

HEIDEGGER

Rodrigo Chacón

[Traducción Roberto Vivero]

El así llamado platonismo es tan solo una huida del problema de Platón.

LEO STRAUSS

Heidegger no fue un compañero de Sócrates. Estaba más interesado en Aristóteles, a quien consideraba superior. Desacreditaba la dialéctica socrático-platónica tildándola de «perplejidad filosófica».¹ Y es bien conocido que encontró en Platón (y en el «platonismo») el comienzo del fin de la verdad, o su reducción a la mera corrección subjetiva.² Pero Heidegger también hizo más que nadie en el siglo XX para recuperar la pregunta platónica por el Ser. Inspiró un renacimiento de la filosofía práctica de los antiguos que revolucionó el pensamiento social y político del siglo XX, desde Hans-Georg Gadamer hasta Hans Jonas pasando por Hannah Arendt y Leo Strauss. Y abrió una perspectiva sobre Platón —de manera notable a través de la obra de Gadamer, Gerhard Krüger y Jacob Klein— a partir de la cual su propia *Destruktion* de los antiguos ha sido profundamente criticada.³

Este ensayo se focaliza en el Heidegger que se podría decir está más cerca de Platón y del Platón que está más cerca de Heidegger. El punto donde ambos pensadores se encuentran, según argumentaré, es el Giro Socrático descrito en el *Fedón*. En particular, intentaré mostrar que el pensamiento de Heidegger arroja luz sobre una serie de problemas fundamentales en el Giro que da pie a las ciencias de la «ontología fundamental» y la «filosofía política».

En primer lugar aportaré una breve relación del Giro Socrático y lo que ahí está en juego (secciones I-II), seguido de una lectura heideggeriana del mismo (III-IV). Defenderé que el núcleo del problema socrático-platónico que Heidegger recuperó tiene que ver con los presupuestos de la ciencia o la filosofía: en especial, con cómo dar cuenta de la comprensión del bien o de la belleza que todo pensamiento humano parece presuponer (V). Finalmente, me fijaré en un extraño momento en el que Heidegger se refiere al Giro Socrático, en 1924 (VI-VIII). Este momento revela tanto la visión de Heidegger de la promesa del Giro como su oposición al mismo.

I. El pasaje más importante del corpus platónico bien puede ser la autobiografía presente en el *Fedón*. Ahí, durante las últimas horas de su vida, Sócrates recuerda la fascinación que de joven sentía por las ciencias naturales y su subsiguiente giro hacia la dialéctica. Lo que puede parecer un simple recuento de lo que todo el mundo sabe de Sócrates contiene una serie de momentos fatídicos.

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Being and Time*, trad. de J. Stambaugh y D. J. Schmidt, SUNY Press, Nueva York, 2010, p. 25 (*Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012).

² MARTIN HEIDEGGER, 'Plato's Doctrine of Truth', trad. de T. Sheehan, en *Pathmarks*, ed. de W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 155-182 ('La doctrina platónica de la verdad', en *Hitos*, ed. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000).

³ Para conocer las relaciones entre Klein y Gadamer y la «escuela de Marburgo» de pensamiento platónico en general, véase François Renaud, *Die resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1999.

En primer lugar, Sócrates aparece como un joven científico de la naturaleza que pronto aprende que no vale para ese tipo de investigación. «Cuando era joven», le explica a Cebes:

[...] estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como estas: «¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego?» ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es el que presenta las sensaciones del oír, ver, y oler [...]?»⁴

En este primer momento, Sócrates aparece como un presocrático que investiga la naturaleza precedido (entre otros) por Arquélao, Empédocles, Anaxímenes, Heráclito y Alcmeón.⁵ De acuerdo con la descripción platónica de la investigación presocrática, este Sócrates quiere encontrar «las causas de todo» respecto a los fenómenos naturales, específicamente y en particular de entes como la sangre, la respiración, el fuego o las funciones del cerebro. Sin embargo, más que adquirir conocimiento, Sócrates empieza a olvidar lo que pensaba que sabía, quedando, en sus propias palabras, «enceguecido» (96 c). Por ejemplo, en relación con la causa del crecimiento del hombre:

Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y el beber. Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y huesos a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande (96 c-d).

