrates se ve envuelto en la necesidad de iluminar la relación entre Estado y alma, empresa que lleva a cabo desde el Libro II<sup>30</sup>. Sin embargo, Jaeger le quita crédito a esa supuesta importancia de la justicia:

La disquisición sobre la justicia constituye, sin duda, el tema central de investigación, puesto que toda la obra se desarrolla a base de ella y porque el problema de la justicia se orienta hacia el problema de la norma como el punto decisivo. Sin embargo, el problema que aparece como médula de toda investigación, por la importancia predominante que Platón le concede exterior e interiormente, es el problema de la *paideia*, problema vinculado de modo insoluble al conocimiento de las normas y que en un estado que aspira a la realización de la norma suprema es ineludible que constituya el problema cardinal.<sup>31</sup>

Con “la realización de la norma suprema” Jaeger se refiere a la Idea del bien. Decir que algo es justo o injusto nos obliga a usar una especie de vara de medida con la cual podamos distinguir. Lo único que puede brindarnos esa medida es la Idea del bien. Ésta, a su vez, necesita de un máximo esfuerzo para ser aprehendida, y, según Sócrates, sólo puede ser entendida por el

---

<sup>29</sup> Véase, *Ibidem*, pp. 594.

<sup>30</sup> A partir de 368a.

<sup>31</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 602.

filósofo y la filosofía. De ahí, entonces, que aquel que conoce la Idea del bien, por poder distinguir lo justo de lo injusto, haya de regir la ciudad; el filósofo ha de ser rey. Este es el argumento, en pocas palabras, que liga las tesis más importantes hasta el Libro VII. Pero aquí Jaeger muestra definitivamente cómo en realidad la *paideia* como una manera de modelar y desarrollar almas es el punto central. Y de hecho sólo así podemos explicar la relevancia y minuciosidad de los libros donde se diserta largamente sobre la poesía, la música o las normas que han de llevar a cabo los ciudadanos dependiendo de su lugar en la *pólis*. A diferencia de las interpretaciones modernas tradicionales, dice Jaeger, la música y la poesía no resultan accesorias en el diálogo, meros pretextos para después darnos una teoría moral o política; resultan esenciales para hablar sobre la formación del alma, es decir, la *paideia*.

### *Paideia*

Exploremos ahora el sentido de la *paideia* en la *República* según Jaeger. Ciertamente, hay distintas educaciones dependiendo de lo que queramos y a quién queramos educar en la *pólis* imaginaria. La educación de los “regentes” es la más importante y la de mayor complejidad. Por ejemplo, la educación de los guardianes, aunque también es compleja, es un camino corto guiado por lo que la tradición ha denominado las “cuatro virtudes cardinales”, aunque en realidad el único que las posee todas sea el filósofo<sup>32</sup>. Los regentes, en cambio, han de ir por el camino largo, el de la educación filosófica.

¿En qué consiste la educación filosófica? Al menos como se ha llevado en la discusión, supondría ser una educación con las condiciones suficientes que provoquen un acercamiento a la Idea del bien. En este sentido, la *paideia* filosófica está plenamente relacionada con la Idea del bien.

La relación entre educación e Idea del bien no es un problema sencillo. En primera instancia surgía la pregunta de si acaso existía de por sí algo tal como una “Idea del bien”: cuando se preguntan al inicio si hay alguna norma universal bajo la cual podamos guiar e identificar la justicia e injusticia de nuestras acciones. Se ha demostrado a lo largo del diálogo – aunque en realidad Sócrates no ha “demostrado” nada, en sentido estricto– que es imposible siquiera concebir un orden en el mundo y en nuestras vidas si no suponemos alguna norma o

---

<sup>32</sup> Véase, Salvador Mas, *op. cit.*, pp. 22.

regla universal. De ahí se sigue la posibilidad de algo tal como la Idea del bien. El problema ahora es: ¿cómo, ya suponiendo que de hecho existe tal Idea del bien, vamos a lograr comprenderla? ¿Qué tipo de educación y preparamiento necesitaríamos para su aprehensión? En eso consiste la problemática educación filosófica que Sócrates propone para los regentes.

como el camino dialéctico que conduce a la contemplación de la idea del bien, al llegar a su última parte, ya no puede exponerse por escrito, lo sustituye por la contemplación sensorial de su ‘analogía’ en el mundo visible. Lo eternamente bueno, nos dice, revela su esencia en su hijo, el supremo dios visible del cielo, Helios, el Sol.<sup>33</sup>

Es necesario ser cuidadoso con “el mundo sensible” y “el mundo cognoscible” platónicos. El desarrollo que hemos llevado a cabo hasta ahora de Jaeger parece encaminarnos a afirmar que su interpretación no tiene, en realidad, mucho de tradicional; que se aleja de las comprensiones más típicas de Platón y que de hecho su análisis es bastante profundo. Sin embargo, la división entre mundo sensible y mundo cognoscible pretende en el diálogo platónico ser mucho menos simple de lo que parece. Jaeger no advierte esto y se vale de estas escisiones como algo ya sabido y comprendido. Sólo así tiene sentido que, según esta cita, Sócrates se vea en la necesidad de reducir didácticamente la comprensión de la Idea del bien hacia una imagen que pueda contemplarse sensorialmente.

La analogía entonces es la siguiente: la Idea del bien es a nuestro pensamiento como el sol es a las cosas visibles. En efecto, la visibilidad de las cosas y nuestra posibilidad de verlas se sustentan en que el sol las ilumine. Así también sucede con la Idea del bien: las cosas que “vemos” con el pensamiento, que captamos cognosciblemente –y aquí se incluye no sólo las cosas morales sino todo aquello que es pensable– sólo pueden ser captadas porque tienen su sustento en la Idea del bien que las ilumina, a ellas y a nosotros; es fuente de verdad y de cognoscibilidad.

“el mundo de lo cognoscible no recibe de la idea del bien sólo la cognoscibilidad, sino también el ser, aunque el bien en sí no sea el ser, sino algo superior a él por su rango y su poder.”<sup>34</sup> Hemos llegado ya hasta una ontología a partir de planteamientos educativos. Preguntar por la justicia nos hace llegar hasta reglas universales de las cuales podemos asirnos para determinarla. Estas reglas universales sólo pueden ser captadas con una *paideia* filosófica. La

---

<sup>33</sup> Jaeger, *op. cit.* pp. 681 y 682.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 683.

Idea del bien es el fin último de esa *paideia*. Pero resulta, además, que la Idea del bien no solamente tiene un carácter moral, sino que “brinda el ser” a todo lo cognoscible. Esto no es ninguna bagatela. Jaeger está introduciendo el carácter del ser a su explicación, e incluso afirma que la Idea del bien es aún superior al ser. Heidegger se direccionará más o menos por el mismo sentido, siendo esta parte la más central en su planteamiento. Si bien son muy distintas ambas concepciones sobre la Idea del bien, sobre el ser, sobre la educación, etc., podemos notar sin dificultad que la interpretación de Jaeger dista mucho de ser tradicional o típica: la Idea del bien no es algo que flote por detrás del mundo y que simplemente brinde luz y ser a las cosas; Jaeger es claro en eso: “Una ontología que culmina en la idea del bien: eso es la metafísica de la *paideia*. El ser de que habla Platón no se halla desligado del hombre y de su voluntad”<sup>35</sup>.

Podríamos ya afirmar hasta este punto que Jaeger no concuerda con casi ninguno de los incisos donde mencionábamos las ideas típicas sobre Platón y el mito de la caverna. Si bien el *a)* y *b)* sobre Platón<sup>36</sup> son puntos con los que Jaeger parece comulgar, él no encuentra simplemente una teoría ontológica sobre las esencias, las entidades, la verdad y la falsedad en el mundo. Esto se nota con las citas que hemos ido arrojando a lo largo de este análisis: el error de pensar que Platón realizaba en este diálogo un “sistema”, ya fuera político, moral, ontológico, o sistema en su más amplio sentido donde se comprenden todas éstas. Lo muestra también esta última cita, donde se ve claramente que la Idea del bien, a la cual se le atribuye la propiedad de “dadora del ser”, no está separada de nuestra humanidad. El *d)*<sup>37</sup> también resulta algo incorrecto para Jaeger, pues justamente la *República* entera trata sobre el alma humana en relación con el Estado.

Sobre el mito de la caverna, casi todos los incisos han quedado también refutados. No hay una separación determinante entre mundo sensible y cognoscible<sup>38</sup>, aunque, si somos honestos, hemos de aceptar que Jaeger lleva cargando esta división tradicional en los hombros, y que, además de no lograr profundizarla, ocasionará finalmente que su interpretación sí se encuentre dentro de los linderos de la tradición. Este será el último punto que explicaremos.

---

<sup>35</sup>*Ibidem*, pp. 689.

<sup>36</sup>*Supra*, pp. 21.

<sup>37</sup>*Supra*, pp. 21.

<sup>38</sup> Esto también contestaría al *b)*, aunque con respectivas dudas. *Supra*, pp. 21.

Pero, específicamente, el *c*)<sup>39</sup> (el asunto sobre si la línea dividida es una teoría epistemológica) queda absolutamente rechazado, con todas las implicaciones que esto conlleva:

es visible que Platón no trata de desarrollar aquí, en una página, los últimos secretos de su teoría del método y de su lógica, como parece entender la mayoría de los intérpretes, que han visto siempre aquí su paraíso, sino que pretende simplemente esclarecer a grandes rasgos la trayectoria del conocimiento hasta llegar a la dialéctica desgajada de todas las imágenes reflejas de los sentidos, que nos remonta al principio universal, a lo absoluto, estando por ello, a su vez, en condiciones de comprender todo lo demás como derivado de él.<sup>40</sup>

Jaeger deja en claro su distancia ante la “mayoría de los intérpretes”. Él, por supuesto, no se considera a sí mismo como un intérprete tradicional o alguien que siga la línea de pensamiento en la que se ha determinado a Platón, a la *República* y al mito de la caverna. Y, según el análisis hasta ahora desarrollado, hemos de admitir que realmente no es en casi ningún sentido un intérprete tradicional, que su manera de entender el Estado como fundamento de la filosofía platónica, de la línea dividida no como una teoría epistemológica sino como una “imagen plástica”, de la Idea del bien como “dadora de ser”, etc.; que todo ello da garantía de que Jaeger está tomándose mucho más seria y profundamente el carácter decisivo para la filosofía que supone la buena comprensión de la *República*.

Incluso el aspecto que para Jaeger resulta más importante, el de la *paideia*, no es una interpretación del todo tradicional. Si bien es evidente que muchos libros de la *República* tratan exclusivamente sobre la educación de los guardianes y de los regentes, puede llegar a pensarse más bien que todas esas descripciones no son más que meras antecámaras para pronunciar los últimos secretos de la epistemología, lógica u ontología platónica.

Cuando Jaeger dedica su atención exclusivamente al mito de la caverna, también resalta – y, por cierto, recrimina a los que no lo han hecho – que la alegoría sea una representación de nuestra naturaleza humana y de nuestra actitud ante la cultura e incultura (educación y “antieducación” o ignorancia). Pero él lleva este asunto todavía más allá y afirma que el objetivo principal de la metáfora del Sol, de la línea dividida y del mito de la caverna, responde a la educación, pues el fin es mostrar la Idea del bien, y ésta tiene sentido en tanto que la debe conocer el regente-filósofo de la ciudad para poder educar. El mito de la caverna,

---

<sup>39</sup>*ibidem*

<sup>40</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 691.



particularmente, es una muestra de cómo el hombre se comporta ante tal educación: purificación del alma para poder contemplar el ser supremo.

Nosotros bien podríamos problematizar esta interpretación y darle o no darle crédito. Lo que es claro, sin embargo, es que para Jaeger resulta todavía más importante el aspecto de la *paideia* que las partes que se han considerado normalmente como las más relevantes de toda la *República*. La *paideia*, en su más alta expresión, sería lo mismo que filosofía. En este sentido, no es que haya una *paideia* filosófica, como habíamos propuesto antes, sino que la *paideia* misma es ya una conversión, conversión que supone ser la filosofía: “La verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan el alma.”<sup>41</sup>. La idea de esta *paideia* podrá confrontarse con el giro del liberado en la interpretación heideggeriana. En ambas versiones el encadenado se libera haciendo un giro que depende, es verdad, de la *paideia* (incluso para Heidegger): “La esencia de la educación filosófica consiste, por tanto, en una ‘conversión’, en el sentido originario [...] Consiste en volver o hacer girar ‘toda el alma’ hacia la luz de la idea del bien, que es el origen de todo.”<sup>42</sup>. Sin embargo, la diferencia se atenuará en la significación del giro para cada uno de ellos, como ya iremos viendo. Para Heidegger el giro no consiste en el producto de una educación determinada o en una conversión moral, es más bien un desarrollo existencial hacia sí mismo, es decir, una manera de descubrir al hombre volteando al hombre.

De cualquier manera, con esto queremos hacer notar que, si bien desde un inicio hemos propuesto la interpretación de Jaeger dentro de una línea tradicional, resulta superfluo afirmarlo sin asomarnos detenidamente al carácter de la *paideia*. Entonces se nos dirá: “Bien, pues lo único de lo que hemos llegado a percatarnos es el error que resulta pensar a Jaeger como un intérprete tradicional, aunque con ello nada hemos esclarecido ni ganado”. Pero justamente el lugar al que deseamos arribar después de todo este embrollo es a aquel donde podamos diferenciar claramente qué sería, entonces, lo que mantiene a Jaeger en una línea tradicional con respecto a Platón y qué es aquello que podría colocarnos bajo una interpretación incompleta del mito de la caverna si nos atenemos únicamente a lo investigado por él.

---

<sup>41</sup>*Ibidem*, pp. 696.

<sup>42</sup>*Ibidem*

### **1.2.2. Las dos cuestiones que mantienen la interpretación de Jaeger dentro del “malentendido tradicional”**

Mantenemos la pregunta: ¿Por qué si todo lo que hemos analizado de Jaeger hasta ahora resulta ser tan revelador y distinto ante aquello que hemos supuesto como las “opiniones típicas respecto a Platón”; por qué si hemos contrastado el pensamiento de Jaeger con esas opiniones típicas y hemos notado que la *paideia* no es un recurso usual en la interpretación de la *República*, y que, además, resulta ser un muy buen análisis del diálogo; por qué, entonces, seguimos manteniendo la afirmación de que Jaeger pertenece a una interpretación tradicional, y no sólo eso, sino que esa interpretación carga con fuertes malentendidos?

Hemos de advertir que las dos cuestiones que enunciaremos a continuación quizá no queden del todo esclarecidas hasta que realicemos una buena parte de la exégesis heideggeriana. No obstante, basta decir lo siguiente.

Tradicionalmente, suele entenderse la liberación del prisionero de la caverna en una sola dirección. Después de la descripción sobre la organización de la caverna y de los hombres inmersos en ella, Sócrates continúa del siguiente modo: “Examina, pues, cómo sería su liberación y curación de sus cadenas y su ignorancia, si, de acuerdo *con lo que es natural*, les sucediera lo siguiente. Cada vez que uno fuera liberado y obligado de repente a ponerse en pie, girar el cuello...”<sup>43</sup>. Lo que les sucede a los prisioneros va de acuerdo “con lo que es natural”. ¿Qué significa eso? En primera instancia, nos remite a un asunto que contraría la artificialidad de la caverna. Es decir, hay dos perspectivas bajo las cuales podemos imaginar el origen de esa esclavitud de las sombras a las que están sometidos los cavernícolas: o bien se les ha puesto ahí, por parte de aquellos hombres que pasean por encima llevando objetos y conversando (esta suele ser la interpretación política donde los prisioneros son los dominados por aquellos que “mueven los hilos”), o bien resulta una situación natural en la que ya se encuentran, y su liberación también sucede no de forma artificiosa, sino “de acuerdo con lo que es natural”. La “violencia” y “naturalidad” con las que el prisionero se libera serán temas centrales en la interpretación de Heidegger.

---

<sup>43</sup> Platón, *op. cit.* 515c. Las cursivas son nuestras.

Pero para Jaeger esto no es un punto que le ocasione interés, considerando además el corto espacio dedicado específicamente a la alegoría. Esa es una parte del problema: ¿por qué se libera, quién lo libera; es natural o artificial esta liberación? Pero hay también otra parte del mismo, el regreso: “¿Y qué ocurriría entonces? Al acordarse de su anterior morada y de la sabiduría de allí, así como de sus compañeros de prisión, ¿no piensas que se consideraría feliz con el cambio y que sentiría compasión por ellos?”<sup>44</sup>. Y no sólo eso, sino también el añadido discursivo que Sócrates emplea después de la imagen: “no te asombres de que los que han llegado tan lejos no quieran ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas ansían pasarse el tiempo siempre allá arriba. En efecto, en cierto modo es lógico que sea así, si es que esto también sucede de acuerdo con la imagen antedicha.”<sup>45</sup>.

Para Jaeger no resulta problemático que los filósofos no deseen en realidad regresar a hacerse cargo de la *pólis*. Este es uno de los puntos que causan más controversia del mito de la caverna: ¿cómo resulta que si el filósofo es el único que alcanza a vislumbrar la Idea del bien y por lo tanto la justicia, y que, además, por consecuencia, también sabe que lo mejor es que sea él quien rija, puede no desear regresar? Incluso se llega a afirmar que el filósofo tendrá que “ser obligado” a gobernar<sup>46</sup>, pero esto parece contrariar el carácter tan perfecto que se ha descrito a lo largo de todo el diálogo sobre quién y cómo es el filósofo<sup>47</sup>. Este tipo de problemas son los que se presentan con los entrecruzamientos de argumentos y propuestas que tanto trabajo cuesta comprender en la *República*.

De cualquier manera, algo tenemos por seguro: el regreso del liberado es problemático. Sin embargo, Jaeger apenas y profundiza en esto. En un primer momento parece que de hecho nota

---

<sup>44</sup>*Ibidem*, 516c. Las cursivas son nuestras.

<sup>45</sup>*Ibidem*, 517d.

<sup>46</sup>*Ibidem* 519c – 521b. Debe de tomarse en cuenta que este carácter “obligatorio” del regreso del filósofo a la caverna no es tan simple como parece. Sócrates dice: “Pues bien, observa, Glaucón, que no vamos a tratar injustamente a los filósofos que surjan entre nosotros, sino que les daremos *justas razones*, obligándoles a ocuparse de los demás y a protegerlos. [...] nosotros os hemos creado a vosotros, igual que en las colmenas, como guías y reyes en vuestro propio beneficio y en el del resto de la ciudad [...] Por lo tanto, cada uno de vosotros debe bajar por turno a vivir con los demás y debe habituarse a contemplar la oscuridad.”. Parecería que es bastante claro que el regreso del liberado es una determinación política, sin embargo, el planteamiento de Sócrates es, en estos términos, perfecto: no será estrictamente una imposición de la que el filósofo pudiera sentirse infeliz, pues, siendo él justo y captando ya la Idea del bien, sabrá, por ese mismo proceso, que lo mejor es que él regrese, es decir, ya dentro del ascenso a la Idea del bien está determinado también el descenso. Por ello responde Glaucón: “encomendaremos cosas justas a hombres justos.”.

<sup>47</sup> Explicación y descripción del guardián (que después se ramifica al “regente”, o sea, filósofo) que comienza desde el Libro II (374d en adelante). La caracterización del filósofo se describe específicamente en 486a-487d, *Ibidem*.

el problema y lo denuncia: “La repugnancia del verdadero filósofo a ocuparse de los asuntos humanos y su afán de permanecer en lo alto, no tiene nada sorprendente si este símil responde a la realidad”<sup>48</sup>. Esto, evidentemente, con respecto a la última cita que hemos mostrado de Sócrates, donde le habla a Glaucón sobre lo entendible que es la falta de voluntad de los filósofos por regresar a la caverna.

¿Y por qué no es sorprendente si “responde a la realidad”? El asunto es que, para Jaeger, de hecho sí responde a la realidad. No tiene nada de sorprendente que el filósofo no quiera dedicarse a los asuntos humanos, pues él ya está “más allá”. Pero la ciudad en la que está pensando Sócrates requiere que el filósofo la gobierne; hay que obligarlo. No parecería tener ningún sentido todo este plan si, al final de cuentas, el liberado se queda allá. Así se entienden entonces las alusiones a que este hombre “le debe al Estado”, por ejemplo.

Esto último parece estar muy alejado de la interpretación profunda del regreso a la caverna. Aclararemos esto con precisión cuando expongamos por qué no hay estrictamente un “afuera” y un “adentro” de la caverna según Heidegger. No obstante, hasta este punto, resulta superficial la concepción de Jaeger, pues él mismo ha afirmado que la Idea del bien, además de ser la cima de la normatividad moral de la cual se vale el filósofo para poder gobernar justamente, es la “dadora de ser” de todo lo cognoscible. Si es ella la dadora de ser, significa que ella misma no puede ser otra “cosa más”, otra entidad que tiene más ser, pues de ella de hecho depende que cualquier cosa “sea”. Si esto es así, la liberación del cavernícola a un exterior donde supuestamente se encuentra la Idea del bien es una fantasía donde pensamos al hombre liberado como en una especie de paraíso de las ideas, de éxtasis metafísico. Y, claro, ¿quién querría regresar de tal encantamiento? Pero no es ese el caso valiéndonos aunque sea de este argumento sobre la necesidad de que el ser no sea otro ente más. Bastará con esto antes de llegar al planteamiento de Heidegger.

Y resta aún una segunda cuestión que hace de la interpretación de Jaeger una atada a los malentendidos de la tradición. De hecho, en esta segunda cuestión es en donde se fija y sustenta la primera, y es estrictamente el prejuicio y malentendido tradicional sobre Platón –y quizás sobre la propia metafísica– que dejará más en claro el camino que nosotros queremos emprender a través de Heidegger.

---

<sup>48</sup> Jaeger, *op. cit.*, pp. 694.

¿Qué es, pues, aquello que permite pensar e imaginarnos a un prisionero que *sale* de la caverna, se mantiene en un exterior donde convive con sólo ideas e incluso con la máxima idea, la Idea del bien, y que después puede *regresar* a un interior de la caverna donde sólo hay sombras y simulacros? Bien, pues, primeramente, hemos de suponer que de hecho hay algo tal como un “exterior” e “interior” de la caverna, que el mundo y nosotros mismos estamos escindidos en algo sensible e inteligible, en sombras y realidades. El supuesto desde el cual se aborda a la metafísica consiste justamente en eso, en que creemos que el mundo, al no darse su sustento desde sí mismo, necesita de un “exterior de la caverna” en el cual residan las ideas y las esencias que dan ser y sentido a las cosas mismas.

Hasta el momento, no contamos con los argumentos y recursos suficientes para profundizar en este problema, pues en realidad es Heidegger quien pone de relieve el asunto sobre la existencia o inexistencia de un mundo aparente y uno verdadero. Sin embargo, es claro que Jaeger no está preocupado por este problema, y en ello reside que no pueda intervenir más profundamente en la liberación del prisionero y en su regreso por “compasión”. La pregunta ahora es: ¿acaso Jaeger *debería* estar preocupado por este asunto?, pues quizá podamos exagerar si juzgamos su interpretación como superficial si su cometido no es esforzarse en una reflexión metafísica.

En realidad, el libro entero de *Paideia* no tiene como cometido una reflexión auténticamente filosófica en la cual se tenga que llegar hasta los más oscuros linderos de la metafísica. En el caso de su análisis sobre la *República*, y con él el del mito de la caverna, se pretende más bien resaltar el sentido de la educación griega y el giro que Platón supone ser en una educación del tipo filosófica, en comparación de la otra educación griega guiada por la poesía y por la música, o bien, por Homero y los trágicos. En este sentido, parecería exagerado recriminarle a Jaeger su nulo interés por si acaso es válida la separación entre un interior y exterior de la caverna. No obstante, cuando él se aventura a repetir las palabras platónicas sobre que la Idea del bien es la *dadora de ser* a todo lo cognoscible, o que es aquella que permite que lo cognoscible sea cognoscible, tal como el sol permite que lo visible sea visible (línea dividida), sucede que no da ninguna explicación que justifique o al menos aclare esto. Con ello nos damos cuenta al mismo tiempo sobre algo maravilloso en Platón: no podemos repetir sin más sus palabras pensando que serán entendidas por sí mismas; parecería que siempre hemos de

inmiscuirnos en el problema filosófico si es que acaso queremos decir algo con sentido. Jaeger, sin embargo, no está dispuesto a adentrarse en el problema<sup>49</sup>, lo cual provoca que simplemente repita ciertas palabras cuyo significado se mantiene obscuro. Esto es, por otra parte, una consecuencia del poco compromiso filosófico que en realidad presta al mito de la caverna como una cuestión reveladora del sentido del ser, de la verdad y del hombre, así como de todos los problemas políticos-morales que presenta el diálogo entero.

Así pues, su interpretación sobre la *República* en general, sobre la línea dividida y sobre la alegoría de la caverna está planteada bajo el terreno ya aplanado por la tradición filosófica, donde se afirma con seguridad, como si no envolviera ningún problema más, que hay algo tal como un exterior e interior de la caverna. El platonismo, o las doctrinas platónicas sobre las ideas, es el presupuesto bajo el cual se mueve Jaeger en todo su escrito. Pero, ¿acaso pone en cuestión, o al menos como tema de reflexión, el carácter ontológico de las ideas, su conexión con las cosas sensibles o mundanas? Y esto no es exclusivo de una interpretación excéntrica como la de Heidegger, bien sabemos que el platonismo resultaba problemático para los contemporáneos de Platón, y que el asunto sobre cómo puede haber ideas y cosas que “participen” de ellas es uno de los temas base del cual parte nada más y nada menos que la *Metafísica* de Aristóteles, otro pilar para el origen de la historia de la metafísica.

Mientras no realicemos un verdadero esfuerzo por comprender el pensamiento platónico respectivo a la verdad, a las ideas y a la división entre mundo aparente y real, todo el mito de la caverna queda oscurecido, y, peor aún, sin que siquiera lo notemos. La supuesta comprensión tradicional sobre qué es la metafísica, cómo se erige en un primer momento con Platón, etc. es una especie de niebla que impide ver claramente estos problemas y que nos asegura falsamente (o al menos irreflexivamente) una visión donde se nos aparece como algo normal el hecho de que tengamos un mundo ya escindido en cosas cognoscibles y cosas sensibles. Así, Jaeger se ve envuelto en esta tradición sin siquiera darse cuenta e incluso pensando que él mismo arroja una interpretación poco convencional y mucho más allegada al verdadero pensamiento griego.

¿Hay acaso un camino más propicio? ¿Hay una mejor manera de abordar el pensamiento griego, específicamente, el significado de la alegoría de la caverna? ¿Cómo, pues, nos está

---

<sup>49</sup> Esto es algo que se nota también con el propio mito de la caverna: no podemos contarlos como si él mismo ya tuviera un sentido pleno y cerrado, más bien siempre tenemos que reflexionar sobre él y plantearnos sus problemas; no es, pues, una fábula moral cuya enseñanza sea evidente.

permitido acceder a los primeros planteamientos metafísicos sin obscurecernos por el terreno en el que ya estamos inmersos a través de la tradición filosófica? Heidegger habla sobre el acceso a las “experiencias originarias” de las cuales surgió todo primer planteamiento. ¿Y cómo encaminarnos hacia esas experiencias originarias? Pero, lo que más nos concierne: ¿acaso en esta comprensión originaria de la filosofía, del ser, de la verdad y del hombre, se encuentra una respuesta determinante y satisfactoria al porqué de una separación entre exterior e interior de la caverna, es decir, al surgimiento de toda metafísica, al nacimiento filosófico? Estas son algunas de las preguntas en las que Heidegger nos resultará de indubitable ayuda para su desarrollo.

## **2. Heidegger: Los límites de una determinada comprensión del ser**

En lo siguiente nos ocuparemos de la interpretación heideggeriana del mito de la caverna encontrada en *De la esencia de la verdad* (curso). Anticipamos algunos de los propósitos que tenemos en esta investigación. El más inmediato, siguiendo el hilo que hemos dejado con Jaeger, es notar en qué consiste la separación de la versión tradicional en la interpretación de Heidegger, la cual se hará patente desde el inicio con su refutación de la verdad como correspondencia. El siguiente propósito, el más extenso, es analizar exhaustivamente el mito de la caverna según los cuatro estadios que Heidegger propone en este texto. Para ello, realizaremos una explicación detallada que seguirá el mismo camino que él utiliza. La interpretación de Jaeger no ha hecho, ciertamente, que tengamos que profundizar más de lo usual en los términos típicos de Platón, tales como “idea”, “verdad”, “luz”, “libertad”, “bien”, “justicia”, “educación”, etc. Bastaba, pues, con contextualizar algunos de los objetivos generales de los diálogos platónicos y del mito de la caverna inmerso en la *República*, y la única diferencia que tuvimos que asimilar fue el distanciamiento de observar a Platón como un filósofo que pudiera establecer doctrinas y teorías sobre el conocimiento o sobre el ser, y más bien acercarnos a una comprensión del mito a través de los fines educativos y morales que Platón, supuestamente, intentaba manifestar en todos sus diálogos. Ahora, en cambio, la interpretación de Heidegger nos obliga, sobre todo por su complejidad, a no conformarnos con los términos ya tradicionalmente entendidos, como “ser”, “verdad” y otros ya mencionados. En este sentido, pues, nos obligamos a repetir casi por completo y en orden la reflexión que realiza Heidegger en prácticamente cada línea de esta parábola.

Todo el siguiente análisis, a su vez, tiene como propósito esclarecer la pregunta que hemos ya planteado desde un inicio: ¿por qué hay mito de la caverna? ¿por qué hay una división entre “lo real” y lo “aparente”, entre “exterior” e “interior”? Si bien apenas y nos hemos acercado a esta pregunta desde el planteamiento de Jaeger, por lo menos ha quedado en claro una perspectiva de este asunto, la perspectiva tradicional. Pero esto ha implicado también que supongamos de antemano que hay una perspectiva “no tradicional” del mito, la cual le hemos adjudicado a Heidegger. En esta suposición hemos dado a su vez por concedido que hay algo que Platón muestra que se le escapa a la tradición, e incluso que un análisis riguroso del mito a través de distintas interpretaciones dará luz a eso que ha quedado oculto y que Platón quiso enunciar.