Con todo, lo que al sentido común le parece verdad (todos los niños saben que necesitas comer para crecer), es, examinado desde más cerca, falso o, al menos, desconcertante. Pues a partir de cierto punto, la comida ya no conduce al crecimiento (saludable). Lo que es más importante, ni la comida ni cualquier otra causa material puede *explicar* el crecimiento. Desde luego, somos lo que comemos: proteínas, carbohidratos, minerales, grasas, etc. Pero la manera en la que estos elementos son asimilados en el crecimiento específicamente *humano* no se explica solamente con la comida.⁶

En un segundo momento, Sócrates quiere buscar la causa de las cosas no ya en la materia sino en la Mente (*nous*). En concreto, Sócrates se inclina por el pensamiento de Anaxágoras, quien afirmaba haber encontrado en la Mente la explicación última de las cosas. Si la Mente ordena cada cosa, ha de hacerlo en orden a lo mejor. Esto haría posible, por ejemplo, explicar por qué un ser humano crece de la manera en la que lo hace: porque es la «mejor» manera para hacerlo. En palabras de Sócrates:

Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo (97 c-d).

Sin embargo, este camino también conducía a la decepción. Por un lado, Anaxágoras no usó la Mente en sus explicaciones. Más bien, revirtió a las causas naturales como «aires, éteres y aguas» (98 c). Pero, lo que es más importante, el mismo Sócrates fue incapaz de descubrir el Bien como lo que «cohesiona y mantiene todo» (99 c).

Finalmente, esto condujo a un tercer momento de la dialéctica y, a la postre, al Sócrates que conocemos. En una «segunda navegación en busca de la causa», Sócrates realiza una ruptura radical con los métodos anteriores. Más que investigar directamente a los seres, propone que simplemente se escuche lo que dice la

⁴ Fedón 96 a-b (trad. de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2011).

⁵ C. H. ZUCKERT, 'The Socratic Turn', en *History of Political Thought* 25/2 (verano de 2004), pp. 189-219, 192.

⁶ Después de todo, los embriones de los pollos digieren las yemas de los huevos igual que hacen los niños; pero estos re-forman la misma materia de una manera esencialmente distinta. Véase LEON KASS, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 21.

gente o, en sus palabras, que «era preciso refugiarse en los conceptos para examinar en ellos la verdad real».⁷ En concreto, y tal y como se explica en otros diálogos, esto significa examinar opiniones contradictorias sobre asuntos que orientan nuestras vidas, tales como lo que creemos que es justo o hermoso o bueno. Quiere decir, además, desplegar o exponer cómo ve estos asuntos gente diferente; sobre esta base, remitirse continuamente a una cosa (por ejemplo, la belleza) como algo diferente; decir o revocar opiniones contradictorias; mostrar la estructura de la cosa o del compuesto (sus «nexos naturales»); y, finalmente, sustituir las opiniones convencionales por definiciones naturales.⁸

De este complejo proceso, el *Fedón* solo proporciona un retazo: el más relevante. Para encontrar la causa de una cosa, que da cuenta de lo que es, no debemos mirar otras cosas (como, por ejemplo, que la causa del crecimiento sea la comida). Tampoco deberíamos mirar al bien como causa final de todas las cosas (como si dijésemos que la causa del crecimiento es de alguna manera que es bueno). Más bien, la respuesta más segura es proponer que la causa de una cosa es (en un sentido que ha de ser especificado) la cosa misma, a la que en otras partes se refiere como la «forma» o la «idea» de la cosa. En el caso de la belleza, Sócrates describe en el *Fedón*:

Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí [ἐκείνου τοῦ καλοῦ] (100 d).

II. La «segunda navegación» del *Fedón* se ha leído como la «Carta Magna de la metafísica occidental». También se ha leído —de una manera aparentemente opuesta— como el momento fundacional de la filosofía política occidental.⁹ A pesar de su importancia, Heidegger nunca le dedicó una lectura atenta. Y, con todo, no es una coincidencia que sus estudiantes se convirtiesen en socráticos de algún tipo o en antisocráticos. En concreto, Gadamer, Strauss, Klein y Gerhard Krüger se volvieron hacia la figura de Sócrates en respuesta a Heidegger. Por el contrario, Rainer Schürmann, junto con otros de los llamados heideggerianos de izquierdas, han tomado el camino opuesto. Para ellos, la búsqueda racionalista inaugurada en el *Fedón* —el «Giro Socrático»— ha llegado a un saludable *final* con el «Giro Heideggeriano».¹⁰

Antes de considerar la posición de Heidegger en este momento en el pensamiento occidental, resultará de ayuda clarificar qué está en juego. Como se verá, buena parte del interés generado por el Giro Socrático se debe al hecho de que Heidegger estuvo cerca de darlo. Que en última instancia *no* lo hiciese sigue siendo un importante rompecabezas que arroja luz tanto sobre el *Meister* alemán como sobre sus seguidores.