Pero, aunque ya se ha mencionado, cabe repetir lo siguiente: No es nuestro propósito declarar una interpretación nueva y mucho más verdadera de la alegoría de la caverna, es más, ni siquiera creemos que tal cosa sea posible y prudente, como si acaso nos pudiéramos apropiarnos por entero del significado y de las señalizaciones de la parábola (que sería, en cierto sentido, apropiarse de las primeras experiencias originales de la metafísica y de la cultura griega en general, con la distancia histórica que ello supone). Más bien deseamos realizar un esfuerzo por inmiscuirnos en estas experiencias originales y mostrar algo fundamental: la erección de toda metafísica en sus orígenes griegos, la formulación de la llamada metafísica y de la tradición filosófica que se ha desarrollado después de ello. Queremos preguntar por último si esa proclamación de la metafísica como una división entre exterior e interior, es decir, la invención de la caverna, es válida y suficiente, lo cual es equivalente a preguntar en estos términos si acaso hay algo así como una “justificación de la filosofía”.

Estas elucubraciones no son únicamente planteadas en este trabajo, como si después de haber expuesto la interpretación de Heidegger pudiéramos cuestionarlo dirigiéndonos a nuestros fines, tal como procedimos con Jaeger. En lo siguiente sucederá que el planteamiento del propio Heidegger no se limitará únicamente a hablar sobre la caverna, sino que atenderá justamente a esta pregunta, a la de la construcción originaria de la metafísica.



## 2.1 Especificación sobre las fuentes

Como ya hemos indicado, el texto donde encontramos la interpretación heideggeriana del mito de la caverna es *De la esencia de la verdad* que en realidad es un curso impartido en la Universidad de Friburgo en el semestre de invierno de 1931 a 1932. Lo que después se conformó como este libro reúne dos reflexiones: “Sobre la parábola de la caverna” y “El *Teeteto* de Platón”.

Si nos atenemos únicamente a este texto, las consideraciones heideggerianas quedarán únicamente como una interpretación excéntrica del mito que arroja luz en algunos problemas específicos sobre la metafísica. Si bien nuestro objetivo es esclarecer cuál es la validez del mito de la caverna, el problema apunta también a cuál es la validez de la metafísica en general. Es por esta razón que creemos pertinente valernos de otros escritos de Heidegger que profundizan en el problema sobre la metafísica como una derivación de la ἀλήθεια que comienza con Platón, sobre el olvido del ser, sobre la pertinencia de volver a preguntar por la metafísica de una forma que no es tradicionalmente metafísica, etc.

Así, los textos que utilizaremos, además del ya indicado, son los siguientes<sup>50</sup>: *La doctrina platónica de la verdad*<sup>51</sup>(1931-1932 / 1940), *De la esencia de la verdad*<sup>52</sup>(Conferencia de 1930) y *El ser y el tiempo*<sup>53</sup>(1927).

El orden en que exponemos los distintos textos es jerárquico según los objetivos de nuestro trabajo. *La doctrina platónica de la verdad* es un texto muy similar a *De la esencia de la verdad* (curso), sin embargo es mucho menos extenso y menos riguroso en el análisis respectivo a cada estadio. No obstante, será de valiosísima ayuda pues sintetiza algunos de los planteamientos más importantes de *De la esencia de la verdad*, y, en ocasiones, mucho más claramente. También abordará este texto algunos problemas que parecen dejarse de lado en *De la esencia de la verdad*, como la *paideia*, lo cual también será de ayuda al momento de plantear tales problemáticas.

---

<sup>50</sup> Los siguientes textos serán aquellos que tengan presencia directa en el trabajo, sin embargo hay algunos otros textos de Heidegger que tienen una fuerte influencia en estos problemas. El lector podrá revisarlos en la bibliografía.

<sup>51</sup> Heidegger, *La doctrina platónica de la verdad* en *Hitos* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte), (Madrid: Alianza, 2014).

<sup>52</sup> *De la esencia de la verdad* en *Ibidem*.

<sup>53</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo* (traducción de José Gaos), (México: FCE, 2014).

*De la esencia de la verdad* (conferencia) también irá de la mano en importancia con *La doctrina platónica de la verdad*, ya que en él se expresa, aunque aparentemente ya no con relación al mito de la caverna, el asunto sobre la derivación de la verdad como correspondencia de la ἀλήθεια y el desocultamiento.

El papel de *El ser y el tiempo* en relación con este trabajo y con el resto de los textos heideggerianos es de suma importancia, sin embargo lo mantenemos en un segundo plano por la complejidad que supone. Si bien puede parecer que este texto es de escasa importancia para nuestros objetivos pues ya no trata sobre Platón, la realidad es que Heidegger trata exactamente de los mismos problemas, junto con sus implicaciones y ramificaciones. *El ser y el tiempo* necesita de una amplia especificación sobre todos los términos y consideraciones que Heidegger está llevando a cabo ahí; nosotros, en un primer momento, nos enfocaremos en el §43 dedicado a qué es la realidad y el §44 dedicado a qué es la verdad, aunque también acudiremos a él para aclarar asuntos sobre el Dasein, la ex-sistencia, el “ser en el mundo” y otros. El planteamiento de Heidegger aquí es muy similar al que proclamará desde el mito de la caverna, de hecho lo complementa y explica con una radical fuerza que se impone a aquel que cree que esto es sólo un problema arcaico perteneciente a los griegos.

## **2.2 “Sobre la parábola de la caverna”**

Cuando afirmábamos que Jaeger concebía como un problema únicamente político-moral el hecho de que el filósofo se quedara afuera, en el mundo de las ideas, y que tuviera que ser obligado a regresar, o incluso que regresara por cierta compasión no explicada, decíamos que ignoraba la imposibilidad de que de hecho el liberado se quedara en un fantástico mundo exterior, que las ideas supuestamente localizadas fuera de la caverna no podían tomarse como otros entes, como los entes oscurecidos en la caverna, sólo que con un mayor rango ontológico. Bien, pues esta afirmación no fue del todo explicada y hemos esperado a aclararla hasta ahora que nos enfrentaremos con Heidegger.

Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el ‘resplandecer’ de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbrando* que

supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El desencubrimiento no *sucedría* en absoluto.<sup>54</sup>

Esta afirmación resume la principal crítica que hemos dirigido contra Jaeger. También resume lo que el propio Heidegger ha reflexionado desde las primeras líneas del primer estadio del mito de la caverna con respecto a qué se entiende por “salir de la caverna”. Evidentemente, ahora no se entiende nada del porqué de esta sentencia ni a qué se refiere Heidegger con “lo que deja pasar”, “arrancar del ocultamiento”, “engendrar vislumbrando”, “desencubrimiento”, etc. Todo ello se irá clarificando mientras avancemos en el propio texto de Heidegger, sin embargo lo arrojamos desde ahora de manera que pueda generarse cierta intuición sobre de qué irá el cambio de concepción sobre el “adentro” y “afuera” de la caverna.

Antes de comenzar con el primer estadio, esto es, antes de que Heidegger comience a analizar parte por parte la alegoría de la caverna, nos da ciertas “Observaciones introductorias” que tratan en su mayoría de la concepción de verdad como correspondencia. Pero antes también de que expliquemos la ambigüedad que resulta pensar a la verdad como correspondencia, creemos pertinente señalar cuál es el objetivo y la pretensión de Heidegger en este escrito, algo que fácilmente puede perderse de vista.

Contrariamente a las expectativas, Heidegger no localiza en Platón y en el mito de la caverna la “revelación” sobre qué es la verdad, el hombre o la metafísica, como si acaso en estos pilares de la filosofía occidental, como son Platón y Aristóteles, pudiera encontrarse algo que hemos perdido en la larga tradición filosófica que ha pasado por el Medievo y por la Modernidad. Al contrario, Heidegger considera que es a partir de Platón donde se genera el primer “malentendido” sobre la verdad. Pero no es un malentendido del todo, es más bien una derivación sobre la concepción de la verdad que pondrá el pilar para la filosofía y la metafísica, términos que son en este estricto sentido equivalentes. En resumidas palabras, para Heidegger es Platón el primer responsable de que la verdad se entienda como correspondencia, adecuación de algo con algo; no específicamente del juicio o del intelecto con la cosa, pero sí de la “idea” con su “manifestación”. En este sentido, la historia completa de la tradición filosófica se asienta en esta concepción –que la acompaña, por supuesto, la división entre lo “real” y lo “aparente”– y los límites modernos con los que se ha enfrentado: sus aporías y contradicciones; el propio

---

<sup>54</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 94.

desarrollo de la ciencia y de la técnica se fundamentan en esta comprensión de la verdad y con ella también del ser.

Entonces, contrariamente a lo que podría imaginarse, Heidegger no hará una especie de glorificación de la filosofía platónica y un romántico deseo de apropiación de los griegos. Localizará y repensará las experiencias originarias que suponen esa concepción de la verdad y de dónde surgen.

Ahora bien, si Platón modifica la comprensión de la verdad y da pie a la derivación que resulta ser la correspondencia, ¿en qué o quién piensa Heidegger cuando habla de un tipo de verdad aún más originaria que ésta? Piensa, al menos como lo expone en *De la esencia de la verdad* (curso), en la siguiente sentencia: φύσις...κρύπτεσθαι φιλεῖ, que él mismo explica como “El imperar de lo ente, es decir, lo ente en su ser, ama el ocultarse, le gusta ocultarse.”<sup>55</sup>. Esta conocida frase de Heráclito que suele ser más bien traducida como “A la naturaleza le agrada ocultarse”<sup>56</sup>, representa, según Heidegger, la concepción de la verdad plenamente como des-ocultamiento (ἀ-λήθεια), como algo que, al estar oculto, puede des-ocultarse y entonces mostrarse como plenamente es.

Así pues, la concepción platónica de la verdad supondría ya estar distanciada de esto que los presocráticos veían: el ocultamiento y su respectivo des-ocultarse. Es necesario tener presente, entonces, que todo el análisis que llevará Heidegger a cabo sobre el mito de la caverna tendrá como base el hecho de que Platón es el primero en distanciarse del ocultamiento que supone la ἀλήθεια. Y esto no es poca cosa, pues Platón también supone ser el primer pilar de la metafísica occidental y de la filosofía en rigor<sup>57</sup>, lo cual significa, entonces, que la filosofía misma o la metafísica misma es una derivación de esta comprensión de la ἀλήθεια. Los alcances de esto se dejarán ver en el transcurso del planteamiento.

En primera instancia, sin saber ni suponer nada de lo que los autores tratados han dicho, pensar sobre la verdad implica varias cosas. Ante la pregunta “¿qué es la verdad?” tenemos no pocos problemas: necesitamos responder qué son las cosas, qué es la realidad, qué es la verdad con y sin nosotros como hombres, en fin, necesitamos cuestionar qué es el ser (exactamente, por

---

<sup>55</sup>*Ibidem*, pp. 24.

<sup>56</sup> Heráclito, Fragmento 123 en *Los presocráticos* (compilación y traducción de García Bacca), (México: FCE, 2009)

<sup>57</sup>Cfr. Heidegger, *¿Qué es metafísica?* en *Hitos, op. cit.*, pp. 270. La afirmación textual de esto se encuentra en Heidegger, *La doctrina...*, pp. 196.

el *sentido* del ser<sup>58</sup>), y, eventualmente, quién es aquel que pregunta por el ser. No por nada en toda la tradición filosófica la pregunta por la verdad suele tener que ir acompañada por qué es el ser, si acaso *es*, si permite ser, etc.

Ante la importancia que supone hablar de verdad, resulta extraño que nuestra comprensión de ella sea sencilla y simple. ¿Qué es verdad? Verdad es que si digo “La taza es verde”, y en efecto, la taza es verde, esto sea verdadero; no encierra ello ningún problema. Heidegger muestra, sin embargo, la ambigüedad, la falta de precisión y profundidad que se encuentra en esta concepción. De hecho, tenemos distintas versiones de la crítica heideggeriana a la concepción de verdad como correspondencia, adecuación o identificación. Ya en *El ser y el tiempo* afirmaba que la verdad pensada como una propiedad encontrada *en* la proposición o juicio tan sólo podía resultar una derivación de la estructura existencial del habla y del comprender (junto con la interpretación desprendida del comprender), pues la proposición como derivación apofántica presuponía el “ahí”, el “ver previo”, etc.<sup>59</sup>, y que la verdad misma estaba amalgamada con el “ser en el mundo”, de tal manera que el des-ocultamiento necesita que nosotros estemos abiertos a lo ente y, con ello, dejemos que lo ente sea tal como es<sup>60</sup>; todo, fundamentado en dos preguntas que revelan lo ambiguo de la correspondencia: Si la verdad es adecuación entre el intelecto y la cosa, ¿qué permite esa adecuación o relación? Intelecto y cosa son, ciertamente, heterogéneos, ¿así que cómo pueden siquiera relacionarse?, ¿qué posibilita su relación? Y, la segunda pregunta: Si acaso esa concordancia es entre algo ideal (el juicio, el intelecto) y algo real (la cosa), “la concordancia misma, ¿es ideal o real, o ninguna de estas dos cosas?”<sup>61</sup>.

La manera de abordar el problema en *La doctrina platónica de la verdad*, por ejemplo, es directamente a través de la ἀλήθεια y de cómo la *idea* se vuelve su rectora y dueña produciendo el ὀρθότης (corrección, rectitud). En cambio, el planteamiento de *De la esencia de la verdad* (conferencia) es más parecido al que ya hemos iniciado y señalado nosotros en un principio:

---

<sup>58</sup> “El preguntar por el sentido del ser y no ¿qué es el ser? coimplica al que pregunta, al Dasein.” J. Valera, *op. cit.*, pp. 45. La pregunta heideggeriana siempre tiene en mente el esquivar la cosificación del ser preguntando por su ¿qué es?”, como si fuera una cosa. No obstante, con fines de facilitar la exposición de los argumentos en lo siguiente, plantearé la pregunta por el ser indiferentemente de si es por su sentido o por su *quid*.

<sup>59</sup> Véase, Heidegger, *El ser...* §33.

<sup>60</sup> Véase, *Ibidem* §44.

<sup>61</sup>E. Rivera y T. Stuvan, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Vol. II), (Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010), pp. 241.

¿qué es lo que hace que las verdades sean verdades? ¿Cuál es la “esencia” de la verdad? ¿Hay algo tal como Verdad que posibilita que haya verdades? Pues decimos de distintas cosas que son verdaderas: un “amigo verdadero”, “oro verdadero”, “verdadero hombre”, etc., sin saber exactamente de dónde le atribuimos “lo verdadero” a todo ello.

En fin, con estas señalizaciones de distintas obras de Heidegger donde se le pone estricta atención al problema de la verdad, se nota que es un asunto complejo y de no poca importancia. En *De la esencia de la verdad* (curso), antes de siquiera comenzar a analizar el mito de la caverna, se lleva a cabo una suerte de limpieza de prejuicios epistemológicos y lógicos sobre la verdad, algo necesario en lo siguiente para comprender qué significaba la verdad como ἀλήθεια para los griegos y, sobre todo, para el primer griego que erige la filosofía y la metafísica.

Hagamos, pues, una breve reconstrucción de estas “Observaciones introductorias” que Heidegger coloca antes de iniciar con el análisis del mito de la caverna.

La pregunta por la “esencia” de la verdad es lo primero que se nos arroja. ¿Qué significa esto? Siempre que preguntamos por el “qué es” se pregunta por la esencia. En este sentido, preguntar por qué es la verdad es preguntar por su esencia. Se quiere saber, pues, qué es la verdad “en general” (la esencia parecería siempre remontarnos a “lo general” de las cosas), qué es lo que hace posible que las verdades individuales sean verdades. ¿Qué consideramos como verdad individual? Bien, pues todos los enunciados verdaderos que se nos puedan ocurrir: “Hoy está soleado”, “Mi gato tiene los ojos verdes”, “ $2+2=4$ ”, etc. La cuestión, así, reside en qué consideramos como la esencia de la verdad para reconocer estos enunciados como verdaderos. En primera instancia, se dirá que se reconocen como verdaderos porque la esencia de la verdad consiste en que aquello que se dice coincide con las cosas de las cuales se está diciendo algo. Pero el problema sigue estando presente: ¿Cómo reconocemos que “la verdad es la coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado con la cosa”<sup>62</sup>? Necesitamos, pues, poseer de antemano el conocimiento sobre qué es la verdad en general para lograr re-conocer, por ejemplo, en un enunciado, la verdad. Un ejemplo sería que cuando yo afirmo “Mi gato tiene los ojos verdes”, y de hecho es así, necesitaría saber de antemano que la verdad es una coincidencia para saber que aquello que digo es verdad. Esto significaría entonces que ya poseemos el conocimiento sobre la esencia de la verdad y que no hay ningún problema en ello, es evidente de suyo.

---

<sup>62</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 19.

Ahora esquematicemos algunas de las averías que Heidegger encuentra en esta definición de la verdad tan obvia y evidente:

- Heidegger pone en los siguientes términos la verdad como coincidencia: “El enunciado coincide con lo conocido en el conocimiento”<sup>63</sup>

Esto significa que el enunciado coincide con aquello que se conoce ya, es decir, qué es la verdad, *en* el juicio o conocimiento. ¿Por qué coincide con lo que ya se conoce, con la esencia de la verdad? Porque es necesario que coincida con aquello que de antemano se sabe que es la verdad (coincidencia) para que pueda reconocerse como verdadero. En otros términos, debe coincidir con la coincidencia. Desglosamos este argumento en lo siguiente:

- El enunciado coincide con la cosa, con aquello de lo cual se enuncia.
- Para que su coincidencia sea verdadera también ha de coincidir con aquello que ya está dado como regla para lo verdadero, es decir, debe coincidir con la definición o “conocimiento” de la verdad. De alguna forma, es como una coincidencia de lo particular a lo universal o general.
- Entonces el enunciado coincide con aquello que ya está de antemano conocido, es decir, coincide con la verdad.
- Eso conocido está en el conocimiento, pues no hay conocimiento que sea falso. Lo conocido de la verdad está ya impuesto en el conocimiento mismo.
- ¿Pero qué es el conocimiento? Es lo verdadero. Saber algo verdadero, tener algo por verdadero.
- Entonces, “la verdad es coincidencia con una coincidencia, y ésta última coincide a su vez con una coincidencia, y así sucesivamente.”<sup>64</sup>
- De todo esto se nota que: la verdad como coincidencia es algo totalmente obscuro.

Ahora bien, todo esto supone ser una concepción de verdad que se funda en la *localización* de ésta en el enunciado. ¿Pero realmente sólo tomamos a los enunciados por verdaderos? Aquí Heidegger utiliza el mismo argumento de *De la esencia de la verdad* (conferencia)<sup>65</sup> que ya hemos citado y mencionado arriba: decimos que hay oro verdadero, amigos verdaderos, etc.

---

<sup>63</sup>*Ibidem*, pp. 15.

<sup>64</sup>*Ibidem*, pp. 15.

<sup>65</sup> Véase, “1. El concepto corriente de verdad” en *De la esencia...* (conferencia), *op. cit.*

¿Acaso el “oro verdadero” coincide con un enunciado sobre el oro? ¿Qué parangón utilizamos entonces para llamarle al oro “verdadero” si no tiene nada que ver con un enunciado donde se diga “El oro es verdadero”, por ejemplo<sup>66</sup>? En *De la esencia de la verdad* (conferencia) Heidegger tomará el camino de analizar lo “real”; al oro se le llama “oro verdadero” porque decimos que es “oro de verdad, oro real y no simulación de él”. Aquí, aunque el camino no es muy distinto, tan sólo optará por mostrar la poca claridad que hay en decir que la verdad se localiza en el enunciado, pues parece haber verdades que más que dirigirse a enunciados se dirigen a las cosas mismas, pero, si ese es el caso, ¿qué tipo de verdad es superior? ¿Acaso es más bien que hay un significado de verdad superior a éstos? En todo caso, lo clarificador aquí es que aquello que hemos tomado por evidente y obvio, es más bien confuso y de una facilidad sólo aparente<sup>67</sup>.

De la “esencia” hay otro tanto que decir. El principal punto sobre la falta de evidencia que tiene el concepto de esencia, al menos en cuanto a la verdad, es el siguiente: Se dice, pues, que la esencia es “lo general”, “lo universal”. Así, por ejemplo, cuando preguntamos por la esencia de la silla, lo que queremos saber es su ser-qué, aquello que hace que la silla siempre sea silla, independientemente de las sillas de aquí o de allá. La pregunta ahora es si acaso preguntar por la *esencia de la verdad* tiene el mismo sentido, valor, importancia y facilidad que preguntar por la esencia de la silla.

Aunado a esto se despierta la sospecha por aquello que parece obvio. La obviedad no tiene ningún fundamento, y es imposible –si realmente hay pretensiones filosóficas– darle crédito a aquello que parece evidente cuando hablamos sobre verdad. Además, la obviedad, en todo caso, es siempre una “obviedad para nosotros”, para los hombres. Sin embargo, no tenemos tampoco por claro quiénes somos nosotros y si acaso nuestro criterio de obviedad es suficiente.

Por último, la pregunta por la esencia de la verdad no debe ni puede considerarse tan sólo como un agregado a la pregunta por la verdad. Todo lo contrario: preguntar por la esencia de la

---

<sup>66</sup> Justo este ejemplo ha sido reflexionado por la filosofía analítica, llegando a conclusiones sobre “definiciones” centrales hacen que algo sea justamente ese algo; por ejemplo, oro verdadero, sería aquel elemento de la tabla que tiene el número atómico x. Y, no obstante, el problema sigue sin aclararse en esencia.

<sup>67</sup> Véase, §1 en *De la esencia...* (curso).



verdad abre nuevos caminos y cauces de reflexión que parecen haberse atrofiado por la obviedad y la evidencia que se suponen ver en la pregunta por la verdad a secas<sup>68</sup>.

Ahora bien, ya habíamos anticipado que Heidegger no busca una glorificación de la filosofía antigua ni un regreso a la concepción de la ἀλήθεια románticamente, y que de hecho este libro muestra cómo ya desde Platón había surgido un distanciamiento de la verdad como desocultamiento<sup>69</sup>. Es aquí, en estas observaciones introductorias, donde afirma que las experiencias fundamentales que llevaron a pensar a la verdad como coincidencia y como desocultamiento son, fundamentalmente, distintas y quizá hasta inconciliables. Es necesario tener cuidado aquí, pues en el segundo añadido del Apéndice<sup>70</sup> afirma más bien que aquello que llevó a la concepción de verdad como *adaequatio* es una derivación de la ἀλήθεια, y, de hecho, el libro entero mostrará más o menos eso, que la verdad como identificación, primer paso de la *adaequatio*, solamente es posible desde la ἀλήθεια, sólo que se ha olvidado de tal fundamento<sup>71</sup>.

Hemos hablado desde un principio de la ἀλήθεια y del no-ocultamiento sin precisar exactamente qué significa ello, es decir, qué cambia o qué agrega a nuestra concepción tradicional de verdad. En un principio, parece como si solamente se pusiera de relieve el hecho de que hay un ente que se muestra y, en ese sentido, se des-oculta junto con nuestra acción de des-ocultar. Sin embargo, la concepción de la ἀλήθεια consiste, y quizá éste sea su núcleo, justamente en lo contrario: el ocultamiento, la parte negativa. Pensamos la verdad usualmente como algo aunado al conocimiento (un conocimiento, por definición, no puede ser falso), y con ello suponemos a la verdad siempre en un sentido positivo. Heidegger, por otra parte, quiere maximizar la relevancia que tiene el papel del ocultamiento en esto:

previamente y al mismo tiempo lo ente tiene que estar experimentado en su ocultamiento, lo ente como algo que se oculta. La experiencia fundamental de ello es, evidentemente, el suelo del que

---

<sup>68</sup> Véase, Apéndice, añadido 1 en *Ibidem*.

<sup>69</sup> “en Platón y Aristóteles podemos ver cómo en su obra, la experiencia fundamental indicada ya ha comenzado a volverse ineficaz, de modo que la actitud fundamental expresada en el significado de la palabra ἀλήθεια se reconfigura, y se prepara y anuncia lo que ya hemos aducido: la versión comúnmente usual de la esencia de la verdad, que aparentemente ya no tiene nada que ver con la ἀλήθεια.” Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 27.

<sup>70</sup> Véase, Apéndice, añadido 2 en *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. “3. El fundamento que hace posible la conformidad” y, sobre todo, “6. La no-verdad como encubrimiento” en *De la esencia...* (conferencia): “El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa *relación* en la que consiste el Dasein y por la que no sólo ex-siste, sino que al mismo tiempo *insiste*, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo.”, pp. 166.

nace por vez primera la búsqueda de lo no-oculto. Sólo si lo ente se experimenta previamente en su ocultamiento y en su ocultarse, si el ocultamiento de lo ente abarca al hombre y le acosa en su conjunto desde el fondo, sólo entonces le es al hombre necesario y posible ponerse a arrancar a lo ente de este ocultamiento y llevarlo al no-ocultamiento, poniéndose a sí mismo de este modo en lo ente no oculto.<sup>72</sup>

¿Y qué es eso de la “experiencia fundamental” o, en otros casos, “originaria”? Es de suma importancia esto, pues en esa experiencia originaria supone estar el mito de la caverna. En efecto, Platón estaría mostrando el estadio intermedio entre dos experiencias fundamentales radicalmente opuestas (incluso siendo una derivada de otra). Heidegger nos lo aclara con lo siguiente:

En ningún caso debemos interpretar lo dicho como si, con la experiencia fundamental del ocultamiento de lo ente, nos refiriéramos a una ‘vivencia’ o una vivencia fundamental que el filósofo expresara luego en el poema o en la frase, sino que queremos decir esto: que con el hombre mismo sucedió algo que es mayor y más original que su comportamiento cotidiano.<sup>73</sup>

En otras palabras, la experiencia fundamental no se refiere a un estado subjetivo de algún filósofo de donde haya surgido una teoría, y que retrotrayéndonos hasta esa experiencia lograremos desentrañar los misterios de ésta. No hay aquí ni siquiera un sujeto psicológicamente activo, sino más bien un suceder del hombre que abre su comprensión a algo que suele estar oculto; en términos alegóricos: es el liberarse del hombre en la caverna.

Por último, cabe señalar la perspectiva heideggeriana sobre esta derivación de la comprensión de la verdad y cómo a partir de ella se desarrolla y fundamenta toda la historia tradicional de la filosofía. Esto es de suma importancia para nuestro trabajo, pues preguntar por la justificación del mito de la caverna es ya en este contexto preguntar por la validez de la filosofía misma, la cual se ve y se ha visto siempre asediada exterior e interiormente, es decir, a partir de sus propias contradicciones y aporías, y a partir de la indiferencia de aquel que se considera a sí mismo como fuera de las habladurías filosóficas.

Así pues, Heidegger recrimina al camino histórico en que se ha desarrollado la filosofía lo siguiente: “Este tránsito mismo, de la ἀλήθεια *qua* no-ocultamiento a la verdad *qua* rectitud, es

---

<sup>72</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 24.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 26.

un *suceso*, es más, nada menos que *el* suceso en el que el *comienzo* de la historia occidental de la filosofía emprende ya una marcha pervertida y fatídica.”<sup>74</sup>.

En lo siguiente se dejará ver el análisis detallado de la parábola de la caverna, el cual supondrá revelar todos los problemas hasta ahora mencionados, incluyendo la “fatídica” marcha de la filosofía occidental e incluyendo también la posible validez de la misma pregunta que cuestiona la validez de la metafísica o del mito de la caverna.

### **2.2.1 El primer estadio**

Las primeras dos advertencias que ofrece Heidegger antes de comenzar con el texto de la parábola son las siguientes: El análisis que llevará a cabo deja de lado convenientemente todo el contexto en el que está superpuesto el mito, y no por ello se pierde profundidad en dicho análisis; según Heidegger, justamente la importancia de la parábola reside en que puede ser entendida y analizada desde y a partir de sí misma, pues tiene una unidad inquebrantable. La segunda advertencia es que los cuatro estadios en los que Heidegger ha propuesto dividir el mito no son aislados y estáticos; lo importante en cada uno de ellos es más bien el proceso que continúa hacia el siguiente. Esto logra, por supuesto, que haya una homogeneidad en todo el mito y que cada parte refiera forzosamente a la otra.

¿Qué abarca el primer estadio? En una ojeada, abarca la primera parte de la imagen del mito: cómo están los hombres dentro de la caverna, esto es, desde “Supón que los hombres están como en una morada subterránea”<sup>75</sup>, hasta “tales individuos creerían que la verdad no es otra cosa que las sombras de los objetos fabricados”<sup>76</sup>. Se notará que este no es en realidad el inicio del mito de la caverna, el propio Heidegger advierte que dejará la primera línea sin comentar para retomarla después –algo que no hace con suficientemente detenimiento, por cierto. La

---

<sup>74</sup>*Ibidem*, pp. 28.

<sup>75</sup> Platón, *op. cit.* 514a. Para citar pasajes de la *República*, procuraremos usar esta traducción. Heidegger realiza una propia traducción de todos estos pasajes que irá ligada a sus conceptos y disertaciones (por ejemplo, usar, en vez de “verdad”, “no-ocultamiento”), sin embargo sólo nos valdremos de su traducción en caso de necesitar precisar los conceptos utilizados por el autor para su explicación. Todo esto con el fin de mantener la traducción “más normal” de Platón, y no confundirnos con los términos introducidos a veces violentamente por Heidegger en el texto.

<sup>76</sup>*Ibidem*, 515c. Recomendamos en lo sucesivo que el lector siga por su parte el pasaje de la caverna, de tal manera que encuentre fácilmente el contexto de la interpretación heideggeriana.

primera línea está relacionada a la *paideia*, lo cual no es poca cosa y revela un profundo sentido que se explicará en toda la alegoría: “imagina nuestra naturaleza, en lo que se refiere a la educación y a la ausencia de ella, de la siguiente manera.”. Heidegger prescinde de esta línea, y, si somos sinceros, lo hace arbitrariamente. El verdadero objetivo, aunque tácito en un principio, es que considerará a la *paideia* no como una educación moralina o como simple prescripción de normas. Haremos los suficientes comentarios respectivos a este asunto cuando el propio Heidegger se inmiscuya en este asunto.