Y lo fundamental: lo que está en juego es la posibilidad de la filosofía o la ciencia. De hecho, se podría decir que la búsqueda occidental de explicaciones racionales empieza en el *Fedón*.¹¹ Es ahí, por lo menos, donde esta búsqueda encuentra una de sus primeras y más claras expresiones: en palabras de Sócrates, «conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es [τί ἔστι]» (96 b). Más allá de

⁷ ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (99 e). El término λόγους (plural de λόγος) posee un amplio campo semántico; traducciones alternativas son: «palabras» (Grube), «lo que se dice» (Brann, Kalkavage, Salem) y «la manera como hablamos de las cosas» (en la traducción-paráfrasis de Gadamer). Véase, respectivamente, *Phaedo*, trad. de G. M. A. Grube, en *Plato. Complete Works*, ed. de J. M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997; *Plato's Phaedo*, ed. de E. Brann, P. Kalkavage y E. Salem, Focus, Newbury, MA, 1998, y Renaud, *Die resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1999, p. 60 («wie wir von den Dingen reden»).

⁸ Véase *Fedón* 265 d-266 c; HANS-GEORG GADAMER, *Plato's Dialectical Ethics*, trad. de Robert M. Wallace, Yale University Press, New Haven, pp. 19, 8; STANLEY ROSEN, *The Limits of Analysis*, Basic Books, Nueva York, 1980, p. 8.

⁹ Véase, respectivamente, GIOVANNI REALE, *Toward a New Interpretation of Plato*, trad. de J. R. Catan y R. Davies, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 199, p. 95 (*Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, trad. de M. Pons, Herder, Barcelona, 2003), y LEO STRAUSS, 'The Problem of Socrates', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, especialmente p. 132 (*El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007).

¹⁰ REINER SCHÜRMANN, *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trad. de C.-M. Gros y R. Schürmann, Indiana University Press, Bloomington, 1987, pp. 31, 42.

¹¹ Véase RICHARD A. LEE, *Science, the Singular, and the Question of Theology*, Palgrave, Nueva York, 2002.

esto, el Giro Socrático puede proporcionar la respuesta racionalista por excelencia. Por eso Sócrates estuvo encantado de encontrar en Anaxágoras «un maestro de la causalidad de lo existente de acuerdo con mi inteligencia», un maestro para quien la Mente (*nous*) «lo ordena todo y es la causa de todo» (97 c-d).

Ahora bien, y como es por todos sabido, Heidegger preparó uno de los más fuertes retos a este proyecto. En concreto, pretendió dismantlar lo que llamó (de acuerdo con Leibniz) el «principio de razón», o la visión según la cual «No hay nada sin un “por qué”». ¹² Al poner el énfasis donde corresponde, según Heidegger, nos hacemos conscientes del sorprendente significado del principio. De hecho, que «nada es sin una razón» implica que el ser mismo debe ser entendido como «razón». O, en palabras de Heidegger: «El fundamento/razón pertenece al ser». ¹³ Pero esta (para nosotros los modernos) más que razonable premisa es, desde el punto de vista de Heidegger, de lo más cuestionable. Pues ¿cómo sabemos que todo ser de alguna manera contiene un «fundamento» o «razón» que lo hace inteligible? ¹⁴ ¿Y qué queremos decir, de hecho, con «razón»? Sin una respuesta a este tipo de preguntas, la filosofía o la ciencia parece carecer radicalmente de fundamento.

Un segundo problema en juego en el Giro Socrático es el punto de partida de la ciencia: en palabras de Hegel, «¿Con qué debe empezar la ciencia?». ¹⁵ Una lectura del Giro es que anuncia una larga historia de respuestas metafísicas. El principio o fundamento de la ciencia es una realidad que es tanto puramente inteligible como está separada de los entes físicos. Según esta lectura, la simple pero revolucionaria afirmación del Giro Socrático es esta: para explicar lo sensible es necesario ir más allá de ello hacia lo suprasensible. ¹⁶ El mundo fenoménico, o lo que se nos aparece, es tan solo un subconjunto de las cosas que son. De hecho, hablando de manera estricta, ni siquiera es eso; lo que realmente es, es eterno y solo es perceptible para el ojo de la mente: las «formas» platónicas y el «Uno». ¹⁷

Según esta versión del Giro Socrático, el reino de los fenómenos está radicalmente separado de la verdad. En el ejemplo que usa Sócrates, la opinión común o prefilosófica según la cual un hombre crece porque come, es falsa. ¹⁸ Dicho con mayor precisión, como Sócrates sugiere, si bien es verdad que sin comida la causa del crecimiento no sería una causa, la «auténtica causa» de crecimiento no es nada sensible: no es comida, sino una «forma» (Fedón 99 b). Sin duda, el Giro Socrático es un giro hacia los *logoi*, es decir, hacia lo contado o lo que dice la gente. Pero lo que puede parecer una confirmación de la opinión prefilosófica es más bien un intento por trascenderla. Como sugiere Sócrates, el objetivo de la dialéctica es aclarar las distorsiones del lenguaje con el fin de ver claro sobre las cosas en sí mismas; por ejemplo, sobre «lo noble en sí mismo y lo noble y justo y piadoso en sí mismo». ¹⁹ Siguiendo el paradigma del conocimiento matemático, la afirmación socrática clave desde esta perspectiva es que «uno debe saber sin palabras [ἄνευ ὀνομάτων], en puridad, empezando por la cosa real misma [αὐτὰ ἐξ αὐτῶν]». ²⁰

¹² R. A. LEE, *Science, the Singular, and the Question of Theology*, p. 5.

¹³ MARTIN HEIDEGGER, *The Principle of Reason*, trad. de R. Lilly, Indiana University Press, Indiana, 1997, p. 125.

¹⁴ Dicho de otra manera, ¿cómo hemos llegado a creer que «aquello que tiene una responsabilidad metafísica de que una cosa llegue a ser o a existir, sea racional, es decir, apele a la razón?». La premisa clave de la respuesta racionalista (o, más concretamente, del principio de razón) es la creencia en que el «principio de inteligibilidad [de objetos] es la razón o causa de su existencia» (R. A. LEE, *Science, the Singular, and the Question of Theology*, p. 125, n. 2). Aristóteles expresa esta premisa sucintamente: «Creemos que sabemos cada cosa [...] cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa» (*Analíticos segundos* 71 b10 [trad. de M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1995], citado en Lee, *Science*, p. 1).

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Science of Logic*, trad. de A. V. Miller, Humanity Books, Amherst, p. 1998, p. 67 (*Ciencia de la lógica*, ed. de F. Duque, Abada, Madrid, 2013).

¹⁶ Como dice Giovanni Reale, «después, y solo después, de la segunda navegación platónica podemos hablar de lo corpóreo y lo incorpóreo, lo sensible y lo suprasensible, lo empírico y lo metaempírico, lo físico y lo suprafísico» (*Toward a New Interpretation of Plato*, p. 104; véase también p. 132).

¹⁷ *Toward a New Interpretation of Plato*, p. 107.

¹⁸ *Toward a New Interpretation of Plato*, p. 97.

¹⁹ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου (99 d).

²⁰ PAUL CHRISTOPHER SMITH, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, Fordham University Press, Nueva York, 1991, p. 134, citando a HANS-GEORG GADAMER, *Truth and Method*, Continuum, Nueva York, ²1989, p. 407 (*Verdad y método*, trad. de A. Agud Paricio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012). Véase PLATÓN, *Crátilo* 439 b: «[Sócrates] En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con

De nuevo, Heidegger fue un crítico radical de este proyecto fundado quizá en la lectura más común del Giro Socrático. Para clarificar su oposición, sin embargo, es necesario decir algo más sobre el papel del lenguaje en la filosofía platónica. El intento de Platón de fundamentar la ciencia en una realidad suprasensible era una respuesta al encantamiento del lenguaje por parte de la sofística. Mientras que los sofistas y los retóricos enseñaban el arte de ganar una discusión sobre, por ejemplo, la geometría sin saber una palabra de geometría,²¹ Platón pretendía encontrar definiciones naturales que fijasen el significado de los términos. Así, el papel del lenguaje en esta lectura de Platón consiste en poner fin a la oscilación de significados que hacen posible la persuasión sofística. Esto requiere definiciones que determinarán correctamente (y finalmente) lo que *son* las cosas. Durante este proceso, según defendió Heidegger, el lenguaje —y con él la verdad— empieza a concebirse como algo que controlamos. El lenguaje ya no es un elemento en el que vivimos y pensamos. Se convierte en una herramienta que usamos para representar una realidad pre-conocida.²²