Bien, después de ignorar esta primera línea, Heidegger inicia su traducción del primer pasaje y con ella su interpretación. Destacaremos algunos de los puntos más importantes de este estadio empezando por el siguiente:

La frase que hemos citado con la que termina el primer estadio dice que “creerían que *la verdad* no es otra cosa que las sombras”. Esto, según Heidegger, muestra que el hombre desde su infancia está puesto ante lo no-oculto; aun estando inmerso en las sombras, tiene ya τὸ ἀλήθές. La fundamentación de esta afirmación es que “Platón no dice: tiene *algo* no-oculto; sino: *lo* no-oculto”<sup>77</sup>.

Esto significa de alguna manera que, aun estando entre sombras, siempre estamos ya colocados y en relación con la verdad, con lo no-oculto, incluso cuando las creencias que tengamos sobre lo que es lo no-oculto sean erradas. ¿Qué importancia tiene esto, sobre todo pensándolo en comparación con la tradición filosófica moderna? Bien, pues, primeramente, que no estamos nosotros en sí mismos como sujetos y después quién sabe cómo nos relacionamos con el mundo, con los entes que habitan dentro de él y los juzgamos como verdaderos o falsos; el hombre no es un ente replegado en sí mismo, un mero yo, sino que está ya ante la verdad. El parentesco con *El ser y el tiempo* es evidente. Hay muchísimas ocasiones, y en diferentes contextos, donde Heidegger se pronuncia en contra de entender al ser que somos como un sujeto aislado que en un segundo momento se conecta con el mundo. Escogemos algunos de los siguientes ejemplos para clarificar este punto:

Mas el mundo es esencialmente abierto *con el ser* del ‘ser ahí’; y el ‘mundo’ es en cada caso también ya descubierto con el ‘estado de abierto’ del mundo. [...] Susceptible de ser descubierto

---

<sup>77</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 35.

tampoco lo es, empero, lo 'real' sino sobre la base de un mundo ya abierto. Y sólo sobre esta base puede lo 'real' seguir *oculto*.<sup>78</sup>

Esto que Gaos traduce como “estado de abierto” y Rivera como “apertura”<sup>79</sup> pone fin a la inconciliable conexión entre sujeto y mundo, idea y cosa. El “ser ahí”, es decir, eso que siempre somos ahí estando ya en un mundo, es “abierto” ante los significados de este mismo mundo. No puede simplemente pensarse al hombre sin mundo y tampoco al mundo sin hombre, pues, en todo caso, es siempre el hombre quien pregunta por el mundo. En palabras de Rivera y Stuvén: “El ser del Dasein no es ningún ente encerrado en sí mismo, sino un ente constitutivamente abierto al mundo. Toda demostración implica una separación entre Dasein y mundo.”<sup>80</sup> Hay que aclarar desde ahora que Heidegger no piensa en que la existencia (entendida como “ser a los ojos”, estar ahí presente, *Vorhandenheit*) de los entes intramundanos dependa en ninguna medida del hombre y su comprensión de ellos, pero el *ser de los entes* está completamente en condición del Dasein, así como el Dasein está en plena conexión con el ser.

Vale la pena resaltar el cambio filosófico que supone esta reflexión heideggeriana, pues, usualmente, pensamos en el mito de la caverna como un escepticismo de la realidad, casi como una duda cartesiana donde se expone cómo el hombre vive siempre en falsas opiniones y viendo simulacros. Sin embargo, si bien sí es el objetivo platónico mostrar la falta de aproximación a aquello que es plenamente verdadero, y el problema que eso supone social y existencialmente para el filósofo, también pone de manifiesto cómo nos encontramos siempre ya en la verdad, en el no-ocultamiento que forzosamente va de la mano del ocultamiento, y, todo ello, porque estamos ya instalados en el mundo:

Todas las demostraciones que se han intentado hasta ahora [de la realidad] suponen lo que ellas pretender demostrar. Ya al hablar del mundo exterior y negar su existencia se lo está haciendo desde el estar-en-el-mundo. El mundo exterior sólo es pensable si ya estamos en él. Y este es uno de los grandes giros que hace Heidegger en el pensamiento filosófico.<sup>81</sup>

Esta cita, en relación al problema sobre la realidad del que Heidegger se ocupa en el §43 de *El ser y el tiempo*, muestra la imposibilidad del planteamiento escéptico, y no tanto porque siempre que el escéptico afirme o niegue algo presupone en el juicio una verdad; el argumento

---

<sup>78</sup> Heidegger, *El ser...* §43, pp. 223.

<sup>79</sup> Véase, Heidegger, *Ser y tiempo* (traducción de J. E. Rivera), (Chile: Editorial universitaria, 1997), §40.

<sup>80</sup> E. Rivera y T. Stuvén, *op. cit.*, pp. 230.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 231.

contra el escepticismo no se funda en una supuesta teoría de la verdad del juicio, sino en la estructura ontológica que nos caracteriza como “siendo en un mundo”, y, por lo tanto, a todo planteamiento posterior del mundo fundado en su ya estar ahí en el propio mundo. En este sentido, pues, se rechaza desde un principio que el mito de la caverna haga una especie de duda cartesiana sobre si acaso aquellos entes mostrados en la caverna son de veras lo que son; ellos son ya también en cierto sentido verdaderos, pues son des-ocultos. Sólo entendiendo de antemano esto, comprendemos que Heidegger diga: “Por muy inusitada que sea la situación, ser hombre significa, no únicamente, pero sí entre otras cosas: comportarse respecto de lo no-oculto.”<sup>82</sup>.

Si los hombres de la caverna también están entregados en cierto modo a lo no-oculto, ¿entonces en qué se diferencian de los otros hombres? Es más: ¿hay otros hombres? Ciertamente, Platón habla sobre aquellos que llevan cargando las figuras que reflejan sombras, sin embargo, nunca se le pone atención a quiénes son ellos más que cuando se narra su caminar junto con su repentino hablar y la posible ejecución de la liberación de algún encadenado, pues ni siquiera se afirma precisamente que sea uno de estos hombres quien desencadena violentamente al prisionero. Esta anotación es completamente nuestra, pues ni Heidegger ni Jaeger ponen atención alguna a quiénes son éstos: se deja en un sobreentendido que ellos no son ni siquiera hombres y que nuestra situación ahí en la caverna no es artificial, como si acaso habláramos, por ejemplo, de una confabulación de hombres poderosos que mantienen encadenados al resto. Se da por supuesto, así, que la situación del hombre en la caverna no es particular o de “algunos” hombres, sino de “todos” nosotros naturalmente. Eso se deja claro cuando Glaucón responde al relato: “¡Extraña es la imagen de la que hablas, y extraños los encadenados!”<sup>83</sup>, como si acaso esta situación fuera totalmente rara, de un grupo reducido de hombres que se encuentran encadenados. Sócrates responde: “Son semejantes a nosotros”<sup>84</sup>. ¿A nosotros quiénes? A nosotros hombres. Se entiende, pues, que el “estado de encadenamiento” es propio de nuestra naturaleza y no de algún grupo particularmente afectado por alguna confabulación política.

Bajo este razonamiento, pues, se hace evidente que no se le ponga atención a “los otros” hombres que pasan, que hablan, que liberan, pues parecen ser accesorios. Sin embargo, resulta

---

<sup>82</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 35.

<sup>83</sup> Platón, *op. cit.* 515a

<sup>84</sup> *Ibidem.*

extraño que Platón haya decidido usar esta imagen colocando a otros hombres llevando artefactos cuando bien podría darle autonomía propia a éstos o jugar con la narración de tal manera que sólo hubiera un grupo de humanos. En fin, no es nuestro propósito ahondar más en las diferentes interpretaciones que podríamos darle a este preciso punto.

No obstante, la pregunta sigue vigente: ¿En qué se diferencian los encadenados a los demás hombres? Hemos respondido que no hay estrictamente “otros hombres” en el mito platónico, por lo cual obligadamente la diferencia debe enfrentarse con nosotros; nosotros somos los “otros hombres”<sup>85</sup>. Esto nos pone en principio en una posición privilegiada y al mismo tiempo negativa. Platón nos está dando el acceso “omnisciente” a ver en una imagen qué es lo que pasa con el hombre, cómo está entregado a las sombras y cómo no es, sin embargo, carente de verdad. Nosotros, que estamos fuera de la imagen, lo podemos ver claramente, nos podemos imaginar *su* situación. Y, al mismo tiempo, *somos nosotros* esos hombres, por lo que nos imaginamos también nuestra *propia* situación. De esta manera, nuestro rol en el mito siempre es ambivalente: sentimos que nosotros vemos más que los encadenados, que nosotros no estamos entre sombras, pues justamente somos concedores de cómo el hombre está entre sombras, y, sin embargo, al mismo tiempo sentimos que nosotros formamos parte de los hombres en la caverna, por lo que hemos de seguir el sentido de la liberación para completar el proceso imaginario. En esta ambivalencia nos es fácil decir: “El cavernícola toma las sombras como si fueran verdad, pero no lo son en realidad”. Esta sencilla afirmación tiene más problemas que soluciones: ¿son las sombras lo contrario a la verdad? Pero si la verdad es no-ocultamiento, ¿no tendría que ser la sombra misma “un poco” des-oculta, por decirlo así? ¿Cuál es, en todo caso, la “realidad” y la “verdad” que la acompañaría? Si ellos no están en la realidad, ¿en qué están entonces?

No se trata, pues, de la polaridad entre verdadero-falso y en la imposibilidad de que, si no están ante lo plenamente verdadero, entonces no estén en lo falso. Hay grados del des-ocultamiento. En este sentido se entiende la afirmación de Heidegger: “en la esencia de su existencia reside que, justamente esto no-oculto que tienen ante sí, les baste, y hasta tal punto

---

<sup>85</sup> Así también parece comprenderlo G. Valero cuando reconoce que no hay “malévolos celadores”: “nuestras cadenas no son impuestas por malévolos celadores, antes bien crecemos con ellas, en tanto somos formados por la fuerza del hábito: educados en principios políticos, atados a ellos.”. Esto únicamente respecto a la *naturalidad* de nuestra situación en la caverna, pues él sí considerará a los “otros hombres” de la caverna como poetas, legisladores, etc., algo que nosotros hemos tan sólo señalado sin ahondar en ello. *La educación moral y la filosofía en la República de Platón: Un estudio sobre la relación entre la virtud, la felicidad y la verdad*. (Tesis de licenciatura), (UNAM, 2006), pp. 168.

que tampoco sepan que eso les basta. Están entregados a eso que les viene al encuentro inmediatamente.”<sup>86</sup>. No se distinguen, pues, en que no “tengan” la verdad, a diferencia del que estuviera eventualmente fuera de la caverna; se diferencian en que para ellos es suficiente eso que ya les es des-oculto, en que están prestos a lo inmediato de los entes que se les muestran, sin más duda o reflexión. En otras palabras, para el encadenado tampoco existe ni siquiera la diferencia entre oculto y no-oculto, al igual que no diferencia entre luz y oscuridad, entre sombras y cosas reales. Este no estar siquiera al alcance de pensar en algo tal como ocultamiento, hace que el cavernícola esté totalmente ausente, abstraído, encadenado. Pero, con todo este estar ausente, sigue formando parte del no-ocultamiento, de la luz, de lo ente.

El primer estadio es relativamente breve. Además de las señalizaciones que ya hemos hecho, sólo queda anotar el papel de πῦρ (fuego) y φῶς (claridad o luz). Según Heidegger, los encadenados no tienen ninguna relación con la luz, sino tan sólo, e indirectamente, con el fuego. Esto ya en un principio arroja el significado del fuego como producto artificial del hombre y la luz como aquello que naturalmente aclara a los entes, que los muestra tal y como son. En efecto, los hombres encadenados están ensimismados en su mundo y en sus propias creaciones que aclaran las sombras (el fuego), e incluso nosotros podemos también señalar por nuestra parte que el hecho de que los “otros hombres” lleven cargando “artefactos” muestra lo artificial de su comprender el mundo. Se juegan, pues, dos papeles: la naturalidad de que el hombre esté encontrándose ahí en la caverna, como ya hemos señalado, y la artificialidad con la que construyen y alimentan ese mundo en el que naturalmente están arrojados y “caídos”. La relevancia de πῦρ y φῶς será comprendida cuando este último elemento sea analizado en los siguientes estadios.

Dicho lo anterior, no queda en realidad más que decir sobre este estadio, al menos no en el sentido del análisis minucioso de conceptos utilizados en este primer fragmento. Además, si consideramos que la interpretación de Heidegger está guiada por la pregunta por la esencia de la verdad, en este primer estadio no encontramos nada que nos ofrezca Platón respondiendo a qué es la verdad o el no-ocultamiento. ¿Qué dice Platón entonces sobre la ἀλήθεια? Ya hemos señalado con cierta precisión el asunto sobre el no-ocultamiento respectivo al ocultamiento y con aquello que nosotros consideramos como lo no-oculto desde una perspectiva externa e interna

---

<sup>86</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 35.



sobre la caverna. Resta decir lo siguiente a manera de resumen y de finalización de este estadio: “de la existencia del hombre forma parte el no-ocultamiento de algo *respecto de lo cual* se comporta el hombre (como *indicación* de su situación).”<sup>87</sup>.

Desde este primer estadio nos convencemos, pues, de la relación bilateral entre no-ocultamiento y hombre: el no-ocultamiento forma parte de la existencia del hombre, y el hombre mismo se comporta respecto de este no-ocultamiento de algo. Puede parecer una especie de círculo vicioso, que no dejará de serlo, anticipamos, por más que lo examinemos, sin embargo confiamos en que este argumento circular irá cobrando sentido a lo largo del análisis. Aunque no se está diciendo nada sobre la esencia de la ἀλήθεια, ésta se muestra como el centro hasta ahora de toda la parábola, pues los hombres se rigen conforme a su ocultar y desocultar.

Por otra parte, también a manera de resumen del segundo punto más importante de este primer estadio, nos encontramos que no hay en realidad ninguna “situación” hasta ahora. ¿Por qué no? Porque simplemente *no está pasando nada*. Para los prisioneros no hay ningún tipo de “situación”, ellos están prestos a lo inmediato de las sombras y les basta ello, algo radicalmente similar a nuestro comportamiento cotidiano: nunca nos encontramos en una “situación”, como si acaso nos sintiéramos viviendo entre sombras y simulaciones; por el contrario, nos desenvolvemos con facilidad y sin cuestionamientos superiores en nuestro quehacer diario, como si todo pasara sin más ni menos.

Hay cierta pregunta que sólo utilizaremos para este estadio pero que creemos que puede ser de utilidad al lector para una posterior reflexión: ¿Qué sucedería si consideráramos a los estadios aisladamente, es decir, como si hasta aquí acabara la parábola de la caverna? Si hacemos tal pregunta justo ahora, para este primer estadio, tendríamos que admitir que simplemente *no pasa nada*. Se muestra que el hombre sencillamente vive encadenado en una caverna presto a lo inmediato y a las sombras, sin el menor resquicio de interés por ello; se muestra que el hombre, en efecto, está ante algo verdadero, pero de lo cual ni siquiera sabe o vislumbra que sea oculto o des-oculto. Esto es quizá lo más impactante del mito entero: el primer estadio nos muestra sin más, arrojados en lo cotidiano, carentes de toda cuestión e interés.

---

<sup>87</sup>*Ibidem*, pp. 37.

### 2.2.2 El segundo estadio

El segundo estadio trata concretamente sobre la fallida liberación del prisionero. Abarca desde “Imagina, pues, cómo sería su liberación y curación de sus cadenas y su ignorancia”<sup>88</sup>, hasta “Y si se le obligara a mirar hacia la luz misma, ¿no piensas que le dolerían los ojos y que escaparía volviéndose hacia aquello que es capaz de contemplar, y que creería que eso es en realidad más claro que lo que se le acaba de mostrar?”<sup>89</sup>. Aquí se pondrá de manifiesto por primera vez un carácter más preciso de la ἀλήθεια. Si en el primer estadio tan sólo hablamos, aunque centralmente de ella, sólo en su generalidad, es decir, como aquello a lo que el hombre está enfrentado incluso en las sombras, ahora en este segundo estadio nos aproximaremos al primer escalón de la *esencia* de la verdad, a sus graduaciones, modalidades, etc.

En primera instancia, lo que deja ver Platón aquí es la φύσις del hombre, pues se dice: “cómo sería su liberación y curación [...] de acuerdo con lo que es *natural*”<sup>90</sup>. El propio inicio de la parábola mienta: “imagina nuestra naturaleza”<sup>91</sup>. No queda duda alguna, pues, que cuando se afirma que el mito de la caverna trata sobre la naturaleza humana, no se yerra. Falta, sin embargo, esclarecer qué es eso de “naturaleza humana”. En todo caso, ¿cuál sería en un principio la naturaleza del hombre según este segundo estadio, según el fracaso de la liberación?: Que el hombre rechaza las cosas más desocultas, es decir, que rechaza la verdad. Esto irá adquiriendo sentido en el desarrollo de este estadio.

Ahora bien, se nos dice por primera vez que hay algo “más” desoculto, más verdadero<sup>92</sup>. Nos referimos al siguiente pasaje: “¿qué crees que respondería si alguien le dijera que entonces

---

<sup>88</sup> Platón, *op. cit.* 515c

<sup>89</sup> *Ibidem.* 515e

<sup>90</sup> *Ibidem.* 515c Las cursivas son nuestras.

<sup>91</sup> *Ibidem.* 514a

<sup>92</sup> Como se nota, ha cambiado el término “no-oculto” por “des-oculto”, aunque nosotros lo hemos usado indistintamente en algunos casos hasta ahora. Heidegger, sin embargo, sí mantiene el rigor en ello. Las palabras *Unverborgenheit* y *unverborgen* son traducidas como “no-ocultamiento” y “no-oculto”, respectivamente. Aunque todavía no nos enfrentamos con el término *Entbergsamkeit*, el cual se traduce como “desencubrimiento”, nos servirá para aclarar la traducción de “no-ocultamiento” y “desocultado”. En realidad, ninguna de estas palabras existe en alemán como tal, así como no existen sus traducciones en español; “desencubrimiento” no es una palabra que esté en el diccionario, por ejemplo, tan sólo existe encubrimiento y encubrir, mas no su negación. De la misma forma sucede en alemán: el verbo es *bergen* (y su participio *geborgen*, de ahí que cambie la “e” por la “o”), y significa “guardar”, “ocultar”, “entrañar”. Ahora bien, lo que mienta el prefijo “Ent” es “de”, y el “un” es la “a” privativa o “no”. Así, al *verborgen* se le añade el *un*, de manera que resulta “no-oculto”. Sin embargo, aquello que es “desoculto”, es decir, que tiene el *Ent*, como *Entbergsamkeit* (“desencubrimiento”), significa que antes estuvo oculto y ahora ha sido des-ocultado. Podría haber en este sentido cosas no-ocultas que no necesariamente hayan

estaba viendo bagatelas, mientras que en ese momento, al hallarse *más cerca de la* realidad y estar vuelto hacia las *cosas más* reales, ve más correctamente [...] ¿No piensas que quedaría confundido y que creería que lo que veía entonces es *más verdadero* que lo que se le muestra en ese momento?”<sup>93</sup>. En el primer estadio Platón nos situaba más bien en una caverna de la cual sólo percibíamos las sombras reflejadas en el muro; no había más, no encontrábamos punto de comparación con ninguna otra supuesta realidad. Aquí, en cambio, se habla por primera vez sobre que el liberado será obligado a voltear hacia los objetos mismos que producen las sombras, y que, por la violencia inherente a ello, considerará que las sombras de la caverna son más desocultas.

Pero cuando hablamos de “lo más verdadero” o de “lo más real” –nótese que desde aquí comienza a verse la relación entre verdad y realidad– no pensamos en que haya “más verdades”, como si se tratara de un asunto de cantidad o una suerte del gastado “sabemos más”. Heidegger pretende aquí observar la “cualidad” de la verdad, es decir, que lo más verdadero y lo más real se refieren más bien a graduaciones y modalidades en que la verdad es más verdad o menos verdad.

Con esta diferenciación entre lo más y lo menos verdadero, también nos situamos en una distinción entre lo más y lo menos real. Anunciamos que es aquí el primer momento donde se responde o se localiza la cuestión que hemos puesto como tema de este trabajo. Ante las preguntas: ¿por qué hay caverna? ¿por qué hay división entre caverna y realidad o, en este caso, sombras y objetos reales? ¿es necesario acudir a esta división entre lo aparente y lo verdadero?, ante todas estas preguntas obtenemos el primer acercamiento aquí:

En la medida en que [...] lo que se vio primero (las sombras) se lo deja estar y el desencadenado se aleja de ello girándose, sucede una escisión entre lo anteriormente *avistado* y lo ahora *mostrado* (nítidamente diferenciados en el texto: τὰ τότε ὁρώμενα - τὰ νῦν δεικνύμενα). Lo no-oculto se escinde: ahí las *sombras*, aquí las *cosas*, dos elementos, pero mantenidos en cohesión por el hecho de que ambos son accesibles (manifiestos)<sup>94</sup>

El encadenado sufre de una escisión de la realidad allí donde no sólo no había escisión, sino que no había tampoco unión, pues para él *no sucede nada*. Con esto queremos resaltar tres

---

sido desencubiertas o desocultas, sino que siempre han sido “no-ocultas”. No obstante, según el traductor, es demasiado forzada la traducción de las formas comparativas del *unverborgen*, por lo que traduce como “más o menos desoculto” en vez de “más o menos no-oculto”. Véase, Heidegger, *De la esencia...* (curso), N. del traductor 5, pp. 19. También: A. Escudero, “Glosario terminológico comentado” en *El lenguaje de Heidegger*, (España: Herder, 2009), pp. 177 y 178.

<sup>93</sup> Platón, *op. cit.* 515d, las cursivas son nuestras.

<sup>94</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 41 y 42.

puntos de máxima importancia: El giro hacia lo más real provoca una escisión, pues ahora se tiene por aquí a las apariencias y por acá a las cosas reales. Para el cavernícola esa escisión simplemente no existía, pero no necesariamente porque el mundo que habitaba fuera totalmente unificado y no hubiera sufrido aún por las escisiones que la filosofía introduce en el pensamiento y en el propio mundo (suponiendo de antemano que el giro es filosófico). La razón por la cual para el cavernícola el mundo no estaba escindido es simplemente porque tampoco era una totalidad indivisible; el encadenado está presto a las sombras, a lo que le sale al paso inmediatamente sin más, sin ningún cuestionar y sin ninguna dirección que le permita ver que él mismo y el mundo no están escindidos, ni que pudieran acaso estarlo. Esto se corrobora con el cierre que le hemos dado al primer estadio, donde efectivamente si pensáramos que no hay ningún otro estadio no parecería suceder nada, los encadenados seguirían viviendo prestos a las sombras tomándolas como lo único ente, y sin que esto signifique que ese único ente sea la totalidad o esté escindida por algo más verdadero y real.

De cualquier manera, según Heidegger, esta escisión no es del todo violenta, pues ambos elementos, las sombras y las cosas reales, están unificadas por el hecho de que ambas son manifiestas y accesibles. Esto en el estricto sentido de la ἀλήθεια como no-ocultamiento: las sombras son accesibles porque no están ocultas, porque, si bien son lo más obscurecido según la perspectiva de aquel que escucha el mito de la caverna, están no-ocultas, son accesibles para los cavernícolas; de la misma manera sucederá con los objetos mismos a los cuales se obliga al prisionero a mirar: son todavía más desocultos, incluso cuando al encadenado le parecen mucho más difíciles y causantes de dolor que las sombras a las que estaba acostumbrado.

Regresemos ahora al asunto de verdad y realidad. Ya hemos exhibido el breve pasaje donde Platón hace mención de esta relación. Se le acercará al prisionero a las cosas más reales, se hallará más cerca de la realidad, y, sin embargo, seguirá considerando como lo más desoculto a las sombras. ¿Cómo se explica esa relación entre verdad y realidad? ¿A qué pertenecen y qué rigen cada una de ellas? En los términos de esta interpretación heideggeriana, la pregunta es, primeramente, ¿cuál es la relación entre lo no-oculto y el ente?, y, después, ¿cuál es la relación entre ser y ocultamiento?

Según nuestra perspectiva tradicional, aunque sobre todo moderna, bastaría con decir que la verdad se refiere a aquello que nosotros juzgamos, que es una propiedad de nuestro juicio o

proposición que será, en efecto, verdadera o falsa dependiendo de si da en el blanco con aquello que es la cosa. La realidad, en cambio, pertenecería a lo que es la cosa misma, independientemente (o dependiente, según la corriente) de aquello que juzguemos sobre ellas. Por ejemplo: decimos que la teoría de la evolución es verdadera, pero el rótulo de verdadero o falso es algo que sólo *nos sirve a nosotros*, como hombres que juzgan. La realidad, más bien, serían los hechos independientes de nuestras teorías que se organizan y funcionan según como son, según leyes, mecanismos, etc., pero que siempre son reales incluso si no hemos nosotros dado con ellas, denominándolas “verdaderas”. Todo esto suena muy bien, y, sin embargo, hemos comenzado este segundo capítulo mostrando todas las ambigüedades que representa suponer la verdad dentro del juicio, siendo el propósito de Heidegger señalar los orígenes derivados de esa “teoría de la verdad”. Además, esta breve explicación supuesta que hemos dado desde nuestras ideas tradicionales y modernas, contienen muchos más problemas de los que suponen resolver, sobre todo contiene un realismo ingenuo, el cual sólo justifica la realidad del mundo, independientemente de nosotros, por un vago sentido común.

Hemos visto, pues, que a la verdad como no-ocultamiento le atribuimos y encontramos en ella distintos grados, de ahí que digamos que las sombras son menos desocultas que los objetos a los que voltea el encadenado. Pero no es sólo el no-ocultamiento el que tiene grados, del que decimos que algo es menos o más oculto, también lo ente mismo tiene gradualidades. Las cosas mismas, por así decirlo, son más o menos ellas mismas en su ocultamiento o desocultamiento. ¿En qué se basa esta afirmación? En que el liberador le dice al liberado<sup>95</sup>: “τὰ νῦν δεικνόμενα, las cosas mismas y los hombres son μᾶλλον ὄντα, siendo más, *más existentes*.”<sup>96</sup>. Esto que Heidegger traduce como “más existente” suele más bien decirse simplemente como “más real”, o, en su caso, “más cercano a la realidad”, como ya hemos dejado ver en la cita del texto traducido por Mariño. Parece que diciendo “más existente” nos acercamos más al problema en cuestión, pues “realidad” nos confunde con una larga tradición con sus respectivos y longevos problemas; esto no significa que “existencia” no padezca también de la misma fortuna, sin

---

<sup>95</sup> Esto, según Heidegger. Sin embargo, Platón no especifica quién realiza esta afirmación, sólo nos deja un “¿qué crees que respondería si alguien le dijera”. Platón, *op. cit.* 515d, las cursivas son nuestras.

<sup>96</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 42.

embargo nos acerca más al significado de “estar a la presencia”, manifestare como algo que está ahí delante<sup>97</sup>.

En este sentido, pues, cuando ocurre el giro y el hombre liberado mira a los objetos en sí mismos, no es sólo él, el hombre, el único que cambia, sino también el ente mismo en su verdad y en su existencia como un estar ahí delante. Quizás esto suene forzado si lo consideramos desde la “realidad”. Si miramos bien o mal, si miramos sombras o la luz misma, las cosas reales no tendrían en rigor por qué cambiar, sino tan sólo nuestra vista de ellas. Esto, como se puede intuir, presupone un sujeto cognoscente que, dependiendo de su posición, conocerá distintamente, mas de ahí no se sigue que el objeto mismo cambie. No obstante, si consideramos al ente o a la cosa manifiesta como aquella que, justamente y en primera instancia, debe ser *manifiesta*, esa manifestación depende de su ocultamiento, y el ocultamiento, en efecto, está estrechamente relacionado con nosotros. El asunto de considerar al ente, al ser, a la realidad y a la verdad misma como sujetas al hombre será discutido con profundidad mientras la interpretación se desarrolle. Basta ahora con reiterar que es aquí donde se estrecha la conexión entre verdad y realidad, o verdad y ente, o verdad y existencia.

Citamos a continuación un largo párrafo de Heidegger que debe poner en claro el asunto de esta conexión, que, por lo demás, debe también ser considerado como el núcleo de este estadio:

Ahí, lo anteriormente visto es *más desoculto*. Aquí, lo ahora mostrado es *más existente*. Ahí, un más de desocultamiento; aquí, un más de existencia. [...] Pues lo que se llama desoculto, es lo ente y se lo toma como lo ente [...] Cuanto más desoculto es lo desoculto, tanto más nos aproximamos a lo ente [...] Así pues, el aproximarse a lo ente guarda relación con el incremento de desocultamiento de lo ente, y a la inversa. La *proximidad* a lo ente, es decir, el ‘estar-ahí’ del ser-ahí, la proximidad interna del ser-hombre a lo ente (o su lejanía), el *grado* de su desocultamiento, el *incremento* del ente mismo como un ente: estas tres cosas están encadenadas

---

<sup>97</sup> Advertimos que hablar de existencia como el “estar ahí delante” sirve por el momento como una forma no complicada de explicar la relación de existencia con realidad. Sin embargo, Heidegger es bastante crítico de esa manera tradicional en que se ha desarrollado el concepto de “existencia” desde los griegos como el “estar ahí delante” o, en sus términos, el “ser ante los ojos”: “En la nota a) del *Hüttenexemplar* se nos dice que es necesario distinguir las diferentes nociones que a través de la historia han caracterizado al ser del ente intramundano: *physis* (presocráticos), *idéa* (Platón), *ousía* (Aristóteles), etcétera. En todas ellas el ser de lo inmediatamente a la mano se ha pasado por alto y el ente es concebido ‘como un conjunto de cosas (res) que están-ahí’. El ser de esas cosas adquiere el sentido de *realidad* (*Realität*). [...] La ontología tradicional no conoce otro modo de ser de los entes que el de estar-ahí-delante. Por lo tanto, esta primacía del concepto de realidad lleva a la ontología en una falsa dirección.” Rivera y Stuenkel, *op. cit.*, pp. 226.

entre sí. Sobre todo, tenemos que decretar que lo ente se escinde en lo más ente y lo menos ente.  
Hay 'lo más ente'. La proximidad y la lejanía de lo ente modifican al ente mismo.<sup>98</sup>

Como se puede notar, esta cita es la continuación del argumento anterior, su exégesis. Que las cosas “existan más” o “sean más reales” supone y anuncia todos estos problemas, pero sobre todo dos cosas: la conexión del ente y de la existencia con la verdad y con nosotros mismos. Eventualmente Heidegger afirmará, con la rotunda radicalidad que presupone, que la cercanía o lejanía del hombre a lo no-oculto y a los entes, modificarán a los entes mismos, sin ser esto necesariamente una suerte de relativismo o perspectivismo.

Tenemos pues, según esta cita, tres elementos: la proximidad, el grado y el incremento. En estos tres se fundarán algunas conexiones que resultan de suma relevancia para comprender la erección de la metafísica entendida como una escisión entre lo aparente y lo real.

#### *a) La proximidad*

La proximidad, dice Heidegger, es el “estar ahí” del “ser-ahí”. La relación y quizá necesidad de acudir a *El ser y el tiempo* es evidente. Ya habíamos mencionado que cualquier posibilidad de preguntar por el mundo o por la realidad, por su validez, por su existencia, por si acaso se podía demostrar, etc., estaba fundamentada en que ya de hecho éramos en un mundo. Es decir, que el ser-ahí, el hombre, siempre está ya inmiscuido en una relación propia con el mundo que posibilita un posterior cuestionamiento de este mismo<sup>99</sup>. Ahora bien, el “estar en el mundo” está fundado a su vez en el simple “ser en” (*In- Sein*), al cual Heidegger le dedica de manera introductoria el §28<sup>100</sup>, aunque advierte que ya en el §12 y §13<sup>101</sup> se dejaba ver el “ser en” a través del “ser en el mundo”. El “ser en”, en pocas palabras, consiste en la estructura existencial original del Dasein que lo sitúa siempre *en* un mundo, en sus significaciones, contexto, comprensiones, etc. Habíamos mencionado que eran al menos tres las estructuras existenciales del Dasein: el encontrarse, el comprender (junto con la interpretación) y el habla<sup>102</sup>. Sin embargo, podríamos decir que todas ellas están originalmente vinculadas y permitidas por el “ser en el mundo”, por el hecho de que siempre estamos vinculados con el mundo cotidianamente y no en segunda instancia, es decir, no somos un sujeto aislado que

---

<sup>98</sup>*Ibidem*.

<sup>99</sup>*Supra*, pp. 70.

<sup>100</sup> Heidegger, *El ser...*

<sup>101</sup>*Ibidem*.

<sup>102</sup>*Supra*, pp. 52.

después se conecte con el mundo, sino que en nuestro propio ser ya somos siempre *en* él. Bien, pues el “ser en el mundo” es aquello que se desprende específicamente del “ser en” o, como lo llama Heidegger en *De la esencia de la verdad* (curso), en la cita mostrada sobre la proximidad al ente, el estar ahí del ser ahí. Con “ser en” (*In- Sein*) no se refiere Heidegger a que estemos situados *en* un lugar físico, sino más bien a la vinculación que sucede *en* el mundo siempre y en cada caso; en palabras de Escudero: “encierra la idea de estar involucrado automáticamente, de estar inmerso ateoréticamente en el mundo, es decir, de estar familiarizado de una manera inmediata con el mundo del que nos ocupamos a diario y de los entes que comparecen”<sup>103</sup>. De aquí también se comprende la relación estrecha que mantiene el “ser en”, el “ser en el mundo”, con el “cuidado” o “cura” (*Sorgen*).

Así pues, cuando Heidegger dice que la proximidad es el “estar ahí” del “ser ahí”, parece referirse a que nuestra proximidad con los entes es inmediata y necesaria, pues siempre somos ya ahí, estamos inmersos en un mundo. El argumento es muy parecido al que ya hemos mencionado un par de veces sobre que la posibilidad de cuestionar al mundo se funda en que estemos ya en el mundo, aunque aquí parece agregarse que, al estar en el mundo, al “ser-en”, siempre somos relacionándonos ya con los entes, lo cual indica de antemano que siempre estamos próximos a ellos y que nuestro existir mismo siempre es en una relación con ellos. La cercanía o lejanía que mantengamos, eventualmente, determinará el grado de ocultamiento y la forma misma de ser del ente. Admitimos que la idea puede complicarse si nos preguntamos a qué tipo de ente nos referimos y si acaso estamos pensando únicamente en el “ser ante los ojos” y en lo que la tradición ha pensado por ente (aquellos entes intramundanos que están “ante los ojos”, y que, eventualmente, serán la única “realidad” de la ciencia<sup>104</sup>), sin embargo, de nada nos sirve hacer esta distinción, al menos no en este momento, para exponer los puntos centrales sobre la verdad y el ser en el mito de la caverna.

#### *b) El grado*

Después tenemos el *grado* de ocultamiento de lo ente, el cual se condiciona evidentemente por nuestra *proximidad*. En términos de la parábola: lo más desoculto para el cavernícola resultan ser las sombras (y esto con sus respectivas restricciones, pues el cavernícola no sabe

---

<sup>103</sup> Escudero, *op. cit.*, pp. 118.

<sup>104</sup> Cfr., Heidegger, *El ser...* §43



nada de ocultamiento o no-ocultamiento), y, no obstante, cuando gira, gira hacia lo que es aún más desoculto. El girar es un aproximarse a lo ente, y en esa aproximación el grado de ocultamiento también se determina. Notemos aquí un problema que aún no ha sido destacado ni tratado: Decimos que el aproximamiento del hombre determina el ocultamiento o no-ocultamiento de los entes, y, al mismo tiempo, decimos que el cavernícola liberado gira hacia lo que es de por sí lo más desoculto. Entonces, ¿el ocultamiento le pertenece al ente mismo o al hombre, o más bien está por encima de ambos, es más *poderoso*, tiene más *capacidad*?

### c) *El incremento*

Por otra parte, tenemos el *incremento* del ente, es decir, que el ente se hace aún más ente dependiendo de su grado de ocultamiento. Esto es, ciertamente, también extraño, pues parecería que los entes, las cosas que se nos ocurran que puedan estar en el mundo, no se hacen más ni menos, sino que siempre son de la manera en que *de hecho* son. Según Heidegger, esta tesis sería una derivación del realismo ingenuo que ya antes ha criticado, sería pensarnos a nosotros como sujetos que simplemente llegan a recibir información de los entes que habitan el mundo, y que éstos, a su vez, son incambiables y están dispuestos quién sabe cómo para que nosotros los conozcamos tal y como son.

### d) *Conexión*

No es necesario ser muy observador para notar que en estos tres elementos está del todo imbricado el hombre. Pero también está imbricado el ente mismo y su ocultamiento o no-ocultamiento. La proximidad del hombre a los entes, si bien parecería pertenecerle únicamente al hombre, sólo podría ser pensable si seguimos manteniendo la idea de hombre como un sujeto retirado del mundo en un primer momento. Sin embargo, la proximidad a los entes, como ya hemos señalado, depende del ser en el mundo, lo cual sugiere inmediatamente que no es únicamente una propiedad nuestra, de sujetos separados del mundo que después deciden aproximarse a las cosas que estén en ese mismo mundo. El *grado* y el *incremento* parecerían pertenecerle únicamente al ente, pues es él quien se desoculta y quien aumenta en su entidad; sin embargo estos elementos también están determinados por nuestro aproximamiento. Se ve, pues, que son inseparables el hombre y el mundo, el hombre y los entes, la verdad y el hombre. ´

Esta idea de co-pertenencia del hombre al ente y a su respectivo mundo es parecida –y quizá hasta sea la misma– que el planteamiento de la Idea del bien, asunto que Heidegger, nos anticipamos, no tomará en cuenta en ningún estadio, ni siquiera el último, dejándolo para un distinto apartado. En efecto, la Idea del bien supone ser aquella que posibilita la unión de la que hemos venido hablando. En el diálogo platónico se muestra de la siguiente manera: hay un ojo que ve, algo que es visto por el ojo, y algo que permite que el ojo pueda ver y que la cosa vista pueda ser vista, es decir, la luz. El ojo –y ni siquiera el ojo físico, sino aquello que permite que reconozcamos las cosas como cosas– solamente puede ver si hay luz en el medio; a su vez, la cosa vista solamente puede exponerse si hay luz que la ilumine. Esta Idea del bien estará relacionada en el mito de la caverna con el Sol, el cual permite que todo sea visible y, en fin, es causante de todo. La Idea del bien será vista por Heidegger como el bien que le permite ser a cada ente como es, no como un bien moral, sino como aquello que es bueno para cada ente en su ser. Con esto, pues, tan sólo señalamos que eventualmente quizá no sea siquiera suficiente hablar del hombre y del ente, su mutua conexión y entendimiento y el mundo que los cobija a ambos, sino de aquello que permite incluso que esta conexión sea posible (y, cuidado, no por ello desligada del ente y del hombre en una trascendencia lejana).

### **2.2.2.1 El ὁρθός como base de la ἀλήθεια**

Repetimos ahora un fragmento del pasaje platónico de este segundo estadio: “al hallarse más cerca de la realidad y estar vuelto hacia las cosas más reales, ve más correctamente”. Con este “ve más correctamente”, según Heidegger, se inaugura la corrección como base de la verdad en el mundo griego, con el consabido desarrollo occidental de la filosofía que se sustentará en ello.

Ver correcta o incorrectamente se refiere a la gradualidad de la verdad y, en primera instancia, a si lo que vemos es verdadero o falso. En esta dicotomía tradicional, la verdad incluso podría llegar a ser reducida a la “corrección”; o hemos dado en el blanco o no<sup>105</sup>. En este sentido, si interpretáramos superficialmente las palabras de Platón, parecería que sólo nos dice: “De un lado está la verdad, del otro la falsedad. Si miramos hacia el lado verdadero, entonces vemos las

---

<sup>105</sup>Considérese incluso la interpretación posterior que se hará sobre el principio de no-contradicción, limitándose a si es verdadero o falso, correcto o incorrecto. Aristóteles, *op. cit.*, Libro IV (Γ), Capítulo tercero.

cosas con corrección.”. Sin embargo, aquí no se está considerando a la rectitud simplemente como una característica o propiedad del juicio, de tal manera que pudiéramos decir que lo único correcto o incorrecto –y por lo tanto verdadero o falso– es el juicio y su aproximación a lo ente. Por decirlo así, la rectitud está en un estado más cercano a la ἀλήθεια como no-ocultamiento que a la verdad como correspondencia o adecuación.

En una nota al pie, Heidegger señala qué entiende por este concepto: “ὄρθός (*rectus*, ‘recto’, ‘derecho’): directo, sin circunloquios, sin rodeos; no a través de las sombras: la cosa misma”<sup>106</sup>. En realidad, no se está pensando a la corrección o rectitud simplemente como una propiedad proposicional, sino que se refiere a aquello que permite que veamos a la cosa misma y no a sus sombras, de ahí que cuando el encadenado gire hacia la luz verá “más correctamente”; en palabras de Heidegger: “La rectitud del ver y del contemplar las cosas, y por tanto del determinar y del enunciar, *se basa* en el modo respectivo de estar vuelto y de proximidad a lo ente, es decir, en el modo *como* lo ente está no-oculto en cada caso.”<sup>107</sup>.

¿Qué significa esto? No sólo hay, de nuevo, una rectitud en el juicio o proposición, la rectitud más bien comienza en el “ver y contemplar las cosas”, esto es, la corrección no surge únicamente en la palabra derivada como proposición<sup>108</sup>, sino del mismo acercarse a lo ente que se ha visto desde el primer estadio. Ahora bien, en ese contemplar y ver las cosas, se agrega el enunciar y el determinar, o sea, la esencia de la proposición como el indicar, señalar, predicar, comunicar<sup>109</sup>, es decir, estas maneras de ser de la proposición se fundan en el contemplar, el cual a su vez está basado en el hecho de que seamos en el mundo. A eso parece referirse Heidegger cuando dice que “*se basa* en el modo respectivo de estar vuelto y de proximidad a lo ente”: al modo en el cual nos encontramos volteando a lo ente –en ese sentido, también el cavernícola que ve sombras está en un determinado voltear a lo ente– y a la misma proximidad que tenemos con

---

<sup>106</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), Nota 20, pp. 43.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pp. 42 y 43.

<sup>108</sup> Cfr. Heidegger, *El ser...* §33. El asunto sobre cómo es que la proposición o juicio es una derivación del “ver” puede verse con claridad en este párrafo. La comprensión originaria de la verdad y del ser encuentra también una manifestación en la comprensión del juicio y del acercamiento a los entes. Las siguientes citas lo pueden aclarar: “la proposición (el ‘juicio’) se funda en el comprender y representa una forma derivada de llevar a cabo la interpretación” (pp. 172), “pasa desde antiguo la proposición por ser el ‘lugar’ primero y propio de la *verdad*. Este fenómeno se halla tan estrechamente acoplado con el problema del ser, que la presente investigación no puede menos de tropezar en el resto de su curso con el problema de la verdad” (pp. 172), y, por último: “El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ‘ser en el mundo’.” (pp. 175).

<sup>109</sup> *Ibidem*.

los entes. La proximidad, como ya hemos señalado con suficiente detalle<sup>110</sup>, implica hablar sobre el estar-ahí del ser-ahí, es decir, en última instancia, del ser-en-el-mundo; de una manera simplificadora podríamos decir lo siguiente: Lo que es realmente impensable, imposible, es que acaso no tuviéramos ninguna proximidad a lo ente, que estuviéramos separados total e irreconciliablemente del mundo. Por último, Heidegger agrega en esta cita que el asunto de la proximidad se refiere al “modo *como* lo ente está no-oculto en cada caso”. Esto tendría que significar que nuestro ser en el mundo, nuestro estar ahí siempre relacionados con los entes, es lo mismo que la manera en que lo ente está no-oculto, la manera en que se nos hace verdadero, se nos muestra. Así pues, los incisos que señalamos en el apartado pasado<sup>111</sup> terminan por redondearse con el sentido de la rectitud o corrección: rectitud es ver tal y como son determinados entes, y se funda en el simple hecho de ver, contemplar y girar hacia ellos, lo cual, a su vez, se funda en que éstos mismos puedan ser vistos y en la estrecha relación que se mantiene entre nuestro acercarnos y su mostrarse.

Cuando mencionábamos las “Observaciones introductorias” que Heidegger usó para introducirnos al mito de la caverna, señalamos las dos experiencias fundamentales de la verdad, una como no-ocultamiento y otra como correspondencia, identificación o adecuación. No teníamos por seguro si acaso la segunda provenía como una derivación de la primera o si quizá eran enteramente distintas. Aquí parece resolverse que, en tanto que la rectitud sólo es posible en el no-ocultamiento, o, en palabras de Heidegger, “aquello según lo cual tiene que regirse el enunciado para poder llegar a ser correcto, previamente tiene que estar ya desoculto.”<sup>112</sup>, es evidente que la proposición, el enunciado y la corrección misma se fundan en la verdad como ἀλήθεια. Y, al mismo tiempo, Heidegger dará las señales suficientes para mostrarnos que es también una experiencia fundamental muy distinta la de la verdad como correspondencia que no necesariamente tiene que verse como un hijo de la ἀλήθεια. El desarrollo de la verdad como adecuación en la tradición filosófica occidental es vasto y no azaroso. La comprensión del ser y, junto con ésta, la comprensión de la verdad que hemos desarrollado en la historia filosófica nos encamina a ciertos abismos, a ciertas contradicciones, incluso al propio reinado de la ciencia y supuesta muerte de la filosofía. Y todo esto, como se ve, no es ninguna bagatela, ni mucho

---

<sup>110</sup>Supra, 70 y 71.

<sup>111</sup>Supra, 70-72.

<sup>112</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 43.

menos las acciones de un presunto mal hijo de la ἀλήθεια. El desarrollo de la concepción de la verdad como correspondencia, según Heidegger, da su primer paso en Platón, y con él la metafísica y la filosofía misma, *lo cual significa también que la metafísica desde su inicio se ha mantenido en cierta comprensión determinada del ser y de la verdad*. Se nota, pues, que ambas experiencias originarias de la verdad tienen tanta y suficiente fuerza cada una por su parte, y, si siguiéramos el sentido común, incluso parecería que es mucho más ventajosa la verdad como rectitud, como ὀρθός. La explicación de este asunto se llevará a cabo en el siguiente estadio, sin embargo es preciso recalcar y darle un lugar especial a la comprensión de la ἀλήθεια a través y basada en el ὀρθός.

A manera de resumen, mostramos la siguiente cita:

En esta modificación de la esencia de la verdad se consuma al mismo tiempo una transformación del lugar de la verdad. Como desocultamiento, sigue siendo todavía un rasgo fundamental del ente mismo. Por el contrario, como corrección del ‘mirar’, se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente.<sup>113</sup>

En *La doctrina platónica de la verdad* encontramos una disertación un poco más sintetizada sobre el asunto del ὀρθός y de la corrección de la mirada. No obstante, para lograr que el contenido de este texto sea realmente clarificador es necesario acercarnos a la parte ontológicamente más central de la parábola: las ideas. Éstas tendrán un papel fundamental en la entrada del ὀρθός al no-ocultamiento y a la dirección de nuestra mirada. Por el momento, baste lo explicado sobre la introducción de la rectitud en la ἀλήθεια, ya sea como proximidad del hombre a lo ente, ya sea como no-ocultamiento y mostración de lo ente mismo.

### **2.2.2.2 La escisión entre sombra y realidad como pronunciamiento originario de la metafísica y como “ser hombre”**

Cerramos el segundo estadio con la consideración sobre la escisión primera entre sombras y realidad. Si preguntáramos cuál es el núcleo de este estadio, tendríamos que responder forzosamente que trata sobre el intento fallido de liberación del prisionero. ¿Por qué fracasa? Porque el “liberado” desea regresar a la caverna y a sus sombras. En realidad, no podríamos afirmar siquiera que este hombre ha sido liberado, algo en lo que Heidegger ahondará en el

---

<sup>113</sup> Heidegger, *La doctrina...*, pp. 192 y 193.

siguiente estadio, sin embargo la idea en principio es simple: el hecho de quitarle las cadenas al prisionero no lo hace libre forzosamente. El hombre libre, en rigor, será aquel que salga de la caverna y acostumbre sus ojos a la luz.

El segundo punto nuclear de este estadio, como hemos ya desarrollado, es la escisión provocada por el giro del “liberado”. En efecto, cuando realiza este giro, el mundo se escinde entre aquello que es sombra y aquello que causa la sombra, siendo ésta última más verdadera y más existente.

Heidegger pregunta: “¿Con arreglo a qué está valorando el desencadenado cuando quiere regresar a las sombras y las considera *a ellas* lo más desoculto?”<sup>114</sup>. Es decir, ¿en qué se funda el hecho de que el desencadenado desee regresar a la caverna, a pesar de haber sido arrojado a lo que, en la mirada omnisciente, se dice ser lo más desoculto? Platón responde que es a causa del dolor que provoca la luz en sus ojos y la paradójica falta de claridad que resulta en su mirada cuando, justamente, se encuentra en lo más iluminado. Heidegger simplemente responde que el encadenado desea esto con arreglo a la comodidad y falta de esfuerzo: “Ahí, en las sombras, en las cadenas, está lo viable y lo que va de suyo, lo de todos los días, lo que no exige esfuerzo [...] lo que todo el mundo aprueba. El criterio principal de su valoración del no-ocultamiento superior o menor es la conservación del no perturbamiento del quehacer habitual”<sup>115</sup>. Entonces, siempre y cuando no se perturbe el encadenado, aceptará como lo no-oculto aquello que garantice ese estado. Nosotros, hombres, no estamos muy lejos de eso, como ya recalca Sócrates ante Glaucón.

La liberación verdadera debe ser repentina, debe estar en un estado de φρόνησις (a diferencia del estado de los encadenados, ἀ-φροσύνη). El hombre está inmerso en la imprudencia, en la falta de captación de sí mismo y del mundo, está, en otras palabras, enfermo. “Pero la curación presupone una captación correcta de la enfermedad.”<sup>116</sup> La verdadera libertad del hombre consistiría en *comprender* este desencadenamiento, hacerlo parte de él y no mantenerse en un juego de dolor-supresión de dolor, que resulta meramente externo a él, es decir, a que *lo* encadenen o *lo* desencadenen.

---

<sup>114</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 43.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 44.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

¿Pero no dice Platón que los prisioneros están puestos desde la infancia ante lo ἀληθές, lo no-oculto? Ciertamente. Pero no ante lo no-oculto en tanto que no-oculto. No saben que ni cómo lo no-oculto, a lo que propenden, es tal, que ahí sucede tal cosa como el no-ocultamiento. Para el desencadenado, este suceder el no-ocultamiento tampoco existe. ¿En qué se evidencia esto? No puede distinguir entre las sombras y las cosas, lo no-oculto y lo no-oculto en cuanto a su no-ocultamiento respectivo.<sup>117</sup>

La verdad como no-ocultamiento está presente también para los prisioneros, como ya hemos indicado. Y, no obstante, para ellos no es oculto ni no-oculto; no es nada, si acaso sirve este término. No es nada en el sentido de que no *acontece nada* para ellos, no diferencian entre sombras y cosas, no se preocupan siquiera por tal diferenciación. Esto, en un primer momento, se entiende y no parece tener ningún problema: los encadenados, a pesar de estar inmersos en lo no-oculto, aunque sean sombras, no saben siquiera que eso en lo que están inmersos es no-oculto; sólo lo saben cuando son forzados a mirar a aquello que es más desoculto aún, y, sin embargo, a pesar de la escisión, siguen considerando a las sombras como lo más desoculto (una vez, por cierto, que ya han hecho cierta escisión, escisión que no tienen siquiera el resto de los encadenados). ¿Pero de dónde proviene esta escisión? De que hemos dado de antemano por hecho que, en efecto, hay algo tal como una luz a la cual voltear, una serie de causas que son las fundadoras de las sombras, un “mundo de las ideas”, si se quiere. Necesitamos de un supuesto hombre liberado para poder afirmar que todos los demás son encadenados, esclavos de las sombras. Como se ve, no es un presupuesto pequeño, y bien podría ser producto de una artimaña filosófica. Y, sobre todo, las consecuencias prácticas, políticas y morales de esto son las más angustiantes, más allá de si acaso tenemos razón en palabra o no: el hombre liberado jamás será aceptado por los encadenados por el simple hecho de que los encadenados son más y no tienen ninguna razón evidente para admitir que son prisioneros; más bien, parecería, es el “liberado” un hombre lo bastante listo como para haberse inventado este asunto de la “liberación”.

Heidegger va todavía más allá: “Llevar a cabo la diferenciación [entre sombras y cosas reales] sería ser-hombre, existir”<sup>118</sup>. ¿Son entonces los prisioneros no-hombres? ¿Qué son entonces? No hay una respuesta evidente ni inmediata a esto, más bien parecería un disparate de Heidegger. Pero quizás la pregunta esté mal planteada, pues Heidegger no parece referirse a un punto culminante de ser hombre, en el que, una vez hecha la escisión, nos podamos afirmar como humanos. Esto presupondría una “esencia” del ser-hombre que consistiría en llevar a cabo

---

<sup>117</sup>*Ibidem*, pp. 45 y 46.

<sup>118</sup>*Ibidem*, pp. 46.

la diferenciación. Pero no hay específicamente ninguna esencia del hombre determinada; en todo caso, como lo deja ver *El ser y el tiempo*, hay un ente que somos nosotros mismos y que resulta estar siempre en una comprensión del ser (que implicaría, hasta ahora, llevar a cabo la diferenciación), ya sea óptica u ontológicamente.

El 'ser ahí' es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. [...] el 'ser ahí' se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. La *comprensión del ser es ella misma una 'determinación del ser' del 'ser ahí'*.

Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste *es* ontológico.<sup>119</sup>

Al ser ahí le va su ser, es decir, el hombre cuida, se preocupa, está determinado por interesarse en su propio ser, y, por ende, en el ser mismo. El propio hecho de ser hombres nos pone en nuestra misma existencia ante la pregunta por el ser, pues siempre, inexorablemente, somos. Pero no es necesario formular la pregunta, es decir, no perdemos nuestro carácter de hombres si no formulamos dicha cuestión, si tal fuera el caso, parecería que únicamente los filósofos, y no todos, serían propiamente hombres. Más bien, resulta que nos encontramos en una comprensión no teórica y pre-temática del ser, lo comprendemos porque existimos, sin que esa comprensión esté en un plano ontológico ni que se desarrolle la comprensión misma de una manera filosófica.

El 'ser ahí' se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el 'ser ahí' mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya con ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del 'ser ahí' mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. *La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo.*<sup>120</sup>

Ahora bien, como la cita lo indica, nos comprendemos siempre a nosotros mismos y, por lo tanto, al ser y al mundo. ¿Esto significaría que los únicos "seres-ahí" son aquellos que ya han participado de esta escisión? No. La escisión parece presentarse siempre ya en una jerarquía más alta que la de los hombres que sólo se sitúan ante las sombras. Y, sin embargo, dice Heidegger, "El Dasein se comprende *siempre* a sí mismo partiendo de su existencia", lo cual significa que no importa si hemos volteado o no: tanto el cavernícola como el liberado comprenden su existencia, uno antepredicativamente, el otro predicativamente. Pero la comprensión en rigor, comprender de qué va el ocultamiento y el no-ocultamiento, sólo se presenta como una

---

<sup>119</sup> Heidegger, *El ser...* §4, pp. 21 y 22.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 22, las cursivas son nuestras.



posibilidad del hombre por llegar a ser lo que él mismo puede ser, en abrir sus posibilidades ante la comprensión de la verdad. No por nada Heidegger dice: “el hombre, en cada caso, sólo *es* aquello a lo cual tiene fuerzas para atreverse, y en la medida en que las tiene.”<sup>121</sup>. Su existencia se mide por sí mismo y sólo se resuelve en el existir mismo.

Así pues, cuando dice que llevar a cabo la diferencia entre sombras y cosas es ser hombre, existir, Heidegger indica que sólo comprendemos nuestra existencia –y con ello nos hacemos hombres, pues comprendemos lo que somos, existencia– cuando diferenciamos lo no-oculto en sus grados; esto también significa que nos hacemos hombres en la medida en que descubrimos la verdad. El no-ocultamiento determina la comprensión de nosotros mismos, y, a su vez, nosotros determinamos al propio no-ocultamiento, como ya hemos examinado.

Es necesario recordar, además, que dicha división y diferenciación entre las sombras y las cosas reales es también el surgimiento de toda metafísica y filosofía, como ya hemos señalado en diversas ocasiones. Si esto es así, significaría que sólo comprendemos en rigor nuestra existencia, y, por lo tanto, existimos, somos hombres, en la medida en que somos metafísicos, en que escindimos el mundo o nos damos cuenta de su propia escisión. ¿Tiene esto una razón de ser? ¿Podemos contestar por qué somos de tal manera y por qué surge repentinamente ese giro, giro metafísico? Pues sabemos que hay otros tantos hombres en la caverna que no giran ni girarán, lo cual obscurece aún más por qué surge el giro. Heidegger simplemente afirma: “Que la diferencia meramente se *presente*, ¿a qué se debe? Eso no podemos decirlo sin más. Sólo podemos *ver* que la liberación iniciada no resulta.”<sup>122</sup>.

El segundo estadio, a manera de conclusión, presenta la liberación fallida del prisionero, lo cual enseña la necesidad de la escisión entre sombras y cosas, y cómo el no-ocultamiento se presenta más claro para el prisionero en la obscuridad. Esto no es poca cosa, pues, si bien no se nos dice nada *positivo* sobre la *ἀλήθεια*, se nos dice bastante dándonos su lado negativo, es decir, el fallido intento de aprehenderla, de voltear hacia ella. Que el hombre desencadenado decida voltear de nuevo a las sombras nos dice específicamente que no se presenta ahí la verdadera libertad, y que ser hombre significa lograr diferenciar y relacionarse con la diferenciación entre lo más y lo menos desoculto.

---

<sup>121</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 45.

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 46.

“En el volverse a la luz, lo ente debe hacerse más ente, y lo desoculto más desoculto.”<sup>123</sup> Con esto Heidegger señala, por último, la relación conclusiva de este estadio entre liberación, realidad o entidad (hacerse más ente) y verdad (no-ocultamiento). Y falta agregar también el elemento de la luz. La precisa relación entre todos éstos se verá en el tercer estadio.

### **2.2.3 El tercer estadio**

El tercer estadio trata sobre la liberación del prisionero y su salida al exterior de la caverna, su acostumbramiento a la luz y el conocimiento de las causas de las sombras y de las cosas en sí mismas. Abarca desde “Y si alguien lo arrastrara de allí a la fuerza conduciéndolo por la áspera y empinada subida y no lo soltara antes de haberlo llevado a rastras hasta la luz del sol”<sup>124</sup>, hasta “¿O crees más bien que le pasaría lo que dice Homero y preferiría con mucho ‘ser un labriego y estar al servicio de otro hombre sin bienes’ y que le pasara cualquier cosa antes que seguir formándose opiniones y vivir de aquella manera?”<sup>125</sup>. Este será el estadio más largo de todos, pues se analizará también la supuesta explicación que Sócrates da sobre la propia parábola con todos sus elementos y la relación específica entre cada uno de ellos.

Se parte del hecho de que la liberación no consiste simplemente en quitar las cadenas, como se dejó ver con el estadio pasado, donde, a pesar de haber sido “liberado”, la liberación no funciona al querer el prisionero volver a las sombras. En efecto, la liberación verdadera surge únicamente cuando se voltea a la luz verdadera, es decir, al sol. Es por esta razón, según Heidegger, que en este tercer estadio no se repite siquiera la mención del fuego o de la luz interna de la caverna.

Cabe mencionar, tan sólo como una anotación, que el fragmento con el que inicia este estadio comienza por ponernos una poderosa imagen: el prisionero es arrastrado, es arrastrado a la fuerza. Heidegger más bien traduce: “Pero si uno le arrastrara con violencia”<sup>126</sup>, resaltando la palabra βίῃ. En efecto, el ascenso fuera de la caverna es violento, y no necesariamente porque se actúe externamente con violencia, es decir, que el prisionero padezca pasivamente de un acto

---

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> Platón, *op. cit.* 516a.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 516d.

<sup>126</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 48.

violento. Su voltear mismo es violento, a diferencia de aquel otro prisionero<sup>127</sup> del segundo estadio que, aun siendo forzado a voltear, sigue considerando a las sombras como lo más desoculto.

Todo esto nos lleva a la idea de que “El ascenso exige trabajo y esfuerzo, y depara cansancio y sufrimiento.”<sup>128</sup>, una idea bastante valiosa para considerar, eventualmente, si el desarrollo filosófico es una cura o es una enfermedad. Ya habíamos mencionado que, desde la perspectiva platónica y heideggeriana, el cavernícola está como enfermo, y que esa no es una situación particular, sino que forma parte de la existencia y cotidianeidad del hombre. El voltear hacia la luz, posibilitado por la filosofía o, siguiendo aún a Jaeger, por la *paideia* filosófica –que para él resultaría lo mismo–, es una curación de esta enfermedad. De nuevo nosotros deseamos mantener vigente la pregunta de si no es acaso el filósofo, el que pretende voltearse, aquel que padece de esta enfermedad, y, si no es así, ¿cómo acaso puede *demostrar* que los enfermos son el resto de los hombres y no él mismo? Mantenemos abierto este problema.

¿Cuál sería entonces el camino que ha de emprenderse para acostumbrar la mirada a la luz, como la parábola lo sugiere? Y esto significa también: Si el fin de la parábola es realizar el giro hacia lo verdadero, ¿cómo hemos de entender todos sus elementos? Sócrates da la respuesta al finalizar la parábola, dándonos un recuento sobre el significado de cada una de las partes de ésta. Parecería que con esto tenemos ya solucionado el asunto, tal como Jaeger lo hace, dándole crédito suficiente a lo que dice Platón en boca de Sócrates y, por lo tanto, ahorrándonos la necesidad de introducir preguntas donde se nos han dado ya las respuestas.

Sin embargo, Heidegger rechaza el resumen platónico sobre su propio mito:

Tampoco sirve la salida de preguntar cómo interpreta la parábola el propio Platón. Entonces sólo hallamos que Platón hace una perífrasis de las circunstancias y que aclara la situación del liberado diciendo que el *lugar* del liberado está por encima del cielo, pero que en este lugar hay ideas, y entre ellas, una idea suprema. Qué significa todo eso, no lo llegamos a saber.<sup>129</sup>

Sin la seguridad que el propio Platón parecería brindarnos sobre su mito, es necesario que nos acerquemos minuciosamente a cada uno de los elementos fuertes de esta parábola, sobre

---

<sup>127</sup> Sabemos que no hay “otro prisionero” en rigor, sin embargo sirve pensar en el prisionero del tercer estadio como uno diferente del segundo para enfatizar la idea de la liberación fallida y la liberación consumada.

<sup>128</sup> *Ibidem*, pp. 50.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 52 y 53.

todo aquellos mencionados cuando el liberado logra salir de la caverna. Heidegger dividirá este análisis en cuatro puntos de suma relevancia, cada uno con su desarrollo específico:

1. La conexión entre idea y luz
2. La conexión entre luz y libertad
3. La conexión entre libertad y ente
4. La pregunta por la esencia de la verdad y por aquello que ilumina a todas estas tres conexiones.

### **2.2.3.1 Idea y luz**

Según la explicación socrática de la parábola, aquello que está fuera de la caverna sería lo que solemos llamar “mundo de las ideas”, y, la causa de todas ellas, la Idea del bien:

equiparando el espacio que se ve por medio de los ojos con esa morada que es una prisión, y la luz del fuego que hay en ella con la fuerza del sol; y si comparas la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay con la ascensión del alma hacia el mundo inteligible, no defraudarás lo que yo espero [...] en el ámbito de lo cognoscible lo último en verse, y a duras penas, es la idea del bien<sup>130</sup>

La relación de esta ascensión del alma hacia el mundo inteligible con la línea dividida es clara. Hagamos, pues, una breve reconstrucción de las últimas ocasiones antes del mito de la caverna donde Platón menciona la importancia y el papel de la idea en el mundo inteligible. “con el alma también ocurre lo siguiente. Cuando fija la mirada en aquello que la verdad y el ser iluminan intensamente, entiende, conoce y se ve que tiene inteligencia. En cambio, cuando la fija en lo que está mezclado con la oscuridad, en lo que nace y muere, sólo opina y ve débilmente”<sup>131</sup>. La relación con la parábola de la caverna es bastante clara: la verdad y el ser iluminan a lo ente, y aquello que iluminan intensamente merece ser visto en el giro, pues tiene un grado mucho mayor de verdad que las sombras. La “ciencia” de los prisioneros es sólo opinión. Y, además, resulta que hay algo aún más importante, aquello que posibilita la verdad y el propio ser de los entes, la

---

<sup>130</sup> Platón, *op. cit.*, 517b-c.

<sup>131</sup> *Ibidem*, 508d.

Idea del bien: “eso que proporciona la verdad a lo que se conoce y que otorga su capacidad de conocer al que conoce, di que es la idea del bien.”<sup>132</sup>.

Después se divide en dos el mundo, al menos aparentemente: “advierde que, como decimos, son dos [los “soles”], y que uno reina en la clase y el ámbito de lo inteligible, y el otro, a su vez, en el de lo visible”<sup>133</sup>. De aquí parte la “división en dos segmentos” que será propiamente la línea dividida, dejándonos por un lado lo inteligible y, por otro, lo visible. El ámbito de lo inteligible, el que nos interesa aquí, Sócrates lo divide en dos segmentos más, el primero será aquel que indaga a partir de suposiciones y se sirve de algo así como las “imágenes” modelo que hay en el mundo de lo visible, pretendiendo llegar no a principios, pero sí a conclusiones (por ejemplo, la geometría). El segundo segmento será aquel que “alcanza la razón por sí misma sirviéndose de la capacidad dialéctica y tomando las suposiciones no como principios, sino realmente como suposiciones”<sup>134</sup> y, finalmente, alcanza el principio de todo. Al primer segmento se le llama “pensamiento” (διάνοια), mientras al segundo se le llama “inteligencia” (νοῦς)<sup>135</sup>. En este segundo segmento, dice Platón, una vez asido el principio se deducen las conclusiones “sin la más mínima ayuda adicional de nada sensible, sino llegando a las ideas sirviéndose de las ideas mismas y a través de ellas, y acabar en las ideas.”<sup>136</sup>.

Las ideas, entonces, se muestran como la cumbre ontológica-epistemológica de la filosofía platónica, aunque sabemos que con esto no decimos gran cosa e incluso enturbiamos el asunto. Según tan sólo lo descrito por Platón en lo que hemos mostrado y en el mito de la caverna, las ideas supondrían ser la causa, o *aquello por lo cual* todos los entes del mundo visible son; se refieren a los principios y no a las imágenes de ellos, como ocurre con la geometría u otras ciencias que dan por supuesto la “diagonal en sí”, el “círculo en sí”, etc. Las ideas, en este sentido, parten de poner a los principios como supuestos y así llegar al máximo principio. Todo esto, hasta el momento, queda en palabras vacías pues no hemos indagado ni especificado a qué tipo de principios o causas nos referimos, ni qué es la idea exactamente. Con esta breve

---

<sup>132</sup>*Ibidem*.

<sup>133</sup>*Ibidem*, 509d.

<sup>134</sup>*Ibidem*, 511b.

<sup>135</sup> En la nota al pie 98 de la traductora, dice lo siguiente: “*Noûs*. El objetivo de *noûs / noesis* son las Ideas, el de la *diánoia* las imágenes de las Ideas. *Ibidem*, 511d.

<sup>136</sup>*Ibidem*, 511c.

introducción dejamos el camino suficientemente aplanado para adentrarnos en la interpretación heideggeriana sobre las ideas y la luz.

La primera pregunta que plantea Heidegger, y que para este trabajo resulta de gran importancia es la siguiente: “Platón designa precisamente este ente, lo cotidiano, como sombra [...] Pero, más allá de lo ente, ¿hay, pues, todavía *otra cosa*?”<sup>137</sup>. Esta es la pregunta fundamental que hemos intentado desarrollar y a la cual hemos querido encauzar nuestro trabajo. ¿Por qué habríamos de recurrir a algo más allá de lo ente para explicar lo ente mismo o simplemente para encontrar en lo ente sólo una sombra? Y, en caso de ser necesario acudir a ello, ¿es posible que demos su validez, su verdad, o queda sólo en una artimaña trascendental?

Y justo por estos planteamientos y por estas dudas de las cuales está cargada la tradición en ires y venires escépticos, idealistas o empiristas, la noción de la “idea” ha quedado en el olvido y quizá hasta en el ridículo. Decir, por ejemplo, que conocemos los árboles porque poseemos ya la idea de árbol de la cual participan todos los árboles, y que, por ello, los reconocemos como tal, suena como una extrañeza que se ha frenado desde hace mucho tiempo. En lugar de reconstruir toda una historia sobre la tradición filosófica occidental, detallando cómo se ha entendido la “idea”, su paso a la “esencia” o “substancia” aristotélica, etc., y las refutaciones modernas y planteamientos “sistemáticamente” metafísicos, es mucho más prudente indagar en el carácter mismo de la “idea” en el pensamiento platónico, sobre todo en la parábola de la caverna circunscrita a la *República*. Veamos, pues, qué es eso de “idea” desde la interpretación de Heidegger.

“*Ἰδέα* es lo que se da y está ahí para y en el *ἰδεῖν*, el ver.” ¿A qué se refiere con esto Heidegger? Inmediatamente nos dirige al significado de la *ἰδέα* como un concepto que se remite al “ver”. El razonamiento de Heidegger es más o menos el siguiente:

En primer lugar, a este apartado dedicado a explicar qué es eso de idea, Heidegger lo llama “Ver el ser-qué”. La idea, en efecto, permite ver qué es cada cosa; el ejemplo del árbol acabado de mencionar no estaba tan lejos de esta explicación: la idea, en este caso, permitiría ver qué es, o verlo *como que es* tal o tal cosa; la idea apunta según los términos tradicionales a la “esencia”.

---

<sup>137</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 55.

Ahora, nosotros decimos que “vemos con los ojos”, y ese “con” no nos pone en claro a qué nos referimos. Bien podríamos querer decir que los ojos son los órganos funcionales que *ven* y que dan la videncia. Sin embargo, no nos referimos usualmente a que *son los ojos* quienes ven, sino más bien a que, gracias a los ojos, con su asistencia, *vemos a través de ellos*. En esta dirección, a lo sumo, es el sentido de la vista el que ve a través de los ojos, mas no los ojos mismos, el órgano sin más.

Cuando decimos “veo un perro”, “veo un libro”, “veo un hombre”, estamos siempre empleando el término “ver” en un sentido que va más allá de simplemente ver un objeto con el sentido de la vista a través de los órganos oculares. Dice Heidegger: “Jamás veríamos algo como un libro si no, sí, si no fuéramos capaces de ver ya en un sentido más amplio y *más original*. En cualquier caso, de este ‘ver’ forma parte un *comprender* qué *es* eso que sale al paso: libro, puerta, casa, árbol.”<sup>138</sup>. Nos movemos, pues, como se explica minuciosamente en *El ser y el tiempo*, siempre comprendiendo: no escuchamos meramente ruidos ni vemos únicamente colores y figuras, escuchamos el camión que pasa y vemos el libro encima de la mesa. Con todo esto, pues, Heidegger resume el carácter de la idea en lo siguiente: “De lo que sale al encuentro, observamos *qué aspecto tiene, qué es. Vemos su ser-qué.*”<sup>139</sup>.

Ahora bien, seamos renuentes ante esta explicación y pongámosle algunos obstáculos. Por ejemplo, podríamos decir que este asunto sobre si “vemos con los ojos”, refiriéndonos a que son los ojos quienes ven o es el sentido de la vista, etc., posiblemente sea sólo un malentendido lingüístico que nos confunde haciendo abstracciones metafísicas donde no las hay. El “sentido de la vista” no es más que una abstracción de lo que vemos siempre en todos los casos, del hecho del ver mismo. El hecho es simplemente que vemos, sin embargo, cuando decimos que hay algo tal como un “sentido de la vista”, forzosamente hemos de atribuirle ese sentido a algo o alguien, una cierta alma, conciencia, etc.

Lo anterior puede ser un primer momento de refutación. Sin embargo, la segunda parte parece resolverlo. En cada percepción, en cada ver, hay una comprensión. Lo que nos sale al encuentro es siempre comprendido y “se le ve como algo”, por eso es que la idea es un ser-qué. Esto puede confrontarse, y de hecho se explica mucho mejor, en *El ser y el tiempo*:

---

<sup>138</sup>*Ibidem*, pp. 57.

<sup>139</sup>*Ibidem*.

El ‘ser ahí’ oye porque comprende. [...] Sobre la base de este ‘poder oír’ existencialmente primario es posible un fenómeno como el del ‘escuchar, que es incluso todavía más original que aquello que en la psicología se define ‘inmediatamente’ como oír, las sensaciones sonoras y la percepción de sonidos<sup>140</sup>

Algunas explicaciones modernas-científicas ejercen una gran influencia en nuestras concepciones sobre el mundo y sobre nuestro propio sentir el mundo. Así, por ejemplo, nos resulta más fácil decir que cuando percibimos el camión que pasa, en realidad son una serie de múltiples ruidos que después se convierten, casi inmediatamente, en una significación del camión adquirida por la experiencia; y aún más, que ese sonido no es nada más que ondas sonoras, etc. No obstante, *ontológicamente*, como trata de ser esta explicación heideggeriana de *El ser y el tiempo*, hemos de admitir que “Es menester ya una actitud muy artificial y complicada para ‘oír’ un ‘puro ruido’.”<sup>141</sup>. Incluso dentro del lenguaje, párrafo al cual están dedicadas estas citas, el oír siempre resulta comprensor: “No oímos, por lo contrario, inmediatamente lo expresado fónicamente en cuanto tal. Incluso allí donde el lenguaje resulta confuso o, lo que es más, se trata de una lengua extranjera, oímos inmediatamente palabras ‘incomprensibles’ y no una pura multiplicidad de datos acústicos.”<sup>142</sup>. Por esta razón, si admitimos que el hombre siempre comprende en la percepción, la siguiente sentencia debe resumir nuestro planteamiento: “El ‘ser ahí’ es, en cuanto esencialmente comprensor, inmediatamente cabe lo comprendido.”<sup>143</sup>.

Esta intervención de *El ser y el tiempo* nos muestra nuestra manera de ser ontológicamente ante los entes y significaciones a las que siempre estamos sometidos. No se dice exactamente el porqué de que suceda esto en nuestra estructura existencial, pero sí guía nuestro cuestionamiento sobre ese porqué. La *ἰδέα* como el ser-qué podría ser la explicación más atinada al porqué de nuestra comprensión inmediata, a cómo es que “vemos un libro” y no sólo una figura y colores. Y esto no significa, sin embargo, que ese ver al que se refiere la idea esté separado del “ver colores” o “ver figuras”. De hecho, sucede junto con la captación de colores. La *ἰδέα*, en este sentido, se puede describir como “Un mirar cuya visión no tiene nada de color, que jamás es alcanzable por medio de la mera composición de colores, que ya no tiene nada de sensible; y, pese a todo, estamos *viendo* (percibiendo), en el sentido de que nos comportamos

---

<sup>140</sup> Heidegger, *El ser...* §34, pp. 182.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 183.

<sup>143</sup> *Ibidem*.



respecto de algo que se nos ofrece y entrega.”<sup>144</sup>. Esto no es diferente, como se nota, del planteamiento de la línea dividida, que, por el hecho mismo de ser línea, no separa radicalmente los dos rubros de lo inteligible y lo sensible, sino que se mantienen siempre unidos.

¿Se podría decir entonces que la *ιδέα* es la “esencia” de los entes? Sí y no, pues depende de la carga tradicional que le hemos dado al término “esencia”. Si nos respaldamos en las querellas filosóficas tradicionales inmediatamente nos enfrentamos a si acaso esta esencia reside en el ente mismo, o está más bien fuera de él, y, además, si acaso esa “esencia” no es sólo una construcción humana que poco sabemos si en realidad pertenece al ente. Sin embargo, antes de todas estas inteligentes disputas, el planteamiento de la *ιδέα* es más simple de lo que parece: es aquello que permite que el ente se presente tal y como es, sin siquiera teorizar acerca de si ese ente está más allá o más acá de nosotros y con él su esencia; es, en este sentido, más originario aún que ese planteamiento ya de por sí escindido. En palabras de Heidegger:

‘idea’ es la *visión* de aquello como algo que se ofrece *en tanto que* siéndolo. Estas visiones son aquello donde la cosa individual se *presenta* como tal y cual: donde está presente y *comparece*. Entre los griegos, comparecencia se dice *παρουσία*, o abreviadamente, *ουσία*, y para los griegos, comparecencia significa *ser*. Que algo *es* significa: es compareciente, o mejor: *comparece* [...] en la presencia. La visión, *ιδέα*, da entonces algo *como lo cual* una cosa comparece, es decir, lo que una cosa *es*, su *ser*.<sup>145</sup>

Hemos de tener cuidado con aquello de “comparece en la presencia”. Traer a la presencia, que un ente se haga presente, será el punto de partida de toda ontología, desarrollándose en la tradición como “existencia” y “presencia”. Heidegger llama a esto “ser ante los ojos” en *El ser y el tiempo*, sin embargo, parece que esta comprensión del ente únicamente como aquello que viene a la presencia también termina por desarrollarse en aquello que entendemos por “fenómeno”. El asunto aquí es que esta no es la única manera de la mostración de lo ente y termina por olvidarse su origen como no-ocultamiento, como verdadero, y por lo tanto, la respectiva parte y mención que merece el ocultamiento mismo, la negatividad o privación de lo verdadero.

Pero, fuera de esta anotación, en resumen podemos afirmar que en la idea se muestra el ser de lo ente. Esto a lo que Heidegger se refiere con la palabra *Erblicken*, y que nosotros traducimos como “vislumbrar” o “preconfigurar”, es aquello de lo que se encarga la idea: dar una cierta comprensión previa que permite determinar y “ver” el ser-qué de las cosas.

---

<sup>144</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 57 y 58.

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp. 58.

Como una manera de redondear el planteamiento sobre qué es la *ιδέα*, que ya se ha contextualizado desde la línea dividida, sólo cabe decir que “con los ojos corporales *jamás* vemos lo ente, a no ser que ya estemos viendo ‘ideas’.”<sup>146</sup>.

Pasemos ahora a esclarecer qué es la luz y cuál es su papel en el ascenso fuera de la caverna. Heidegger titula al apartado en el que se encarga de la luz como “La esencia de la claridad: transparencia”, lo cual ya nos dice algo: la claridad, la luz, aquello a lo que está volteando el prisionero cuando asciende fuera de la caverna y que le permite ver a los entes tal y como son, es una transparencia.

La transparencia es aquello que permite ver, que permite “pasar a través de” para ver las ideas mismas. En este sentido, la transparencia, la luz, es una condición de posibilidad de que lo ente se muestre. Esto no es distinto, de nuevo, a la línea dividida: el ojo que ve, la cosa que se deja ver y aquello que permite que el ojo vea y que eso que ve pueda ser visto. Eso que “permite” es la luz, es su condición de posibilidad. En palabras de Heidegger:

Claridad es aquello *a través de lo cual* vemos. Dicho más exactamente: la luz no es sólo lo que se abre paso a través, sino que ella misma es el ‘a través’, lo que *deja* pasar a través, a saber, el ver y la mirada. Lo luminoso es lo *trans-parente*, es decir, lo difusivo, lo que abre, lo que permite pasar. La *esencia* de la luz y la claridad es el ser transparente, el permitir ver a través.<sup>147</sup>

Y, como hemos mencionado sobre la analogía con la línea dividida, “la luz deja pasar por vez primera el objeto, como visible, *para* la mirada, y permite que la mirada vidente pase a través *hacia* un objeto que hay que avistar. La luz es lo *que permite pasar*.”<sup>148</sup>.

Resta ahora determinar cuál es la relación entre idea y luz, algo que seguramente ya se intuye a partir de la explicación de ambas. En la parábola se muestran a prisioneros que carecen de luz, que sólo ven a partir de la artificialidad del fuego; están entregados a lo ente, a las sombras. Esto no significa que carezcan de ideas, así como tampoco carecían de verdad: algo ya les era no-oculto, aunque ellos no lo supieran siquiera. Bien, pues cuando el prisionero liberado gira hacia la luz y asciende fuera de la caverna, logra ver lo que es más desoculto, logra ver las

---

<sup>146</sup>*Ibidem*, pp. 59.

<sup>147</sup>*Ibidem*, pp. 62

<sup>148</sup>*Ibidem*, pp. 62 y 63.

ideas, o, siendo estrictos, logra ver aquello que permite ver lo ente. ¿Pero no resulta que la idea y la luz se conectan de tal manera que incluso podríamos pensarlas como iguales?

‘*Ἰδέα*’ mienta lo avistado de entrada, lo percibido de entrada y que deja pasar lo ente, como *interpretación* del ‘ser’. La idea nos deja ver lo que lo ente *es*; por así decirlo, deja que, a través de ello, lo ente nos *advenga*. *Vemos* sólo desde el *ser*, en el tránsito a través de la comprensión de *lo que*, en cada caso, algo individual es. A través del ser-qué se nos muestra lo ente como esto y eso. Sólo donde se entiende el ser, el ser-qué de las cosas, la esencia, hay un tránsito para lo ente. El ser, la idea, es lo que deja pasar: la *luz*.<sup>149</sup>

La idea permite que lo ente en cada caso se nos haga presente como aquello que es, y, al mismo tiempo, dice Heidegger, “es lo que deja pasar”, es decir, la idea es la luz. La idea entonces cobra un doble sentido que en realidad es sólo uno: es el ser-qué, es la esencia, y también es la condición de posibilidad de que lo ente se muestre como aquello que es, y esto sólo es posible porque es luz. No por azar, pues, la visión está plenamente relacionada con la existencia de la luz. ¿Puede acaso haber luz sin vista? La pregunta es engañosa, pues nunca se puede plantear una parte sin la otra: vemos porque hay luz, hay luz porque vemos.

### **2.2.3.2 Luz y libertad**

Esclarezcamos ahora brevemente la conexión entre luz y libertad. ¿A qué nos referíamos desde el segundo estadio con “liberarse”? Habíamos afirmado que el prisionero del segundo estadio no era libre por el simple hecho de haber sido desencadenado, pues mantenía su vista en las sombras, en lo ente, ya que se le presentaba como lo más desoculto. Lo que sucedía en este tercer estadio es que el prisionero en efecto se liberaba, pues salía de la caverna. Esta liberación no podía ser producida por un agente externo, como si tan sólo con quitarle las cadenas fuera suficiente para ello. La liberación sucedía *violentamente*, y le presentaba dolor y fatiga al liberado que, paulatinamente, iría acostumbrando su vista a lo más desoculto, a las ideas, a la luz.

Por eso es que dice Heidegger: “Hacerse libre significa ahora: mirar a la luz [...] rehabilitar la mirada gradualmente de lo oscuro a lo claro, y en concreto, nuevamente, desde lo visible *en* la claridad hacia la claridad, hacia la luz misma, para que la mirada se haga un *rayo de luz*.”<sup>150</sup>. La

---

<sup>149</sup>*Ibidem*, pp. 64.

<sup>150</sup>*Ibidem*, pp. 65.

iluminación *aclara*, y por ello mismo desbloquea, libera; libera a lo ente como lo que realmente es y a nosotros con ello.

En este liberarnos gracias a la claridad de la luz, nos *vinculamos* (*sichbinden*<sup>151</sup>) a lo que deja pasar, es decir, nos vinculamos a la luz. Pero, sobre todo, *comprendemos* esta liberación y de lo que se trata, comprendemos que nos vinculamos con la luz porque nos liberamos, y que nos liberamos porque hemos girado hacia lo más claro.

### **2.2.3.3 Libertad y lo ente**

Por último, la relación de la libertad con lo ente. Hay dos sentencias de Heidegger sobre este asunto que tendrán bastante fuerza y que sintetizarán lo que hemos tratado hasta ahora con respecto al tercer estadio. Una de ellas es: “En todo posible ámbito, lo ente sólo puede salirnos al paso, aproximárenos y alejárenos con base en la libertad que desbloquea.”<sup>152</sup>. Lo que intuimos sin profundizar más en esta cita es simplemente que, dependiendo de la libertad, lo ente podrá mostrárenos cerca o lejos, oculto o no-oculto. ¿Lo ente se modifica dependiendo de nuestra situación?

Hagamos un breve recuento de lo que hemos esclarecido hasta ahora con el fin de desentrañar aquella sentencia. Hemos visto la semejanza y relación entre idea y luz. Hemos preferido no valernos en esa explicación de una sentencia heideggeriana que pudo habernos facilitado todo, sin embargo ahora nada nos quita usarla: La luz es la imagen simbólica de la idea. La idea permite ver el ser-qué de los entes y esto sólo es posible gracias a que ella misma es luz, deja pasar, preconfigura nuestra comprensión de lo ente. Ahora bien, hacerse libre significaba vincularse con la luz, dejar que se haga la luz<sup>153</sup> y con ello comprender a lo ente desde su ser y su esencia. En este sentido, todos los conceptos que hemos desarrollado se unen, pues comprender el ser, es decir, comprender las ideas, hace que lo ente se desbloquee. Comprender las ideas sólo se lleva a cabo a partir de la claridad, de la luz (cosa obvia, pues las ideas son también la luz), y todo

---

<sup>151</sup> La palabra creada por Heidegger se refiere al verbo *binden*: “atar”, “ligar”, y esto, reflexivamente (*sich*).

<sup>152</sup> *Ibidem*, pp. 67.

<sup>153</sup> Nótese el parentesco con el desarrollo del concepto “cuidado” (*Sorgen*) en *El ser y el tiempo*. Heidegger se refiere con ello a un “dejar que lo ente comparezca”, que se muestre.

ello sucede cuando giramos, cuando nos liberamos por comprender las ideas. En esta liberación también dejamos que lo ente se muestre.

Se entiende, entonces, que la liberación es una vinculación con la luz que implica comprender la idea, es decir, comprender el ser. Liberarse, por lo tanto, es aquello que permite que lo ente se nos muestre cercano o lejano. Si lo pensamos específicamente en la parábola, la imagen es simple: el liberado es únicamente aquel que sale de la caverna, y que, por esa razón, lo ente puede desocultársele más; en cambio, el prisionero que nada sabe sobre ideas ni no-ocultamiento, está presto únicamente a lo ente en un grado menor, en el grado de sombra. En realidad sólo estamos repitiendo con algunas frases todo lo que ya hemos explicado: los grados del no-ocultamiento; que el no-ocultamiento no implica únicamente lo que se nos desoculta a nosotros hombres, sino que el ente mismo se modifica en sus grados de verdad; que la idea resulta ser aquello que posibilita ver al ente como ente, por lo que, cuando se le comprende, se comprende también el ser de lo ente, etc.

Pero la segunda sentencia de Heidegger muestra algo que quizás hasta ahora no hemos revisado con suficiente atención y que probablemente será juzgada peyorativamente desde la tradición filosófica. Dice: “que lo ente se haga más o menos ente, eso depende de la libertad del hombre”<sup>154</sup>. Se precisa la idea que aparentemente había quedado establecida de forma vaga: la libertad del hombre condiciona a lo ente. Se dirá que esto es una barbaridad, pues el mundo queda supeditado a los ojos humanos, como si fuéramos centro y paradigma de todo. Sin embargo, esto sólo sucede cuando pensamos a la libertad únicamente como una propiedad humana, de tal manera que resultara caprichoso condicionar al universo entero a una propiedad meramente humana. Y, además, sólo resulta una barbaridad este planteamiento cuando creemos asir en un puño qué es el hombre...sólo cuando sabemos de antemano qué es ser-hombre nos puede resultar alarmante que el mundo se supedite a él.

En todo caso, según los términos de Heidegger, la libertad ni siquiera es un quehacer humano guiado por su volición; la esencia de la libertad es el rayo de luz, permitir que se haga una luz<sup>155</sup>. Y permitir que se haga una luz nos remite inmediatamente a las ideas, ser de lo ente.

---

<sup>154</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 67.

<sup>155</sup> *Ibidem*. “sich ein Licht aufgehen lassen”: “se me hace una luz”, “se me prendió el foco”, lo cual dirige, a su vez, a “ahora caigo en cuenta”, “ya lo entiendo”, aquello que es necesario para comprender algo que antes se mostraba como indescifrable.

Se ve, así, que la libertad ni siquiera resulta ser una propiedad humana que hable, se dirija y parta únicamente de él: la libertad se determina también por aquella luz a la que voltea. Y, no obstante, el ente que se alumbra por las ideas se modifica por nuestra propia libertad, es decir, por nuestro voltear o no voltear a la luz. De esta manera, como se ve, quedan totalmente unidos y relacionados los términos que hemos analizado hasta ahora en estas tres preguntas: idea, luz, libertad y ente.

Heidegger agrega aún que entender el ser significa proyectar la estructura esencial de lo ente, y que hacerse libre para lo ente significa llevar a cabo el proyecto del ser. Esto queda totalmente obscuro en un principio, aunque él lo explica y ejemplifica a través de la naturaleza, la historia, el arte y la poesía. En términos generales, en la libertad y en la comprensión del ser hay siempre un “proyectar”, desde el sentido más óntico hasta el sentido más ontológico. En *El ser y el tiempo*, por ejemplo, el proyecto lleva un papel fundamental como estructura existencial del “poder ser”: somos posibilidad, y no porque nos encontremos en una indiferencia ontológica en el sentido de que “podamos ser muchas cosas”, sino porque estamos determinados y nosotros determinamos a su vez a lo ente con que convivimos. En este sentido, nosotros hacemos un “proyecto del ser”, a veces cercanos a la luz, a veces cercanos a la sombra. La comprensión del ser en la filosofía occidental ha pasado por un camino muy determinado con ciertas posibilidades e imposibilidades, las cuales han sido ya barajeadas desde el inicio de la comprensión del ser. La teoría física newtoniana, por ejemplo, mantiene cierta comprensión del ser y a su vez determina el siguiente proyecto del ser en el hombre, la ciencia. Es en este sentido en el que *se comprende que entender el ser sea proyectar la estructura esencial de lo ente*<sup>156</sup> y que la liberación para o hacia lo ente sea llevar a cabo ese proyecto.

#### **2.2.3.4 La esencia del no-ocultamiento y el descubrimiento**

Vayamos, por último, a la cuestión principal: ¿Qué arrojan todas estas relaciones y conexiones del tercer estadio sobre la esencia de la verdad? En primer lugar, lo que se ha buscado y tratado hasta ahora ha sido una aproximación a la esencia de la verdad, mas en ningún

---

<sup>156</sup> Piénsese que, por ejemplo, la estructura esencial de lo ente, es decir, aquello que debe de ser un ente para que sea considerado como ente, siempre y en cada caso en la tradición filosófica es el “ser ante los ojos”. Aquello que “viene a la presencia”, que se hace visible, es lo que existe, lo que se le considera como ente. Esa es una proyección de la estructura esencial de lo ente llevada a cabo desde una comprensión del ser.

momento se ha buscado llegar a una proposición que pueda servirnos de una sola vez y por siempre como definición inamovible de qué es la verdad.

En esta indagación y aproximación que hemos llevado a cabo, sugerimos que las conexiones antes señaladas pueden indicar el origen de la esencia de la verdad. Hemos averiguado tres asuntos de máxima importancia:

a) Que hay grado de no-ocultamiento y que las ideas resultan ser el grado máximo y más original de lo no-oculto, lo cual significa a su vez que son *lo más ente en lo ente*.

b) Que las ideas son aquello que se “ve” de una forma pre-configuradora de lo ente que sucede en el ocurrir del no-ocultamiento.

c) Que hay algo a lo que llamaremos “desencubrimiento” y que manifiesta lo fundamental de la existencia del hombre.

Esclarezcamos estas ideas.

#### *a) Grados*

Se ha visto a lo largo de los tres estadios que hay algo especialmente no-oculto en cada uno de ellos. En el primero, lo no-oculto han resultado ser las sombras, a pesar de su respectiva oscuridad. En el segundo, aquello que se percibe en la liberación interna de la caverna (de forma más precisa: lo no-oculto es el *suceder* del fallo). En este tercer estadio lo no-oculto por antonomasia han resultado ser las ideas.

Pero esto que hemos alcanzado en el tercer estadio ¿es solamente un incremento de lo no-oculto o más bien tendríamos que decir que nos hallamos en el nivel supremo? Porque bien podríamos pensar que esto, la idea, a lo que hemos llegado en este estadio, bien podría ser sólo un escalón más en los grados del no-ocultamiento. Sin embargo, el núcleo de este tercer estadio, según lo muestra Platón y lo interpreta Heidegger, es justamente la afirmación sobre que el tercer estadio muestra a la idea como el grado máximo de no-ocultamiento. Lo siguiente consistirá en una fundamentación de por qué es así.

Para empezar, es necesario señalar, sí, una vez más, la “correspondencia” entre no-ocultamiento y ente. En cada estadio vemos esa correspondencia: el no-ocultamiento se le menciona con respecto a un ente o grupo de entes. “Lo no-oculto en el primer estadio, aunque sólo fueran sombras, es ya en cierta manera un *ὄν*, algo de lo que los encadenados dicen con toda espontaneidad: *es*.”<sup>157</sup>. Hay, pues, una correlación entre que algo sea verdadero y el hecho de que *sea*; por decirlo así, mientras más verdadero es, más *es*.

Por eso dice Heidegger: “Lo más ente es lo más desoculto. De hecho, Platón [...] llama a las ideas τὸ ὄντως ὄν, lo ónticamente ente, lo ente que es siendo *tal* como un ente sólo puede ser *siendo*: el *ser*.”<sup>158</sup>. Las ideas, vistas de esta forma, son lo “ente más ente”, la máxima posibilidad de que lo ente *sea*. Hay que fijarnos cómo en esta cita se mantiene en cursivas el “*endo*” de “siendo”: es una acción continua, se refiere a aquello que permite que algo sea constantemente, presentemente<sup>159</sup>.

Queda claro, entonces, que la idea es “lo más ente”. Resta saber con determinación si también es lo más desoculto. Para esto Heidegger, de una manera quizás ventajista, acude al *Sofista*. Nosotros no introduciremos ese diálogo a nuestro planteamiento, pues creemos que el mito de la caverna, como decía Heidegger en un principio, debe resolverse y pensarse a partir de él mismo y no caer en el error de Jaeger: acudir a todos los diálogos donde se mencione la Idea del bien para esclarecerla, y lo mismo con las ideas, la justicia, etc. Además, la propia intervención que Heidegger realiza sobre el *Sofista* resulta forzada, por lo que solamente intentaremos clarificar las intenciones que Heidegger tenía al hacer esto.

Heidegger necesita terminar de cerrar la relación entre lo ente y lo no-oculto, de tal manera que mientras algo más *sea* también más desoculto será<sup>160</sup>. Sin embargo, el planteamiento de Heidegger, como ya hemos señalado, es que este tercer estadio consiste en la mostración de que la idea es el máximo grado de lo ente y del no-ocultamiento. La palabra en griego para decir lo máximamente no-oculto o verdadero es: ἀληθινόν. No obstante, ἀληθινόν no es usado por Platón

---

<sup>157</sup>*Ibidem*, pp. 72.

<sup>158</sup>*Ibidem*, pp. 73.

<sup>159</sup> Algo de una complejidad e intención parecida a los términos aristotélicos para “esencia” o “ser”, tales como τὸ ὄν, ἡ οὐσία, τὸ εἶναι o τὸ τί ἦν εἶναι, siendo este último el referente a aquello que es y que permanece siendo. Cfr. I. Conde, “Más sobre imperfecto: To Ti HN EINAI”, *Revista Española de Lingüística* XIX, núm. 1 (1989), pp. 85-110. Acceso 1 de enero de 2018: <http://www.sel.edu.es/pdf/ene-junio-89/07%20Conde.pdf>

<sup>160</sup>La razón de esto debe de confrontarse con toda la explicación que hemos hecho desde el comienzo de este estadio.



en toda la parábola, sino sólo ἀλήθεια y sus comparativos. Es por esta razón que se acude al *Sofista*, donde, en efecto, sí se utiliza esta palabra, lo que da pie a afirmar que las ideas son lo ἀληθινόν. Esta artimaña de Heidegger quizá sea de dudosa veracidad, sin embargo serán los filólogos o aquellos inmiscuidos de lleno en las letras los que lo determinen. Para nosotros, aquí, basta con señalar y comprender el significado de esto que quiere decirnos Heidegger.

Ya con esta “introducción” que ha realizado Heidegger del término ἀληθινόν, se permite decir lo siguiente:

Lo más desoculto: este superlativo significa que las ideas son lo no-oculto en primer término.

Entre todo lo no-oculto, ellas están delante, son las precursoras. Adelantándose, preparan el camino para lo otro. ¿En qué medida? Las ideas son lo más ente. Y lo más ente en lo ente, lo que constituye propiamente lo ente, es su *ser*. Pero el ser, como hemos visto, da sólo el *paso* a lo ente. Las ideas preparan el camino. La luz hace que lo anteriormente velado ahora se haga visible. Las ideas eliminan el ocultamiento. El no-ocultamiento de lo ente surge del ser, de las ideas, del ἀληθινόν. [...] Las ideas hacen surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente.

Son lo *originalmente* no-oculto, el no-ocultamiento en el sentido original<sup>161</sup>

Esta cita resume el problema que hemos explicado, y basta resaltar lo siguiente. La idea “constituye propiamente lo ente”, se recalca que la idea es el ser de lo ente porque es aquello que permite que lo ente sea, que lo que es, sea.

También, por último, es necesario mantener presente el hecho de que la idea sea lo originalmente no-oculto, pues para Heidegger la filosofía platónica consiste en una lucha entre las dos concepciones de verdad: el no-ocultamiento y la correspondencia. Que la idea sea lo originalmente no-oculto será también la base para la “corrección” y para el olvido del propio “ocultamiento”.

#### *b) La idea: preconfiguración y “engendrar vislumbrando”*

La pregunta que guiará este y el próximo inciso es la siguiente: ¿Qué es la idea por sí misma? ¿Puede haber ideas en sí mismas, es decir, con valor ontológico y “existencia” refiriéndose únicamente a ellas y a nada más?

Heidegger nos recuerda: “*Ἰδέα* es lo avistado. Lo avistado en cuanto tal *es* sólo en un *ver* y *para* un ver. [...] Se llaman ideas porque son, justamente, en tanto que lo primariamente

---

<sup>161</sup>Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 75.

entendido: ser avistado.”<sup>162</sup>. El sentido de ἰδέα, antes de ser usado en el significado platónico de “arquetipo” o “esencia”, como lo ha manejado la tradición filosófica y el llamado “idealismo”, es εἶδω (mirar, observar, reconocer), que a su vez puede ser sustituido por ὀράω (tener ojos, ver, cuidar, vigilar). ¿Qué nos dice esto acerca de si la idea puede ser por sí misma? Por el momento, tan sólo nos recuerda que la idea siempre es un ver, y siguiendo el hilo que hemos trazado a lo largo de los tres estadios sobre el ver, hemos dicho que hay un ojo que ve, algo que es visto y aquello que permite que el ojo vea y que la cosa pueda ser vista. Hablar, así, de una idea por sí misma, sería hablar de un “ver por sí mismo”, lo cual no hace sentido, pues siempre “se ve algo” y se ve “a través de algo”.

Ahora bien, Heidegger le llama al mirar de la idea un “engendrar vislumbrando”<sup>163</sup>. Esto significa que se “engendra”, se da forma, se da nacimiento cuando se “vislumbra”, es decir, cuando se alcanza a ver, cuando se reconoce, en el sentido que ya antes le habíamos dado a la luz como aquella que permitía vislumbrar, hacer transparente y reconocer lo ente como ente y la idea como idea, de la misma manera que la idea permitía ver el ser-qué del ente, esto es, reconocerlo como es, que es y qué es. El mirar como “engendrar vislumbrando” es una preconfiguración del ser.

Pero, además, dice Heidegger: “el engendrar vislumbrando [...] no está menos implicado que lo vislumbrado mismo en el mirar: las ideas.”<sup>164</sup>. Esto evidentemente es circular: El engendrar vislumbrando es el mirar de la idea (o sea, es la idea misma, pues la idea es mirar), pero además hay algo que se vislumbra: la idea. Entonces sería algo así como: no sólo la idea está implicada en el mirar, también está implicada la idea, porque la idea ve la idea. Esto no tiene ningún sentido, como se puede apreciar.

La explicación de Heidegger sobre el “engendrar vislumbrando” es bastante oscura y no hace ningún sentido hasta el siguiente inciso dedicado al “desencubrimiento”. Sin embargo, se puede aclarar de antemano de la siguiente forma: ¿Quién es el que engendra vislumbrando? Somos nosotros. Nosotros, que a partir del ver de la idea (que, en efecto, engendra vislumbrando), vislumbramos a la idea misma, esto es, al ser de lo ente. Cuando preguntamos, entonces, si las ideas pueden ser por sí mismas, se ve que se complica bastante el asunto, pues

---

<sup>162</sup>*Ibidem*, pp. 76.

<sup>163</sup>*Ibidem*.

<sup>164</sup>*Ibidem*, 77.

tienen siempre referencia a nosotros que miramos a través de ellas, y, además, “existir por sí mismo” nos invita a pensar a la idea como un ente más, no como aquello que permite lo ente.

Cerremos este inciso con la siguiente cita:

Que ellas constituyen *conjuntamente* el no-ocultamiento significa entonces que no son nada ‘en sí’, nunca son *objetos*. Es más, las ideas en tanto que lo avistado *son* sólo [...] *en* este mirar vislumbrando, tienen una referencia esencial con el engendrar vislumbrado. [...] No son ni cosas, objetivas, ni algo sólo pensado, subjetivo. *Qué* son ellas, *cómo* son ellas, es más *si* ellas ‘son’ en general, eso no se ha resuelto hasta hoy. [...] la decisión recae precipitadamente sobre una u otra de las dos únicas posibilidades que conocemos: las ideas son o bien algo objetivo (y como no se sabe dónde, se llega finalmente a tal cosa como ‘validez’ y ‘valor’<sup>165</sup>), o bien algo subjetivo, es decir, quizá sólo una ficción ‘como si’, una mera figuración (fantaseada)<sup>166</sup>

¿Pero no había dicho Heidegger antes que las ideas eran el grado máximo de lo ente, lo ente que era más ente? Sí y no. En efecto, son lo más ente de lo ente y ocupan el grado máximo de no-ocultamiento y de entidad, pero esto no porque ellas mismas puedan ser tomadas como otros entes sólo que con un rango ontológico mayor; más bien sucede que ellas son aquello que posibilita al ente, son aquellas que desentrañan el ser-qué de lo ente, su esencia, y por eso es que su grado de verdad ha de ser mucho mayor al de lo ente, al de la sombra.

¿Y a qué se refiere con “las únicas dos posibilidades que conocemos”? Pues a nada más y a nada menos que a la entera tradición filosófica, donde sólo se ha visto la posibilidad de plantear a la esencia, al ser-qué, a la idea y al ser mismo como algo que, en efecto, existe objetivamente, es decir, existe como un “ser ante los ojos”, que puede traerse a la presencia, etc. Y, como nunca logramos fundamentar de dónde viene esto realmente, terminamos por acudir a “necesidades metafísicas”, tal como resultan ser la “validez” (sinónimo de “verdad” en este planteamiento) y “valor”. El otro camino se refiere a esta falta de posibilidad de fundamentar a la idea como algo que existe por sí en el mundo sin lograr enseñar dónde o cómo, por lo que se acude a la explicación subjetiva: la idea es producto, o incluso condición de posibilidad del propio sujeto, sin la cual no podría aprehender nada. Si las ideas existen por sí mismas o sólo para nosotros, eso

---

<sup>165</sup> Al inicio de este trabajo precisamos por qué usaríamos el término “validez” como sinónimo de “justificación”, aunque admitíamos la carga lógica-argumentativa que cargaba el asunto de la validez. Como se ve ahora, la tradición filosófica ha desarrollado la idea hasta el punto de la validez lógica, especie de principio objetivo de la realidad y de nuestra razón. Sin embargo, el problema resulta en que utilizar “validez” tan sólo es una manera de esquivar la “idea”.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

parece ser una disputa inacabable; pero, lo que tenemos por seguro, es que necesitamos de ellas para aprehender, percibir, conocer, etc. (o al menos nos comportamos “como si” hubiera ideas).

No obstante, en esto que nos muestra Heidegger, la idea no es nada “en sí”; actúan conjuntamente y en referencia siempre a lo vislumbrado y a aquel que vislumbra. Y sólo *son* mientras ocurre esto y en un sentido muy delimitado. Saber si las ideas “son”, como bien dice Heidegger, es un asunto no resuelto hasta hoy y que merece nuestro asombro: ¿cómo hablar del ser cuando cada vez que nos le acercamos *es* algo y perdemos lo que buscamos: el ser propio, no el *ser algo*. En el sentido de esta parábola, pensar en las ideas como un objeto por sí mismo, sería equivalente a pensar al ser como algo que flote por ahí, fuera de la caverna, y que pueda ser aprehendido.

Seguramente ahora queda casi del todo aclarada aquella cita que habíamos arrojado en un inicio<sup>167</sup>:

Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el ‘resplandecer’ de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbrando* que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El descubrimiento no *sucedría* en absoluto.<sup>168</sup>

Falta esclarecer ahora qué es eso de descubrimiento y por qué tendría tal relevancia que toda esta cita pudiera ser resumida en que, entendiendo a la idea como un ente, no sucedería el descubrimiento.

### *c) Descubrimiento*

Es la primera vez que aparece en el texto el término “descubrir”, aunque ya habíamos advertido de él antes<sup>169</sup>. Descubrir es, en primera instancia, eso que actúa contra el ocultar. Podría pensarse como la acción requerida para el no-ocultamiento: se necesita des-encubrir, quitar el velo.

---

<sup>167</sup> *Supra*, pp. 49.

<sup>168</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 94.

<sup>169</sup> Véase, *supra* pp. 65, nota 92.

“Ser desencubridor es la realización más interna de la liberación. Ella es *el* cuidado por antonomasia: hacerse libre como vincularse a las ideas, encomendar la guía al *ser*.”<sup>170</sup> Es la realización más interna de la liberación porque supone llevar a cabo la libertad tal como es, es decir, vinculándose con la luz, con la idea, dando el giro necesario para mirar lo no-oculto. Respecto a que es el cuidado por antonomasia, probablemente Heidegger aquí se refiere al *Sorgen* de *El ser y el tiempo*<sup>171</sup>. No es nuestra intención adentrarnos en ese concepto heideggeriano, pues supone hacer un recuento de casi la mitad de *El ser y el tiempo*, sin embargo cabe decir que aquí Heidegger limita su concepto con ese par de puntos a la vinculación a las ideas y a la guía que supone ser el ser. Esto quiere decir que el cuidado se entiende aquí como hacerse cargo de lo ente con lo que ello implica: girar hacia las ideas. Y esto no es ningún agregado al hombre, es decir, no es una propiedad que el hombre pueda tener o no tener, como si fuera algo accesorio; más bien implica que la comprensión previa del ser se desarrolla hasta el punto de hacerse cargo del propio ser, de las ideas, por eso se dice que es la realización más interna de la liberación.

¿Y en qué sentido están unidos el no-ocultamiento y el desencubrimiento? “El no-ocultamiento de lo ente sucede en y mediante el desencubrimiento. [...] La *esencia* del no-ocultamiento es el desencubrimiento.”<sup>172</sup> Esto no parece tener ningún sentido, e incluso Heidegger lo ironiza diciendo que “obedecer es ser obediente”. Decir que la esencia, el ser-qué de la verdad es el desencubrimiento es decir que lo no-oculto es quitar lo oculto de manera que se vea lo no-oculto. Pero aquí el “desencubrimiento” hace una referencia especial. El no-ocultamiento parece pertenecerle a lo ente, es lo ente lo que se des-oculta (con todos los pormenores señalados, pues el ente aumenta su entidad y su no-ocultamiento dependiendo de nuestra cercanía o lejanía); pero el desencubrimiento es el acto de des-encubrir, es *nuestro* acto. La esencia de la verdad entonces, en otros términos, es que nosotros la desencubramos.

Las refutaciones más obvias, ya mencionadas en el *b)*<sup>173</sup>, las resume Heidegger en lo siguiente:

Desplazar la esencia de la verdad *qua* ἀλήθεια (no-ocultamiento) al desencubrimiento, y por tanto al hombre mismo, significa, después de todo, hacer pasar la verdad como algo *humano*, o

---

<sup>170</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 78.

<sup>171</sup> Heidegger, *El ser...* §41 y §42.

<sup>172</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 78.

<sup>173</sup> *Supra*, 96-99.

más claramente, degradarla a algo *meramente* humano y de este modo destruirla. [...] ¿Qué es el hombre para que pueda llegar a ser medida de *todo*? [...] la filosofía hace uso [...] de reflexiones tales, para protegerse frente al llamado relativismo que amenaza.<sup>174</sup>

Sin embargo, el problema concedido sobre la bajeza que resulta degradar a la verdad (universal, inmutable, independiente de toda contingencia) a la situación humana, es un problema que se funda en una comprensión previa sobre qué es el hombre y qué merece y qué no estar a su disposición. Habríamos primero de resolver qué eso de hombre para acertar con un juicio como este. Y dice Heidegger: “habríamos entendido mal toda la interpretación anterior de la parábola de la caverna si no hubiéramos aprendido ya de dónde debemos dejarnos dar el concepto de hombre. Pues, al fin y al cabo, esta parábola narra justamente la historia en la que el hombre toma conciencia de sí como un ser existente en medio de lo ente.”<sup>175</sup>. Con esto se nota que el lugar desde donde el hombre puede definirse es desde la ἀλήθεια misma y de su situación ante ella: ser un ente que comprende el ser, que está en medio de lo ente, que está siempre ante la verdad, ante lo no-oculto, ya sean sombras, ya sean ideas. Por esa razón decimos que la verdad define al hombre y el hombre a la verdad, en una relación siempre mutua. En otras palabras y resaltando lo fundamental que resulta el no-ocultamiento para la existencia del hombre, Heidegger dice: “llegamos a saber qué es el hombre sólo a partir de la esencia del no-ocultamiento. [...] el hombre [...] en la parábola, en su liberación, está *trans-puesto* en la verdad. Éste es el modo de su *existencia*, el suceso fundamental del existir.”<sup>176</sup>.

Con esto comenzamos el término del tercer estadio. Al parecer, hemos llegado ya a saber y a descubrir qué es eso de la esencia de la verdad. Las siguientes citas intentarán dar una idea resumida sobre lo más importante dentro del análisis de esta interpretación sobre el mito de la caverna.

Por ejemplo, queda ya entendido que la verdad no es ningún tipo de valor, ni corrección, ni ideal bajo el cual movamos nuestros juicios y proposiciones. Tampoco la verdad puede ser entendida desde el mito de la caverna como aquello que es la idea estando en un exterior fantasioso donde se le pueda aprehender como a cualquier otro ente:

La verdad ni está presente en algún lugar *por encima* del hombre (como validez en sí), ni la verdad está en el hombre como en un sujeto psíquico, sino que el hombre está ‘*en*’ la verdad. La

---

<sup>174</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 79.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pp. 80.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

verdad es más grande que el hombre. Éste está en la verdad sólo si y en la medida en que es dueño de su esencia. Se mantiene en el no-ocultamiento de lo ente y de este modo se comporta respecto de éste.<sup>177</sup>

Un ejemplo más esclarecedor: “el hombre, en tanto que ha tomado conciencia de sí, encuentra su *fundamento* (el de su existir, su existencia) en el suceder el desencubrimiento, en el que se forma el no-ocultamiento de lo ente.”<sup>178</sup>. Heidegger no dice que el fundamento de la existencia del hombre sea el no-ocultamiento o la verdad, tal como si dijéramos que el fundamento de la existencia del hombre es Dios. Dice, más bien, que es el desencubrimiento: la relación directa con el no-ocultamiento y la posibilidad siempre abierta de desocultarlo. Es evidente que la fundamentación del hombre no se lleva a cabo desde sí mismo como un sujeto trascendental que dé sentido únicamente a sí mismo y, luego, quizás, al mundo. Es evidente que tampoco esta fundamentación se realiza a partir de algo que esté como más allá del hombre; sí, la verdad es más grande que el hombre, pero la verdad no es un valor en sí que vuele por encima de nosotros.

De una u otra manera, la verdad entendida como no-ocultamiento nos dirige a preguntar por el desencubrimiento, por aquel acto de liberarse y de vincularse con el ser desocultando a lo ente, lo cual a su vez nos aproxima al hombre y a la pregunta por su ser. Qué es el hombre sólo puede plantearse correctamente desde esta perspectiva, al menos como lo hemos tratado hasta ahora, y, en la respuesta a esta pregunta, forzosamente acudimos al mundo, a su significado, a lo ente, al no-ocultamiento, etc. En pocas palabras: no es posible preguntar por el hombre aisladamente, y esto no sólo se muestra desde el mito de la caverna, sino también desde donde éste está inscrito: en la situación política de la *República*.

Por último, digamos lo siguiente. El tercer estadio ha mostrado, paulatina y fatigosamente, qué es la esencia de la verdad. Mostrándolo, también encontramos que el no-ocultamiento se define por el desencubrimiento, es decir, se define por el hombre. El tercer estadio, por lo tanto, necesita preguntarse y mostrar al mismo tiempo no sólo qué es la verdad, sino qué es el hombre y cómo se determina su existencia a partir de sí mismo, de lo ente, del no-ocultamiento y del ser. Todo esto, cabe señalar, ha sido mostrado filosóficamente, a partir de la filosofía, a partir del ascenso fuera de la caverna que presume ser un giro filosófico: “El hombre es aquel ente que

---

<sup>177</sup>*Ibidem*.

<sup>178</sup>*Ibidem*.

entiende el ser y que *existe* sobre la base de este entender el ser, es decir, entre otras cosas: que se comporta respecto de lo ente como lo no-oculto.”<sup>179</sup>. A esta especie de definición sólo se puede llegar en el tránsito que hemos emprendido con Sócrates en el relato de la alegoría de la caverna, es decir, en un tránsito filosófico: “Que el hombre, conforme a su esencia, se haya sacado por sí al no-ocultamiento de lo ente, sólo es posible en la medida en que ha entrado en la zona de peligro de la filosofía. El hombre fuera de la filosofía es alguien totalmente distinto.”<sup>180</sup>.

Qué sea esto de filosofía, parece contestarse a partir del desarrollo de todos estos tres estadios. De alguna manera, Platón también contesta a qué es la filosofía a partir de qué es el hombre y qué es la verdad. La pregunta que encauza nuestro trabajo no es sólo la validez de la separación entre caverna y exterior, que en buena medida ya se ha estado contestando desde algunos ángulos en este tercer estadio, o al menos se ha visto que la cuestión podría estar mal planteada; también pregunta por lo que ya ha advertido Heidegger: el camino filosófico parece ser por necesidad metafísico, y la metafísica por necesidad se ha comprendido justamente a través de cómo no debemos asimilar la parábola: como un mundo aparente y un mundo verdadero al cual se llega a partir de oscuros artilugios. El desenlace de este problema y el recuerdo del ocultamiento (que Heidegger postula como una parte del no-ocultamiento que ha sido trágicamente olvidada por la filosofía), se dejarán ver en el último estadio y en las últimas consideraciones de Heidegger sobre la parábola.

#### **2.2.4 El cuarto estadio**

El cuarto estadio tiene por tema el regreso del liberado a la caverna, donde, supuestamente, éste intentará salvar y ayudar a sus antiguos compañeros. Comienza desde “Entonces, piensa también en lo siguiente: si ese hombre volviera a bajar y a sentarse en el mismo asiento, ¿no tendría sus ojos llenos de oscuridad, por haber llegado allí bruscamente desde la luz del sol?”<sup>181</sup>, hasta “Y a quien pretendiera liberarlos y hacerlos subir, ¿no lo matarían si pudieran tenerlo en

---

<sup>179</sup>*Ibidem*, pp. 81.

<sup>180</sup>*Ibidem*, pp. 82.

<sup>181</sup> Platón, *op. cit.* 516e.



sus manos y matarlo? —¡Desde luego que sí!”<sup>182</sup>. Es la última parte del mito, sin contar la explicación o especie de resumen que le brinda Sócrates a Glaucón.

El primer problema al que nos enfrentamos en este estadio es a que ni siquiera es claro por qué habríamos de considerarlo como un estadio. Heidegger ha dicho que el tema central de la parábola es la ἀλήθεια, sin embargo este estadio no trata nada sobre ella, pues en realidad su esencia ya ha sido mostrada en el tercero. Si esto es así, ¿cómo podemos considerar al regreso del liberado como un estadio, y no sólo eso, sino el último estadio, el conclusivo, el que cierra el asunto sobre la ἀλήθεια?

Así, lo que se juega en este cuarto estadio es la posibilidad de haber errado en todo el planteamiento anterior, que la ἀλήθεια no sea el punto central de la parábola, pues esta parte del mito no se ocupa de ella. El desafío en lo siguiente será mostrar cómo es que el regreso del liberado contribuye a la esencia de la ἀλήθεια, o por qué al menos habría de ser mentado. En todo caso, ya hay algo que de antemano se nos arroja a la intuición: ¿Qué tiene que ver con todo esto el filósofo?, pues, al estar el último estadio dedicado a él y a su muerte, algo debería de decirnos sobre todo lo que ya hemos tratado en estos tres largos estadios.

Tenemos, pues, dos puntos importantes aquí. El primero es que los prisioneros, aunque no saben nada sobre ocultamiento o no-ocultamiento, están ya prestos a lo ente y a algo no-oculto. El segundo punto es que el liberado, al regresar, los intentará convencer sobre la falsedad del mundo en el que viven. Ellos dirán, por supuesto, que eso no-oculto de lo que habla el liberado es una fantasía, ya sea porque su existir dentro de la caverna los encamina a eso, ya sea que el liberado represente un desequilibrio político para el resto de los hombres (un aspecto que es digno de considerarse, aunque nosotros hemos prescindido de él).

El liberado entonces “No les discutiré a los habitantes de la caverna que ellos se comportan respecto de algo no-oculto, pero trataré de mostrarles que esto no-oculto es algo que, justamente en tanto que se muestra, es decir, en tanto que no está oculto, *no* muestra lo ente, sino que lo esconde, lo oculta.”<sup>183</sup>, es decir, trataré de mostrarles que eso no-oculto bajo lo que se comportan, no hace más que ocultar en mayor grado a lo ente.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, 517a.

<sup>183</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 93.

¿Pero qué relevancia tiene aquí el ocultamiento? Ya hemos mencionado que para Heidegger este será el meollo de la parábola y de la filosofía platónica: la lucha entre la verdad como mero presentarse, como un no-ocultamiento que ha olvidado el ocultamiento, y la verdad como aquella que se funda en eso oculto. Dice Heidegger:

el no-ocultamiento, el mostrarse las sombras, se obstinará aferrándose a sí mismo, sin saber que es un *ocultar*, y la manifestabilidad de lo ente sólo *llegará a serlo* en la *superación* del ocultar.

Es decir, la verdad no es sin más no-ocultamiento de lo ente, abandonando en algún lado el ocultamiento anterior, sino que la manifestabilidad de lo ente es necesariamente en sí misma superación de un ocultamiento: el ocultamiento forma parte *esencialmente* del no-ocultamiento, *como el valle de la montaña*.<sup>184</sup>

“Como el valle de la montaña”, explica Heidegger. La verdad como no-ocultamiento necesita esencialmente de lo oculto. Lo más bajo y lo más alto de la montaña son parte de la misma unidad. La separación de una y la otra son origen del primer malentendido metafísico (aunque en realidad de la metafísica tal y como ella naturalmente es), como se dejará ver en este último desarrollo. El cuarto estadio de la parábola muestra, entonces, la necesidad de un “volver a lo oculto”, y, con ello, la imposibilidad de mantenerse en la cima de la montaña sin considerar su valle.

El primer y el segundo estadio se entienden únicamente a la luz de este cuarto, pues la situación de los cavernícolas y el intento fallido de liberación no hacen más que señalarnos el ocultamiento al que está sujeto el no-ocultamiento. Pensar que los cavernícolas y el intento fracasado de liberación no son más que una muestra de lo idiota que es el hombre en comparación del filósofo no es más que una interpretación superflua y vanidosa.

Y entonces, sólo aquí, se comprende aquel fragmento que ahora repetimos por tercera vez. Su importancia, al menos para este trabajo, consiste en una especie de conclusión sobre la parábola y también una manera de mostrar y confrontar el trabajo de Jaeger a quien le dedicamos el primer capítulo:

Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el ‘resplandecer’ de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbrando* que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El desencubrimiento *no sucedería* en absoluto.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup>*Ibidem*.

<sup>185</sup>*Ibidem*, pp. 94.

Estamos preparados ya para comprender este fragmento. Hemos explicado cada uno de sus elementos minuciosamente, y ahora logramos comprender la necesidad de que el filósofo retorne a la caverna. Lo podemos explicar a través de los siguientes dos puntos que, en realidad, consisten en uno solo.

El liberado no puede perderse en el “resplandecer de las ideas” simplemente porque no hay en sentido estricto un “lugar” donde perderse, como si acaso las ideas pudieran tomarse por entes más verdaderos y con un mayor rango ontológico; las ideas no son en sí mismas, porque el planteamiento del “sí mismo” presupone que les damos objetividad o subjetividad, asunto que ya ha quedado superado en el “engendrar vislumbrando” y en la verdad como fundamento de la existencia del hombre (y el respectivo desencubrir del hombre del que depende la verdad). No hay, por último, una especie de mundo de las ideas o mundo trascendental en el cual el filósofo pueda perderse. La tradición filosófica, ciertamente, ha mantenido este planteamiento dentro de las escisiones de “verdad” y “apariencia” de tal manera que podamos incluso *negar* al mundo para proclamar otro en los cielos. Como hemos visto en el primer capítulo con Jaeger, resulta fácil y cómodo mentar un mundo trascendental y afirmar que el regreso del liberado consiste únicamente en un compromiso social-político del que el filósofo se siente obligado con su ciudad.

El segundo punto es que el liberado no puede no regresar a la caverna porque, si pretendiera perderse en el mundo de ideas, tomaría a la montaña sin el valle, siguiendo la metáfora heideggeriana. No habría comprendido, pues, nada sobre las ideas y nada sobre el no-ocultamiento, pues tomaría a lo no-oculto como un ente más, o simplemente a las ideas como “seres ante los ojos” que pueden ser analizadas, queridas y asidas. El no-ocultamiento y el ver que caracteriza a las ideas necesita siempre estar en referencia a lo oculto, lo oculto de donde es posible todo no-ocultamiento y todo desencubrir. Por eso es que el liberado ha de regresar, porque lo no-oculto de la caverna, que son las sombras, sólo son posibles también por el ocultamiento, e incluso el ocultamiento tiene más presencia en las sombras que en el exterior de la caverna.

La libertad no es ni estar liberado *de* las cadenas, ni tampoco *sólo* el haber sido liberado *para* la luz, sino que el auténtico ser libre es *ser liberador* desde la oscuridad. Descender de vuelta a la caverna no es una diversión posterior que el supuestamente libre pudiera permitirse una vez para varias, quizá por curiosidad, para experimentar cómo se divisa la existencia en la caverna cuando

se la mira desde arriba, sino que descender de vuelta a la caverna es, por vez primera y propiamente, la *culminación* del hacerse libre.<sup>186</sup>

Esto es algo con lo que la imagen platónica juega de una forma magistral. Antes decíamos que lo curioso del mito era el lugar en el que nos situaba a nosotros: por una parte, nos encontrábamos con la mirada omnisciente sobre aquello que les pasaba a los cavernícolas y al liberado, y, por otra parte, sabíamos que nosotros mismos éramos los cavernícolas. La auténtica liberación, en este sentido, consiste en hacer patente este giro filosófico desde y para la oscuridad. De alguna manera Heidegger insinúa con esto que la filosofía entendida como un saber absoluto, como una llegada eventual a la sabiduría, a la luz que representa las ideas, es simplemente imposible y un intento mal comprendido sobre lo que es la misma filosofía; la filosofía necesita liberar desde la oscuridad, sólo ahí culmina la liberación. Así, “No-ocultamiento no es simplemente una orilla, y ocultamiento la otra, sino que la esencia de la verdad como desencubrimiento es el puente, o mejor dicho: *tender el puente a uno frente al otro.*”<sup>187</sup>.

El filósofo o el liberador debe saber la diferencia entre ocultamiento y no-ocultamiento (bajo este significado de “tender un puente”). En esta diferenciación, *escinde* lo que es ente y lo que es apariencia, pues sabe la diferencia también entre ser y ente. Pero esta escisión está circunscrita a una “pertenencia mutua” del ocultar y desocultar, y sólo así, en esta comprensión del ser, se hace visible que “la verdad como no-ocultamiento consiste en la superación del ocultar, lo que significa que el no-ocultamiento está esencialmente *referido* al ocultamiento y al ocultar.”<sup>188</sup>.

Por último, de todo esto resulta señalar que, a diferencia de lo que entendemos usualmente por “verdad” como mera positividad, la apariencia, lo falso y lo oculto forman parte de la verdad misma. Pero esto también significa que lo oculto no es lo falso sin más; lo oculto, por decirlo de esta manera, es siempre algo des-oculto.

Así, finalicemos el desarrollo de los cuatro estadios con la siguiente conclusión:

La verdad como no-ocultamiento debe ser entendida desde su ocultamiento. Este ocultamiento como no-verdad, no es simplemente lo falso, sino lo oculto, lo que aún no se des-

---

<sup>186</sup>*Ibidem.*

<sup>187</sup>*Ibidem*, pp. 95.

<sup>188</sup>*Ibidem.*

oculta. La “apariencia” ya está contaminada del sentido de “falsedad”, como aquello contrario a lo verdadero. En este sentido, Platón, a pesar de tratar sobre la ἀλήθεια en toda la parábola, no se ocupa originalmente de lo no-verdadero como ocultamiento, como, según Heidegger, sí sucede en los presocráticos. Aquí, entonces, ya comenzaría una mala comprensión o tergiversación de la verdad que después se desarrollará como correspondencia. ¿Cuál sería entonces la “buena” comprensión? Aquella que pone la mira en lo oculto, no ya como sombra o como apariencia, sino como aquel fundamento de lo no-oculto o de la verdad. Esta conclusión debe servir como guía para las siguientes consideraciones.

### **2.2.5 Consideraciones sobre la Idea del bien**

Como se ha dejado ver, Heidegger no trata en estos cuatro estadios sobre la Idea del bien. Si bien en el ascenso del liberado fuera de la caverna se mencionan los elementos de luz y de ideas, se prescinde del grado máximo de estas ideas que es la Idea del bien, representada en la imagen como el Sol.

¿Por qué razón Heidegger ha dejado de lado esto en su interpretación? Que le dé importancia es evidente, pues se le dedica un segundo capítulo entero a la Idea del bien y al ocultamiento. Sin embargo, en el proceso de los estadios en que Heidegger ha intentado desentrañar el sentido originario de ἀλήθεια, la Idea del bien no aparece. La razón de esto puede ser la siguiente: Heidegger en el transcurrir de los cuatro estadios trata de mostrar la esencia del no-ocultamiento todavía referido al ocultamiento. Las ideas platónicas y la Idea del bien misma supondrán estar en un rango superior a la ἀλήθεια; son, por así decirlo, aquellas que posibilitan que haya algo no-oculto, que haya ἀλήθεια. La verdad, en Platón, quedará supeditada a las ideas. Este es el trágico destino de la filosofía y de la metafísica que Heidegger ha expresado desde un principio. En ese sentido, el procedimiento interpretativo de los cuatro estadios debe revelar aún más de lo que puede revelar la Idea del bien, al menos en el pensamiento heideggeriano.

Hay, por otra parte, dos aspectos a considerar sobre la Idea del bien que se encuentran revueltos en este capítulo: uno es la preparación para acceder a la Idea del bien, el camino que ha transitado el liberado para llegar a ella, lo cual se deja ver en la parábola como el acostumbramiento de los ojos a la luz del Sol. El segundo aspecto es qué es la Idea del bien en sí

misma, qué distinción puede tener con las otras ideas a la cuales ya les hemos dedicado apartados enteros. Como se ve, el primero está directamente relacionado con la παιδεία, de alguna manera todos los libros precedentes al mito de la caverna han intentado ser una reflexión sobre cuál es el camino, cuál es la mejor educación para que pueda verse la Idea del bien (algo problemático, pues no se está seguro de si este camino puede ser descrito e incluso “enseñado” a manera de “educación”, o es más bien un giro esporádico y espontáneo que no puede ser enseñado ni planeado).

Ahora, pues, dediquémonos a desentrañar el significado de la Idea del bien según la interpretación heideggeriana.

Si bien la Idea del bien representada en la imagen por el Sol es el fin del tercer estadio —es decir, el fin de la esencia de la verdad positivamente—, no significa que este sea un final entendido como una meta a la cual se llega y *se acaba* el asunto. La Idea del bien es más bien un “límite circunscripto”, un momento en el que se culmina la liberación, en que se comprende y se vincula el liberado con el ser. Como se puede notar, encontramos bastante diferencia cuando decimos que es el final del camino a la verdad y cuando decimos que es la culminación de la liberación, es decir, un proceso presente, que más que acabar, comienza, abre posibilidades.

Otro aspecto de la Idea del bien, aunque en realidad corresponde a la parábola completa, es que apenas puede decirse. Sócrates ha sido renuente desde el Libro VI a hablar sobre qué es la Idea del bien, por lo que ha tenido que acudir al “hijo” de esta idea y, después, a la propia parábola. En este sentido, la Idea del bien se plantea como algo que tan sólo puede ser vislumbrado y no mentado, no dicho como cualquier otra cosa. Se nota además con esto que la parábola misma, la imagen completa de la caverna, da por supuesto que no puede decirse exactamente lo mismo que ella expresa con palabras al estilo discursivo. Este problema tendrá también relevancia para la παιδεία y para la posibilidad de expresar la Idea del bien y la culminación filosófica.

Ahora bien, la forma quizá más fácil de tratar a la Idea del bien, descubrir qué quiere decir Platón con ella, es regresar al final del Libro VI, a la línea dividida. Es, ciertamente, donde se alcanza a expresar de manera más clara, lógica y discursiva a qué se refiere Sócrates con este punto máximo del conocimiento, del ser y de la luz. No obstante, Heidegger decide realizar su investigación únicamente a partir de la transición del tercer al cuarto estadio en el mito de la

caverna y a partir del tránsito del liberado entre las ideas que se encuentran ya en el exterior y la idea suprema, la Idea del bien.

En un primer momento, parece ser que la Idea del bien es donde debe de determinarse esencialmente toda idea. Esto resulta complicado, pues ya habíamos entendido a las “ideas” en general como aquello que *posibilitaba* toda presentación de algo como algo, de ahí que dijéramos que la idea era el ser-qué. En resumidas cuentas, según también todo lo explicado hasta el momento sobre qué es la idea, ésta puede definirse en las siguientes palabras según Heidegger: “la idea es ya algo supremo, a saber, lo más ente y lo más desoculto. Las ideas son lo más ente porque dan a entender el *ser* [...] son al mismo tiempo lo más desoculto, es decir, lo originalmente no-oculto [...] en la medida en que, a través de ellas [...] lo ente puede *mostrarse* por vez primera.”<sup>189</sup>.

Ahora, si la Idea del bien está por encima de todas las ideas, de ahí que sea la suprema, entonces también debe de estar por encima del ser y de la verdad. Pero, si está más allá de las ideas, ¿por qué habríamos de seguirle llamando “idea”? Porque ella desempeña lo que de hecho ya hace la idea pero de una forma más auténtica y original: “*hacer surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente, y, en tanto que vislumbrado, dar a entender el ser de lo ente*”<sup>190</sup>. Es decir, *capacita* al ser para que *se dé* y al no-ocultamiento para que *suceda*; por eso dice Heidegger que la Idea del bien es ya un esbozo de la αἰτία, de la “causa”.

La sentencia heideggeriana sobre la posición de las ideas por encima de la verdad o ἀλήθεια, que ya se ha ido esbozando desde el momento mismo en que hemos hablado sobre ellas, aquí culmina su explicación, en la Idea del bien: “Para Platón, la ἰδέα se pone *por encima de* la ἀλήθεια, porque lo que se vuelve esencial para la ἰδέα (ψυχή) es la videncialidad, y no el desencubrimiento como realización de la esencia del ser.”<sup>191</sup>. ¿Por qué la videncialidad? Porque se mira a las cosas tal como son, en una pura positividad, y, además, porque se les mira correctamente, rectamente.

Este planteamiento cobra mayor sentido en *La doctrina platónica de la verdad*, donde Heidegger ahonda en el aspecto de la idea como nueva reina de la verdad y del ser. El problema,

---

<sup>189</sup>*Ibidem*, pp. 100.

<sup>190</sup>*Ibidem*, pp. 101.

<sup>191</sup>*Ibidem*, Nota 55.

parecido al que ya hemos dejado ver aquí, es si acaso el mito de la caverna responde o no a la ἀλήθεια, algo que se mostraba cuando cuestionábamos si el cuarto estadio, que ya no hace ninguna referencia a la ἀλήθεια –pues parece que hemos llegado ya a la esencia de ella en el tercer estadio– podía ser considerado propiamente como estadio y como parte del mito. Heidegger realiza una pregunta similar en este otro texto, cuestionando si realmente la parábola trata sobre la ἀλήθεια. En esta cuestión reside una de las partes más enigmáticas de todo el planteamiento; en *De la esencia de la verdad* (curso), en una nota al pie, dice simplemente “Sí y no”. En *La doctrina platónica de la verdad*, dice “Ciertamente no. Y sin embargo no se puede negar que dicho ‘símil’ encierra la ‘doctrina’ platónica de la verdad.”<sup>192</sup>. Se ve, pues, que el problema no es sencillo.

¿Pero a qué nos referimos con que Platón pone a la idea por encima de la verdad y del ser? En esta larga cita parece explicarse mucho mejor lo que intenta señalar Heidegger en *De la esencia de la verdad* (curso):

El ‘símil’ ofrece una imagen de lo que dice Platón de ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517c, 4), ‘ella misma es señora desde el momento en que otorga descubrimiento (a aquel que se muestra) y al mismo tiempo aprehensión (de lo no oculto)’. La ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento.<sup>193</sup>

Y en este ser-qué de la idea, en este permitir que haya desocultamiento, que algo se muestre como algo, la comprensión de la verdad cambia fundamental y esencialmente. Ya antes habíamos dedicado un espacio para hablar sobre el ὁρθός y el origen de la concepción platónica sobre “mirar más correctamente las cosas”<sup>194</sup>. La Idea del bien, entonces, sería ese punto culminante en el cual podemos asegurar la correcta mirada, de ahí que los grados de la ἀλήθεια varíen dependiendo de qué tan cerca se esté de la idea suprema. ¿No es este el primer pilar donde se erige la verdad como rectitud y como correspondencia?

---

<sup>192</sup> Heidegger, *La doctrina...*, pp. 192.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> *Supra*, “2.2.2.1”, pp. 73.



Todo depende del ὀρθότης, de la rectitud o corrección de la mirada. Por medio de dicha rectitud, el ver y el conocer se vuelven correctos, de tal modo que al final se dirigen directamente hacia la idea suprema y quedan fijados en esa ‘orientación’. En este orientarse la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésa es la ‘apariencia’ de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto ἰδεῖν a la ἰδέα, surge una ὁμοίωσις, una coincidencia del conocer con la cosa misma. Y así, de la preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν sobre la ἀλήθεια nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna ὀρθότης, corrección de la aprehensión y del enunciado.<sup>195</sup>

A manera de esquema, pues, tendríamos lo siguiente. La base de la ἀλήθεια, aquello en lo cual puede fundarse toda corrección, rectitud e incluso correspondencia, es el des-ocultamiento mismo, que consiste en la manera de ser del ente que se “muestra” y el giro que nosotros llevamos a cabo para des-ocultarlo. Sin ese primer paso, por decirlo así, no hay manera de pensar a la verdad como rectitud. Platón pone como rectora a las ideas, pues éstas dan el ser-qué de los entes, permiten que se muestre el ser, y, así, permiten el no-ocultamiento mismo. Cuando se habla, entonces, sobre ideas, y más aún, sobre la Idea del bien, Platón deja en un segundo plano al des-ocultamiento –suceso que lleva implícitamente el “desencubrimiento”, y, además, el ocultamiento mismo. De aquí, pues, surge aquello que llamamos corrección o rectitud y, eventualmente, la correspondencia o identificación (ὁμοίωσις). ¿Significa esto entonces que Platón, el primer pilar de la metafísica, es también el primero en derivar el significado de la verdad y de la ἀλήθεια como correspondencia?

Sí y no. Quizás por eso Heidegger muestre cautela al afirmar o negar que el mito de la caverna trata por antonomasia a la ἀλήθεια. Según nos deja ver Platón, la ἀλήθεια parece encontrarse en una tensión entre ambos sucesos y experiencias fundamentales:

en cierto modo Platón tiene que mantener todavía la ‘verdad’ como carácter de lo ente, porque lo ente, en tanto que aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer y éste trae consigo el desocultamiento. [...] Por eso, en la doctrina de Platón tiene que residir necesariamente una ambigüedad. Precisamente es ella la que da testimonio de esa transformación de la esencia de la verdad que antes era tácita y ahora hay que expresar. La ambigüedad se manifiesta en toda su precisión en el hecho de que mientras se trata y se habla de la ἀλήθεια se está pensando y queriendo decir, y considerando como normativa, a la ὀρθότης, y todo ello en un mismo y único paso del pensamiento.<sup>196</sup>

También de aquí surge aquello que consideramos como “venida a la presencia” e incluso, eventualmente, “existencia”. Venir a la presencia ya no significa un refugio de lo oculto, donde, desocultándose, hace referencia al desencubrimiento, es decir, a nuestra participación en aquello

<sup>195</sup> Heidegger, *La doctrina...*, pp. 192.

<sup>196</sup> *Ibidem*, pp. 193.

que es des-cubierto. En otras palabras, que algo pueda presentárenos ya no significa que ha salido de un estado desconocido, oculto, para des-ocultarse por nuestro propio acto de hacer que ello se muestre. Ahora, en cambio, la idea, junto con la corrección que supone voltear a ella, es quien pone tal carácter de des-oculto. Por eso dice Heidegger:

Platón concibe la venida a la presencia (οὐσία) como ἰδέα. Pero ésta no se encuentra supeditada al desocultamiento, desde el momento en que, estando al servicio de lo no oculto, consigue que éste se manifieste. Al contrario, es más bien el manifestarse (el mostrarse) el que puede determinar qué merece todavía el nombre de desocultamiento en el interior de la esencia del desocultamiento y en un único referirse a él mismo.<sup>197</sup>

Ese “manifestarse” es, como puede ya suponerse, el “ser ante los ojos” del que habla Heidegger en *El ser y el tiempo*. En efecto, la existencia se ha entendido a lo largo de la tradición como eso que se hace presente ante nuestros ojos, que eventualmente puede verse, corroborarse, observarse. ¿Y qué hace posible siguiendo el hilo platónico que algo “se muestre” tal como es? ¡Las ideas! Así, termina Heidegger por decir: “La ἰδέα no es el primer plano en el que se expone la ἀλήθεια, sino el fundamento que la hace posible.”<sup>198</sup>.

La explicación llevada a cabo hasta ahora se funda en la interpretación de Heidegger sobre el paso del tercer al cuarto estadio, del carácter de las ideas en general, de la Idea del bien como culminación de la liberación y como principio que posibilita al ser y a la verdad. Hagamos ahora un breve recuento sobre el significado de la Idea del bien a través del Libro VI y de la línea dividida.

El planteamiento y la necesidad de esta Idea surge a partir de la argumentación sobre por qué el filósofo debe gobernar, como ya habíamos mencionado cuando hablábamos sobre los precedentes del mito de la caverna y la respuesta a las tres olas a las que se enfrenta Sócrates. Que el filósofo “pueda gobernar” parece demostrarse en que sólo es él quien conoce a la Idea del bien, y sólo bajo este “saber” puede diferenciar entre lo justo e injusto. El conocimiento de esta idea suprema solamente se realiza después de haber pasado por ciertos grados de la verdad y del propio ser, algo que se muestra en la línea dividida y en la alegoría de la caverna.

Que todo este proceso sea ejemplificado por la línea dividida y por el símil del Sol —donde se dice que hay un ojo que ve, algo se que se ve y algo que permite ver y ser-visto—, muestra la

---

<sup>197</sup>*Ibidem*, pp. 195.

<sup>198</sup>*Ibidem*.

predilección griega por el sentido de la vista. La vista da forma y figura a los entes, de ahí que conozcamos siempre en referencia a qué tanto vemos. En palabras de Heidegger:

*Ver como la facultad de ver, y lo visible como tal, en el yugo de la luz, no son la propia fuente de luz, sino que sólo son heliomórficos, conformes a la fuente, en correspondencia con ella. [...] la facultad de conocimiento, es decir, entender el ser, o por otro lado la manifestabilidad del ser, tampoco son la fuente suprema y propia de la posibilidad de conocer*<sup>199</sup>

La Idea del bien, como se ve, sería la fuente de toda luz y, por lo tanto, de toda posibilidad de que el ente sea y de toda posibilidad de que nosotros conozcamos. La Idea del bien es aquello que permite el ser: “Platón [...] dice que el sol en tanto que fuente de luz, no es sólo el posibilitamiento de esta conexión, de este ser visto de un ente, sino que también es el posibilitamiento de que este ente (la naturaleza en sentido más amplio) *sea*”<sup>200</sup>. Es decir, no sólo nos permite a nosotros hombres ver, sino que lo que veamos tenga ser, *sea*.

¿Y por qué es Idea del “bien”? ¿Qué tiene que ver el bien con esto? Tradicionalmente se piensa, e incluso puede confrontarse con la interpretación de Jaeger, que la Idea del bien es “del bien” justamente porque hace referencia al plano político que se desenvuelve en la *República*, a la posible respuesta a por qué el filósofo debe gobernar. Es, al final de cuentas, un aspecto moral que rige el mundo también en un sentido metafísico. Para Heidegger, sin embargo, este aspecto moral de la Idea del bien es tan sólo una mala interpretación contaminada de las moralinas cristianas que provoca una comprensión errada sobre el carácter metafísico de la idea suprema. Según él, nada tiene que ver aquí el bien entendido moralmente –algo dudoso, pues el mito de la caverna está insertado en una problemática política y ética: ¿Qué es la justicia?.

Para Heidegger, el bien de esta Idea, el ἀγαθόν, se refiere más bien a que “Lo bueno es lo probo, lo que se impone, lo que resiste”<sup>201</sup>. El ἀγαθόν es, en este sentido, la “capacitación” del ser y de la verdad: “cuando preguntamos por la *esencia* del ser y del no-ocultamiento, cuando nuestras preguntas *van más allá* de ellos, entonces damos con lo que tiene el carácter de la *capacitación*, y nada más. La capacitación es el *límite* de la filosofía (es decir, de la metafísica).”<sup>202</sup>. La Idea del bien *sobrepasa* al ser y al no-ocultamiento, pues pregunta siempre más allá de ellos. No es del todo comprensible, sin embargo, si Heidegger anuncia a la Idea del

---

<sup>199</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 104.

<sup>200</sup> *Ibidem*, pp. 105.

<sup>201</sup> *Ibidem*, pp. 107.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

bien como la aproximación filosófica por antonomasia, la ejecución de los límites de la filosofía, o si más bien la condena a un olvido de la verdad como des-ocultamiento.

En el siguiente apartado pondremos atención a lo poco que dice Heidegger, y que sin embargo parece fundamental, sobre la otra parte de la ἀλήθεια que parece dejarse de lado en nuestra historia filosófica: el ocultamiento, el valle de la montaña.

Ahora, después de este largo camino, tenemos los recursos suficientes para cerrar el problema metafísico sobre la validez o invalidez del mito de la caverna, en qué consiste esta pregunta y cuál es la vuelta que Heidegger plantea ante esta cuestión.

Si bien se mencionó cuando apenas comenzábamos este capítulo sobre la interpretación de Heidegger, parece que no ha quedado claro si realmente el mito de la caverna resulta ser el pilar de la metafísica y por qué. Además, hemos equiparado a la filosofía con la metafísica, insinuando que son de alguna manera lo mismo, aunque tampoco hemos dicho exactamente por qué.

En *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger afirma con fuerza que “Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo ente se convierte en ‘filosofía’, porque es un alzar la mirada hacia las ‘ideas’. La ‘filosofía’, que comienza sólo a partir de Platón, tiene desde ese momento el carácter de lo que más tarde se llamará ‘metafísica’.”<sup>203</sup>. Por supuesto que Heidegger sabe que el término φιλοσοφία es usado por griegos anteriores a Platón, aunque, según dice, el término está más bien relacionado a “saber enténderselas con algo”<sup>204</sup>, lo cual es bastante obscuro y hasta improbable. Pero lo que sí se nota es que la filosofía entendida como aquella disposición y necesidad por indagar sobre los principios, causas y la forma misma del ser humano en el mundo, es algo que sólo puede dársele crédito desde la filosofía platónica cuando enuncia la escisión entre sombras y realidad. Solamente bajo esta escisión puede considerarse algo tal como “ideas”, solamente, pues, cuando se pregunta y se pone el hombre en tal disposición de preguntar por lo no-oculto, por su diferenciación con lo oculto y por sus grados.

---

<sup>203</sup> Heidegger, *La doctrina...*, pp. 196.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

Intentemos desenlazar este problema con aquello en lo que Heidegger pretende ver el origen de la concepción filosófica que resulta, como hemos titulado este capítulo, “Los límites de una determinada comprensión del ser”.

### **2.2.6 Consideraciones sobre la no-verdad o el ocultamiento**

A esta última parte del libro *De la esencia de la verdad* (curso), Heidegger la titula como: “Cuando falta la pregunta por la esencia del ocultamiento, del que puede obtenerse lo no-oculto. Transformación de la pregunta por la esencia de la verdad en la pregunta por la esencia de la no-verdad”. El título nos dice bastante, pues nos arroja inmediatamente a la necesidad de la labor filosófica por preguntar sobre aquella parte tradicionalmente ignorada, el ocultamiento. Quizás aquí resida el interés de Heidegger por asuntos que son todavía más oscuros y complejos: el ocultamiento, la nada, la poesía, el lenguaje. Su obra titulada *De camino al habla*<sup>205</sup> puede alumbrar esta pretensión heideggeriana no por un “irracionalismo”, como se le ha juzgado, sino por una forma distinta en la cual pueda des-ocultarse lo ente, manteniendo a su respectivo ocultamiento y sin los parámetros o dicotomías de la tradición filosófica occidental sobre lo racional y lo irracional, lo verdadero y lo falso. No obstante, no profundizaremos en este asunto más que en aquello que pueda facilitarnos la comprensión del mito de la caverna sobre su división entre interior y exterior.

Si acaso podemos resumir en unas cuantas conclusiones qué es la verdad, cómo se muestra en el mito platónico y en qué consiste su división entre interior y exterior, sería en los siguientes puntos:

- La ἀλήθεια, como des-ocultamiento, surge de una experiencia fundamental que nos dice algo sobre la actitud fundamental del hombre, en tanto que éste se comporta filosóficamente ante lo ente.
- La ἀλήθεια involucra la actitud humana por descubrir, es decir, la verdad está sujeta al hombre como el hombre a la verdad.

---

<sup>205</sup>Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002).

- La ἀλήθεια es fundamento de la existencia humana<sup>206</sup>. Estamos siempre abiertos a lo ente y en una comprensión del ser, ya sea dentro de las sombras, ya sea volteando a las ideas.
- El poder más interno del hombre, la filosofía, es un despertar y realizar el giro hacia las ideas, con lo cual también gira hacia su propia esencia.
- La escisión primera entre lo aparente y lo real determina el camino de la filosofía como metafísica: distinguir gradualmente lo verdadero de lo falso.
- Platón, bajo esta división, pone uno de los pilares para la filosofía: el no-ocultamiento se rige a partir de las ideas, las cuales, a su vez, insertan la comprensión de verdad como rectitud.
- Esto es cierto incluso cuando no concibamos a las ideas como entes que puedan aprehenderse por sí mismos fuera de la caverna. Si bien las ideas siempre están referidas al no-ocultamiento, es decir, al mundo, a las sombras, a lo oculto, Platón da el primer paso para concebirlas como algo que “está más allá” de los entes.
- El camino entero de la filosofía se condiciona en este carácter “trascendental” de la metafísica, junto con sus contradicciones, límites y antinomias.
- Heidegger, por último, propone prestar atención a aquello que Platón parece dejar de lado por primera vez: el ocultamiento.

Nosotros hemos planteado todo este trabajo a través de la pregunta por la “validez” de la separación entre interior y exterior. El simple hecho de que hayamos preguntado por “validez” nos sitúa en un particular terreno: hay cosas válidas y otras no-válidas; hay verdadero y falso; hay, pues, una dicotomía inconciliable. En este sentido, pues, la cuestión principal de este trabajo no se salva, como sucede también con Jaeger, de plantear sus preguntas en un terreno ya aplanado por la tradición filosófica-metafísica. Cuando preguntamos por la validez de la metafísica al plantear entidades o principios trascendentales o que estén más allá de lo ente mismo, caemos en una especie de círculo donde hemos presupuesto que hay un “aquí” y un

---

<sup>206</sup> Repetimos, como se ha mencionado en *supra* pp. 99-103, que no es un fundamento trascendental alejado, pues el hombre, el Dasein, es por sí mismo trascendental, y la ἀλήθεια no está separada de él. Valera, en su análisis ético de *Ser y tiempo*, analiza el concepto de “culpa” o “deuda” (*Schuld*) planteado como fundamento del Dasein: “El fundamento es que no hay fundamento, es un fundamento en falta.”, *op. cit.*, pp. 97. Es decir, el Dasein no tiene estrictamente un fundamento, al menos no como se ha entendido tradicionalmente el fundamento: algo separado de aquello que fundamenta; de la misma manera sucede con la verdad y su carácter siempre estrechado al Dasein.

“allá”, sin darnos cuenta de que este “aquí” –lo que se nos presenta cotidianamente, aquello a lo que los prisioneros están sujetos– está de antemano posibilitado por una comprensión del ser y de la verdad que en ningún modo son cosas, entes u objetos con los que nos relacionemos tal como las sombras. La filosofía, en este sentido platónico y heideggeriano, no consistiría en postular principios y causas más allá de lo que ven nuestros ojos, sino simplemente en poner en marcha aquella disposición en la que ya de hecho nos encontramos al comprender el mundo.

Hemos concluido a través de esto también que la parábola de la caverna no divide rígidamente el interior del exterior, lo cual se dejaba ver en el cuarto estadio con el regreso del prisionero<sup>207</sup>: la verdad siempre está referida a la no-verdad, a lo oculto. No obstante, Platón, al postular a la idea como principio que posibilita al ser y a la verdad, deja olvidada otra parte de la esencia de la verdad: el ocultamiento. Lo verdadero, así, se hace siempre presente, se muestra, es puro no-ocultamiento, de una manera parecida a cuando decimos que siempre que hablamos del ser, lo hacemos de manera positiva, pues no podemos mentar nada que sea, sin, justamente, que sea y esté presente. En este sentido, pues, si bien Platón se encuentra en un punto intermedio entre la verdad como no-ocultamiento y la verdad como rectitud, da suficiente espacio para hacer de la ἀλήθεια un aspecto positivo de lo ente que se posibilita por la Idea del bien, lo cual, a su vez, pone al mundo en una división entre lo aparente y lo real. En pocas palabras, según lo que hemos visto a través de toda la interpretación de Heidegger, el único que ha atinado en los problemas centrales de la filosofía es el propio Heidegger. Pues, si el inicio de la filosofía es con Platón y su división metafísica del mundo, y ésta es una visión determinada del ser que ha olvidado el aspecto más relevante de la ἀλήθεια, entonces parece que Heidegger es el único que comprende de una manera mucho más fundamental a la filosofía. Esto, como se ve, puede ser exagerado.

En fin, el interés de Heidegger por retomar el ocultamiento y por señalar el olvido platónico de éste se deja ver en la siguiente cita:

---

<sup>207</sup> Esto indicaría, ciertamente, que la pregunta por la “validez” es un malentendido que sólo puede comprenderse cuando, rastreando los orígenes y experiencias fundamentales de la verdad, del ser y del hombre, nos damos cuenta de que la validez misma ya participa de una comprensión determinada de estos tres elementos. En otras palabras, la pregunta por la validez es una derivación de un momento donde no se escinde lo válido y lo inválido, el exterior y el interior. El trabajo entero desarrollado hasta ahora intenta mostrar que la pregunta por si hay alguna justificación verdadera para separar lo ente de sus causas, es una pregunta que no tiene sentido, y que, por eso, es incontestable.

Platón no cuestiona específicamente la ἀλήθεια, sino que trata siempre ya y siempre sólo de lo que hace falta para que lo ente en cuanto tal esté desoculto. Sólo *nosotros* hemos juntado posteriormente en la interpretación todos estos accesorios: luz, idea, libertad, ente, para calibrar desde la unidad de ellos qué podría obtenerse para la determinación esencial del no-ocultamiento mismo. Cuando decimos que la ἀλήθεια es desencubrimiento, eso es una *interpretación* que está analizando en qué tiene que basarse el no-ocultamiento mismo.<sup>208</sup>

Es decir, solamente nosotros a partir del análisis minucioso del mito de la caverna hemos desentrañado la experiencia fundamental de la ἀλήθεια. El propio Platón, de alguna manera, ha oscurecido esa comprensión del no-ocultamiento y solamente a través de su estudio y reflexión puede volver a pensarse en algo tal como la no-verdad de la verdad. Por eso es que nosotros, a partir de Heidegger, y a diferencia de Platón, podríamos afirmar lo siguiente: “el no-ocultamiento de lo ente, precisamente, se ha *obtenido* a partir del ocultamiento, se ha ganado en la *lucha* contra éste.”<sup>209</sup>.

### **3. Conclusiones**

Desde la introducción a este trabajo hemos considerado que la filosofía griega es el cimiento de la cultura occidental y de su respectivo pensamiento. Sabemos, sin embargo, que el término “filosofía griega” no es nada confiable y que con él se intenta homogenizar a una tradición antigua que tuvo sus propias crisis y disputas. Hablar de filosofía griega quizás sea atentar contra los propios matices que presentó esta tradición. No obstante, aceptamos que hay al menos ciertos elementos que caracterizaron la comprensión del mundo en la antigüedad y que se distinguen según revisamos la supuesta historia de las ideas.

Hemos pretendido desde el inicio que hay una experiencia original de donde proviene todo filosofar, y con ello también nos referimos a toda pretensión metafísica. Presentamos así al mito de la caverna como una metáfora o imagen de esta experiencia y de aquello que aconteció en el hombre por vez primera para la comprensión metafísica del mundo. Por eso hemos estado de acuerdo con la perspectiva de Heidegger cuando dice que la filosofía, que es lo mismo que la metafísica, comienza con Platón.

Así, la parábola de la caverna ha querido ser pensada a profundidad en este trabajo por la radical importancia que se impone al pensamiento con ella. Creímos desde un principio que en ella se expresaban las condiciones y posibilidades de comprender el mundo y al hombre de una

---

<sup>208</sup> Heidegger, *De la esencia...* (curso), pp. 124.

<sup>209</sup> *Ibidem*.



determinada forma que ha sido desarrollada en toda la tradición occidental. Y no sólo se expresaba, sino que condicionaba a esta misma tradición; es decir, aquello que se manifiesta en la parábola pone el primer cimiento de todo lo que pudiéramos entender por filosofía y por metafísica, incluso los límites a los que ésta podría llegar: este camino que se ha emprendido desde hace más de dos mil años, según denuncia Heidegger, ha puesto la mira únicamente en el ente y en la totalidad de lo ente.

La primera pregunta a la que quiso enfrentarse este trabajo es a cuál era la justificación o validez del mito de la caverna. Precisamos tal pregunta en la introducción y supusimos cuáles podían ser sus alcances y limitaciones. Debe entenderse ya por completo de qué va el título de esta tesis: no sólo es preguntar por su justificación a causa de una simple ocurrencia, sino porque en el mito de la caverna localizamos el primer auge de la metafísica, según lo analizado con Heidegger. Basta leer con atención el segundo y tercer estadio de la parábola para darnos cuenta de ello: es el primer pilar de la metafísica porque es el primer momento donde surge la escisión entre lo aparente y lo verdadero, donde necesitamos valernos de un mundo que está *más allá* de la caverna o de los accidentes mundanos. Ahí, en esa separación del liberado de los cavernícolas, según hemos propuesto en esta tesis, es donde se encuentra la experiencia original de la filosofía. La pregunta entonces por su justificación quería cuestionar si de hecho esto era válido, si no era una invención o un malentendido.

Ahora, bien se nos podría juzgar sobre la rigurosidad de este análisis. Aunque en la metodología mostrada en la introducción se justificó parcialmente por qué nos valdríamos de Jaeger y de Heidegger para la interpretación y reflexión del mito de la caverna, parece necesario señalar lo siguiente.

No se trata de un asunto precisamente de rigurosidad el que hemos pretendido aquí, como quizás nos podría exigir un filólogo o un comentarista dedicado especialmente a Platón. Más bien hemos partido de una motivación despertada por Heidegger sobre cuál era esta justificación metafísica y cuáles eran sus límites y su eventual destino.

¿Qué relevancia tiene este interés? Si acaso no se ha hecho evidente a lo largo de la exposición de este trabajo, quizás valga la pena puntualizarlo: la pregunta por la justificación de la parábola de la caverna se propuso en todo momento preguntar también por la justificación de la metafísica, entendida ésta como aquella que siempre ha escindido lo real de lo aparente como

esencia de su trabajo. En este mismo camino encontrábamos ya que metafísica tenía que ser en algún sentido lo mismo que filosofía, que en las entrañas del filosofar se localizaba la distinción del filósofo de la sociedad o del no-filósofo a causa de suponer verdades a las cuales accede únicamente el primero. Esta afirmación fue sustentada y desarrollada a través de la interpretación de Heidegger.

Ahora bien, realizar esta pregunta implicaba adentrarnos en los orígenes de la misma, es decir, en la experiencia fundamental de la verdad y del ser que Platón expuso mediante el mito de la caverna. Su importancia es radical. Como hemos mostrado en los distintos estadios, la comprensión de lo ente y de sus causas y principios (ideas, verdad y ser) es el primer escalón en el que la filosofía occidental inició su marcha. La tradición completa de la filosofía –incluso ahora, donde no parece haber metafísica posible y más bien hemos recurrido a un saber específico sobre los hechos del mundo, medibles y calculables– funda su comprensión del mundo y del hombre en estas primeras experiencias. Los ejemplos más evidentes para demostrar esto son: la comprensión de la verdad como correspondencia, la intuición de que el ente es aquello que se hace presente, que está ante nuestros ojos, y que, eventualmente, puede ser manipulado; la forzosa comprensión del ser como algo que es “causa” del ente, junto con las consabidas disputas sobre si esa causa reside fuera o dentro del ente. En otras palabras, la especulación metafísica y los numerosos caminos trazados por la filosofía deben ser siempre comparados y pensados desde su origen, de ahí el valor de la pregunta por la justificación del mito de la caverna.

Todo esto ha sido pensado desde la interpretación de Heidegger, pues el primer capítulo dedicado a Jaeger sólo sirvió como una especie de introducción al problema, una manera de poner en claro los prejuicios y la carga tradicional con la que nos enfrentamos al momento de investigar estas cuestiones. Sin embargo, esto no significa que hayamos dado la razón completamente a Heidegger. A lo largo del trabajo se hicieron notar en algunas señales –quizás muy breves– las ocasiones en que su interpretación es arbitraria, dudosa o irremediamente ambigua. Además, tal como presentamos desde un inicio el problema en la Introducción, la parábola de la caverna tiene también otro sentido que no podemos ignorar: su significado político, social y ético. El hecho de que nosotros hayamos decidido no ahondar en ese problema no se debe a que no consideremos su relevancia, sino simplemente a la complejidad que tal investigación requeriría. Tal investigación tendría que hacer frente no sólo al significado

“metafísico” del problema, sino al suelo ético que se deja ver en toda la *República*. La conveniente ausencia de estos pasajes de la alegoría en la interpretación de Heidegger hace más imponente esta necesidad, pues evade asuntos como la *paideia*, la naturaleza humana (no sólo ontológicamente, sino política y socialmente) y la participación de otros personajes en la *República*, que, si bien no aparecen directamente en la parábola, el lector sabe tácitamente que ahí se encuentran. Estos y algunos otros problemas referentes a la interpretación de Heidegger serán señalados hacia el final de estas conclusiones con el fin de explorar algunos puntos que tendrían que ser investigados no sólo para una mejor comprensión de la parábola en específico, sino para reflexionar en torno al origen y a la justificación de la filosofía misma.

\*

Creemos pertinente señalar a grandes rasgos cuál ha sido el camino que hemos tomado desde un inicio, de manera esquemática y resumida, con el fin de apuntar algunas conclusiones precisas sobre esta reflexión (sin embargo bastará con que el lector acuda a las conclusiones y resúmenes hechos en cada capítulo, donde podrá encontrar los desenlaces específicos sobre cada tema).

La pregunta fundamental de este trabajo es clara: cuál era la justificación o validez de la parábola de la caverna. Decidimos comenzar tomando un camino supuestamente tradicional, la interpretación de Jaeger. En ella encontramos un muy breve análisis sobre el significado de este mito y las pretensiones platónicas que había en él. De ahí resaltamos sobre todo dos cosas en un inicio: la comprensión de la *paideia* como un asunto de máxima importancia para Jaeger, pues la situaba por encima de la justicia en el diálogo platónico e incluso como concepto fundamental de toda su obra. Esta *paideia* resultaba ser lo mismo en algún sentido que la filosofía, pues era el giro que ejecutaba el hombre hacia la verdad, y que, específicamente en la *República*, era problematizado si aquel giro podía darse en cualquier hombre y si resultaba una consecuencia de una educación normativa como la expuesta por Sócrates en el diálogo. Lo segundo que resaltamos en la interpretación de Jaeger fue la caracterización de la Idea del bien como aquella que le brindaba ser a todo lo demás, algo que parecía ser evidente en el mito y en la caracterización del Sol como causa de todo aquello que es.

El punto esencial del análisis de Jaeger, no para él pero sí para nosotros, fue su concepción de la liberación y del regreso del liberado a la caverna. Según se dejaba entender en su

interpretación, el regreso del filósofo a la caverna era producto de una especie de compromiso social al cual se atenía el liberado con su ciudad, pues era a causa de ésta misma que él lograba la liberación. Encontramos entonces en esta tesis varios presupuestos que nos daban razón al catalogar a Jaeger como un intérprete tradicional: que pensara la escisión entre caverna y exterior como algo plenamente dado y ya entendido (lo cual hacía que no problematizara en el carácter ontológico del mundo ni en aquello que se entiende como “verdad”). Solamente así podía pensarse que el filósofo pudiera quedarse fuera de la caverna en una grata contemplación de las ideas. También solamente así puede pensarse que el regreso del liberado sea parte de un compromiso social, pues bien podría quedarse en el exterior —o, como dice Heidegger, una especie de curiosidad que se permite el liberado al ver la caverna desde arriba.

Así, preguntábamos por qué tendría que ser esto una interpretación tradicional, a lo cual respondimos que la escisión metafísica entre realidad y apariencia era una concepción metafísica que ya había sido aplanada por la entera tradición filosófica, algo de lo que se valía Jaeger sin reflexión alguna.

Después, al tener claro cuáles eran específicamente los puntos por los cuales considerábamos a Jaeger como un intérprete tradicional, notamos que justo eran esos los puntos por los cuales preguntábamos: cuál era la justificación de que esa división originariamente metafísica nos asegurara, por qué tendría que ser así y qué nos llevaba a pensarlo de esa manera. Poníamos también como presupuesto de esa pregunta la posibilidad de que no existiera tal escisión y que incluso no existiera tal cosa como caverna, es decir, que quizás todo fuera lo mismo, sin divisiones ni gradualidades, sin nada más que aquello que veíamos corrientemente (en el ejemplo de la caverna, esto sería similar a pensar que la caverna es lo único que existe, y que pensarlo como una caverna es ya por sí mismo un error).

Así pues, introducimos a Heidegger para aclarar y desarrollar estas cuestiones. A partir de sus observaciones introductorias notamos que los conceptos como esencia y verdad no eran claros como se había solido pensar en la tradición (sobre todo aquel que mienta a la verdad como correspondencia). El mito de la caverna, en efecto, se nos presentaría como un punto medio entre las dos experiencias originarias de la verdad: el no-ocultamiento y la correspondencia.

Dividimos la interpretación heideggeriana en los mismos estadios que él proponía. El primer estadio pertenecía a la situación que nos planteaba Platón en el mito: hombres

encadenados que únicamente tenían la vista situada en las sombras, practicaban juegos de adivinaciones y creían que esto era lo verdadero. De aquí resaltamos sobre todo el hecho de que, contrariamente a lo que se piensa, el prisionero también se encontraba ante algo verdadero, ante las sombras. Es decir, las sombras mismas participaban del no-ocultamiento, eran no-ocultas ya en algún sentido. Se seguía como consecuencia que el hombre, por el hecho mismo de ser hombre, siempre se encuentra ante lo no-oculto, algo que después se relacionaría con el hecho de estar siempre inmersos en un mundo tratando con lo ente.

El segundo estadio presentaba la liberación fallida del prisionero, quien, después de haber volteado a la luz, quedaba ciego por la misma, y, con dolor y aflicción, deseaba regresar a la caverna lo antes posible. Aquí señalamos que el intento por salir de la caverna no podía ser externo, es decir, que no significaba que alguien nos liberara. Esto significa también que la liberación no consistía en ser despojado de las cadenas únicamente, sino en lograr voltear a la luz, lo cual pertenecía a una propiedad humana particular que necesitaba de disposición y de esfuerzo. Dado que el tema central del mito, según Heidegger, era la verdad, en este segundo estadio encontramos una aproximación a ella de forma negativa: el significado de que el hombre, a pesar de estar dispuesto siempre ante el no-ocultamiento, rechazaba girar hacia lo más desoculto. Se trataron también con bastante precisión los problemas entre realidad y verdad, cuál era su relación y por qué Platón decía en el mito que el giro era hacia lo “más real”. Dividimos, entonces, algunos incisos en los que explicábamos las características de proximidad, gradualidad e incremento de lo ente y de nuestro descubrirlo como verdadero.

El tercer estadio mostraba, por fin, la liberación del encadenado, la presentación del filósofo. Este es quizás el estadio con más conceptos y de mayor complejidad, pues explica el carácter de las ideas, de la gradualidad de la verdad, de la necesidad de que el hombre sea aquel que crea la verdad, pues sin su descubrir no hay no-ocultamiento, y de que además el hombre sólo sea posible desde el no-ocultamiento. En otras palabras, se trazó la relación original entre hombre-verdad y verdad-hombre. De la misma manera, se profundizó lo suficiente en el significado de idea, significado que tendría una importancia radical para la comprensión de la verdad y para el camino metafísico que despertaría en la tradición: la supeditación del no-ocultamiento a la idea y a la corrección o rectitud.

El cuarto estadio consistió en la pregunta por el regreso del liberado y por todo aquello que esto implicaba. Según Heidegger, la salida al exterior de la caverna no era precisamente una salida, pues no había rigurosamente de qué salir. Siguiendo el argumento de la idea no como una entidad flotante, sino como aquello que permite que el ente, en efecto, sea ente, era imposible pensar que habría un liberado que contemplara las ideas; las ideas siempre están referidas a lo ente, por lo que no hay estrictamente una separación como se ha entendido en los términos tradicionales. Esto, resumidamente, significaba que aquel que pensara en salir de la caverna y mantenerse observando a las ideas de una forma grata y feliz, no habría entendido nada sobre la caverna ni las ideas.

Así pues, contrariamente a Jaeger, no existía tal cosa como “afuera” de la caverna ni como regreso del liberado por compromiso social o político. Se trataba más bien de una necesidad intrínseca al hombre. De lo que se trataba la liberación y la comprensión que Platón quería exponer en el mito de la caverna era el giro hacia las ideas, hacia aquello que era más ente, que tenía mayor grado de verdad que las sombras. Aquí fue donde se hizo más patente el fundamento de la metafísica y de su división entre apariencias y realidades: Platón se encuentra necesariamente en un punto ambiguo con respecto a la verdad: mantiene, por una parte, el no-ocultamiento junto con su debido ocultamiento, y, al mismo tiempo, pone por primera vez “algo” que rige al no-ocultamiento, que pretende que todo sea positividad en la verdad, y, por lo tanto, rectitud; se crea una norma suprema desde la cual todo tiene sentido y gradualidad, pero se olvida por primera ocasión que la verdad no es positiva únicamente, y que del hombre depende ese no-ocultamiento en tanto que él lo descubre. El camino filosófico original, así, parte de una comprensión determinada del ser, que, por ser determinada, captamos intuitivamente que no debe ser la única y que hay aún algo que decir.

Heidegger, por su parte, desea hacernos ver a través de su interpretación y de la recopilación de todos los términos de la parábola algo que a Platón se le escapa o que deja de lado convenientemente: que la verdad ha de ser tender un puente entre lo no-oculto y lo oculto: la verdad siempre en referencia a la no-verdad, la idea siempre en referencia a lo ente, el hombre siempre inmerso en sombras que puede gradualmente conocer en la disposición filosófica.

Estrictamente en la relación con nuestra pregunta, desde los cuatro estadios se contestaba por primera vez la pregunta por la justificación de la caverna: la respuesta es que no podía haber

respuesta, pues la justificación pedía razones que no podían ser contestadas de esta comprensión del ser y de la verdad, es decir, desde la comprensión ya escindida del mundo. En otras palabras, preguntar por la justificación actuaba de la misma manera que ha actuado siempre la filosofía: preguntar por causas y principios ocultos a sus productos. Preguntar por cómo podía haber realidad y apariencia era colocarnos de antemano en el presupuesto de tal división. Para Heidegger esta división era ilusoria: no había ente y causas, ni caverna y exterior; sobre todo, no había rectitud de la verdad y de la idea. Esto se argumentaba desde la concepción que ya se tenía de lo ente como aquello que se presenta a nosotros, algo que terminaría esculpiendo el primer escalón a la comprensión moderna de la realidad.

La pregunta por la que habíamos iniciado este trabajo se desmorona entonces. No podemos preguntar por justificaciones de una imagen que pone por primera vez el contexto, justamente, para preguntar por “justificación”, rectitud, correspondencia o validez. Pongamos en claro esto de manera conclusiva.

Nosotros preguntamos, quizá con cierta ingenuidad, cuál era la justificación de la parábola de la caverna, lo cual se traducía a cuál era la justificación de dividir el mundo en cosas aparentes y cosas reales. La justificación requiere, precisamente, de separar aquello que es necesario de lo que no lo es; la justificación necesita pensar en que hay algo que justifica, en que hay causas escondidas detrás de aquello que se nos presenta. Si quisiéramos, más bien, ponerlo en términos de validez, el problema tampoco se resuelve, pues validez se refiere también a la coherencia interna de algo, pero, para decir qué es coherente, qué es verdadero o qué es suficiente en el sentido de válido, necesitamos de antemano ya saber a qué nos referimos con ello. Entonces, de la misma manera que Heidegger realizó una limpieza de prejuicios antes de la interpretación de la parábola, nos damos cuenta de que nosotros estamos situados ahí cuando pedimos por su justificación: preguntar por la verdad, coherencia, validez o justificación de algo, presume que sabemos ya qué es eso de verdadero o, peor aún, que pensamos que la validez se encuentra en una serie de proposiciones estructuradas lógicamente.

Al ser el mito de la caverna el momento original donde se da pie a pensar de esta forma, es inútil preguntar por su justificación. El problema resulta parecido a cuando preguntamos si aquella teoría que afirma que todo es histórico, es histórica a su vez, algo que en ocasiones

resulta y en otras no; no resulta cuando la idea de historicidad se da por primera vez en aquel que afirma que todo es histórico.

Así, siguiendo este ejemplo, lo más acertado no es preguntar por la validez de este mito externamente; podemos, en todo caso, investigar cuál es la experiencia fundamental que llevó a pensar que hay algo tal como justificación, es decir, explorar la transición entre la concepción de verdad como no-ocultamiento a la verdad como rectitud, algo en lo que podría resumirse esencialmente la pretensión de Heidegger en este libro.

Como se podrá dar cuenta el lector, nuestro objetivo no pierde sentido cuando nos damos cuenta de que la pregunta por la justificación es “injustificable” en este sentido. Por el contrario, toma un nuevo sendero que aclara el problema. Si el origen de toda filosofía y de toda metafísica posible se encuentra en esta comprensión y transición de la verdad (comprender al ente como mera positividad y presencia, voltear hacia las ideas con el fin de *determinar* el grado de verdad de lo ente), se comprende también la entera tradición filosófica, sus límites y su destino. Pero lo interesante aquí es que no llegamos sólo a concluir que hay un límite preciso de la filosofía que es infranqueable y que más allá de él nada podemos decir ni pensar, aporías a las que de hecho ya se ha enfrentado la tradición; nos damos cuenta más bien que este es un camino determinado de la comprensión del ser y que no tiene por qué ser forzosamente así. Cuáles son estos otros caminos transitables para el hombre es una cuestión no resuelta.

\*

Como última parte de estas conclusiones, puntualizaremos algunos detalles de la interpretación heideggeriana que merecen ser pensados por segunda vez y que nos dirigen a otros ámbitos que Heidegger no se molestó en tratar o en dirigirles su atención.

Una de las primeras críticas contra Heidegger es su presuposición de la comprensión del ocultamiento por parte de los presocráticos. Al principio del segundo capítulo, advertimos que la interpretación de Heidegger no pretendía una regresión romántica a los griegos, y que de hecho la crítica a Platón sería fundamental. Pero, a través de una breve sentencia de Heidegger, se nos dice que Platón *olvida* al ocultamiento, y que este olvido sólo tiene sentido al pensar a los presocráticos como guardianes de esta comprensión. Esto no es necesariamente cierto. Ya desde Parménides y Heráclito la filosofía se encontraba en crisis: la disputa entre lo mutable y lo



inmutable. Es cierto que Heidegger tiene obras dedicadas a ellos, sin embargo, la manera en que presenta a la parábola es bastante imprecisa, y más todavía si pensamos en sus conclusiones: el regreso a la pregunta por el ocultamiento debería esclarecer por qué para los presocráticos era algo presente, pensando de antemano que hay algo así como una homogeneización de estos filósofos a los que llamamos “presocráticos”.

La segunda crítica está dirigida a la asunción de que el mito de la caverna puede ser comprendido por sí mismo y que tiene una unidad inquebrantable. Nosotros afirmamos en la introducción que el tema central de la *República* era la justicia, y, sin embargo, perdimos a la justicia a lo largo de este trabajo. ¿Por qué sucedió esto? Porque Heidegger no quiso asumir en este texto –ni en otros– la postura ética que se encuentra de fondo. La *República* está inmersa en un plano evidentemente político y por lo tanto ético. La ausencia de este plano en la interpretación heideggeriana tiene forzosamente que mermar a la misma.

Este problema puede notarse con suficiente evidencia en su conveniente supresión de pasajes referentes a ello; por ejemplo, el primero que nos habla sobre imaginar la educación o ignorancia de los hombres y aquellos que refieren a la naturaleza humana. Si bien es cierto que la parábola de la caverna tiene una unidad que invita a pensarla sin el contexto entero del diálogo, también es cierto que surge a causa de un problema político: el del filósofo rey. Así, la parábola no está flotando como una invención platónica que se haya dicho sin más, a manera de aforismo o sentencia. En la esencia misma de esta imagen se encuentran referencias políticas; por ejemplo, la muerte del filósofo, que, por más que queramos interpretarla como caracteres ontológicos sobre la radicalidad de convertirse y dar el giro hacia la filosofía, tarde o temprano hemos de llegar a un terreno ético. Esto, para Heidegger, no ha tenido importancia y quizás aquí resida la mayor crítica.

Esto se conecta con la vaga explicación sobre el giro del encadenado hacia la luz. Heidegger tan sólo señala que no se sabe con certeza cuál es la razón por la cual el prisionero da el giro, es algo que tan sólo vemos<sup>210</sup>. Responder cuál es la causa de este giro es responder también a cuál es la causa más original de la filosofía. Quizás no se vea esto a primera vista, pero el planteamiento de Heidegger giró en torno al primer momento de la filosofía, sin embargo nunca dimos una respuesta certera al porqué del filosofar. Pero que Heidegger no lo haya hecho

---

<sup>210</sup>*Supra*, pp. 76-81, específicamente la segunda cita de la pp. 80.

no significa que Platón no nos haya dado algunas señales para la investigación de este problema. De ahí que reprochemos al primero no haberse inmiscuido en estos asuntos.

La investigación que tendría que llevarse a cabo para aclarar y reflexionar sobre este asunto ha de tomar en cuenta el camino educativo de la *República*, la *paideia*. A su vez, si quisiéramos ver aún el problema a través de Heidegger, también tendría que recurrirse a su propia postura en torno a la educación y a la ética, algo que dejamos a reflexión del lector.

Por último, la crítica también se cierra con aquella sentencia heideggeriana a la que en algún momento aludimos, aquella que decía que el hombre fuera de la filosofía era alguien totalmente distinto<sup>211</sup>. No es claro que el hombre liberado de la caverna muestre esto; es problemático. Si pensamos en el último estadio, aquel que mostraba el regreso del filósofo, notamos que la interpretación debe encaminarse a lugares que Heidegger no deseó explorar con suficiente detenimiento.

## **Bibliografía**

- Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de María Luisa Alía Alberca. Madrid: Alianza, 2011.
- Brann, E. "Introduction to reading the Republic". En *The Music of Republic*. Philadelphia: Paul dry books, 2011.
- Conde, I. "Más sobre imperfecto: To Ti HN EINAI", *Revista Española de Lingüística* XIX, núm. 1 (1989), pp. 85-110. Acceso 1 de enero de 2018: <http://www.sel.edu.es/pdf/ene-junio-89/07%20Conde.pdf>
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2013.
- Escudero, A. *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2009.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. México: FCE, 2014.
- De camino al habla*, traducido por Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

---

<sup>211</sup>*Supra*, pp. 103.

*De la esencia de la verdad*, traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.<sup>212</sup>

“II. Abteilung: Vorlesungen, Sein und Wahrheit: 2. *Vom Wesen der Wahrheit*”. En *Gesamtausgabe*. Germany: Vittorio Klostermann, 2001.

“*Carta sobre el ‘Humanismo’*”, “*De la esencia de la verdad*”<sup>213</sup>, “*Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’*”, “*Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’*”, “*La doctrina platónica de la verdad*”, “*¿Qué es metafísica?’*”. En *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2014.

*Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo. España: Cátedra, 2001.

*Sein und Zeit*. Germany: Max Niemeyer, 1967.

*Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera. Chile: Editorial universitaria, 1997.

Heráclito, *Fragments*. En *Los presocráticos*, compilación y traducción de García Bacca. México: FCE, 2009.

Jaeger, W. “La República II”. En *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de J. Xirau y W. Roces. México: FCE, 1980.

Kant, I. *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi. México: FCE / UAM / UNAM, 2009.

Melzer, J. *Philosophy between the lines*. Chicago: The University of Chicago, 2014.

Platón, *República*, introducción, traducción y notas de Rosa Mariño Sánchez, Salvador Mas Torres y F. García. Madrid: Akal, 2009.

*República*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1998.

“*Gorgias*”. En *Diálogos II*, introducción, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 2007.

---

<sup>212</sup> A este libro es al que nos referimos como *De la esencia de la verdad* (curso).

<sup>213</sup> A este libro es al que nos referimos como *De la esencia de la verdad* (conferencia).

- Rivera, E. y Stuvan, T. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Vol. I y II). Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010.
- Strauss, L. "Plato". En *History of Political Philosophy*, compilado por Strauss y J. Cropsey. Chicago: Rand McNally College Publishing, 7-48.
- Valera, J. *El problema de la ética en la filosofía de Heidegger* (tesis doctoral). Madrid: UNED, 2012.
- Valero, G. *La educación moral y la filosofía en la República de Platón: Un estudio sobre la relación entre la virtud, la felicidad y la verdad* (tesis de licenciatura). México: UNAM, 2006.