Este es el núcleo de la crítica de Heidegger a Platón. En sus diálogos, y en particular en la parábola de la caverna, según Heidegger, la verdad empieza a concebirse como presencia. Correlativamente, el lenguaje se convierte en una herramienta para la correcta representación de la realidad.

III. Pero todavía hay otra manera de leer el Giro Socrático. Esta lectura, propuesta por los alumnos de Heidegger, sugiere que su pensamiento está mucho más cerca de Sócrates y Platón de lo que parece a primera vista. Bajo la luz de Gadamer, Strauss y Klein, el Giro Socrático no es en modo alguno un giro hacia una realidad suprasensible y trascendente.²³ Más bien, parece lo contrario: en palabras de Strauss, «el significado del “giro socrático” [es que] la ciencia debe *empezar* desde lo conocido [...] en la experiencia ordinaria».²⁴ Según esta lectura, la ciencia es posible y, sin embargo, su base debe ser fundamentalmente pensada de nuevo. Lo que sigue es una lectura heideggeriana del Giro basada en la obra de sus alumnos. Luego consideraremos si y en qué medida Heidegger siguió esta posibilidad.

Como hemos visto, el joven Sócrates perseguía con avidez las ciencias naturales. Su método de investigación era materialista y, en concreto, «óntico» más que «ontológico». Esto significa que quería explicar el ser de los seres —por ejemplo, lo que es un ser humano— en términos de otros seres o entes. Con esta perspectiva, los humanos crecen porque consumen *comida*, un hombre es más alto que otro por *una cabeza*, y ese hombre puede estar más sano (o no) según un estándar óntico mensurable (digamos, si contamos sus leucocitos). Este método —la «primera navegación»— conducía a la frustración. Las células blancas de la sangre no explican el estar sano como tampoco una cabeza explica el ser alto. «Un hermoso color» no explica el ser de la belleza como tampoco los huesos y los tendones de Sócrates explican su ser en prisión.²⁵

Sócrates encuentra un tipo de explicación alternativa, «ontológica», en Anaxágoras. Con esta perspectiva, lo que explica el ser de los entes no es otro ser sino una *manera* de ser; en concreto, lo «bueno» o «mejor».²⁶ El ser de lo bueno no es un ser o un ente: no hay ente que sea de alguna manera el «bien absoluto» con el que medir (digamos) cosas o gente.²⁷ El bien parece, más bien, ser un poder o una capacidad; en palabras de

llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos, más que a partir de los nombres» (trad. de José Luis Calvo, Gredos, Madrid, 2011).

²¹ ARISTÓTELES, *Retórica* 1402 a 23.

²² SMITH, *Hermeneutics and Human Finitude*, p. 134. Como sugiere el *Menón*, todo conocimiento es re-conocimiento.

²³ Véase, por ejemplo, LEO STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, trad. de E. M. Sinclair, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, especialmente las pp. 161-165 (*La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, trad. de S. Carozzi, FCE, Buenos Aires, 2006); JACOB KLEIN, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, trad. de E. Brann, Dover Publications, Nueva York, 1992, pp. 73 ss.; HANS-GEORG GADAMER, *Plato's Dialectical Ethics*, pp. 65-83.

²⁴ LEO STRAUSS, 'Living Issues in German Post-War Philosophy', en HEINRICH MEIER, *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006, pp. 115-139, p. 136.

²⁵ Para una lectura exhaustiva e incisiva de Platón con la perspectiva de Heidegger, con la que estoy en deuda, véase FRANCISCO GONZALEZ, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, Penn State University Press, University Park, 2009. Sobre el «Giro» en el *Fedón* y la implicación de Heidegger, véanse pp. 311-345.

²⁶ *Plato and Heidegger*, pp. 328-29. Véase también Hans-Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. de P. C. Smith, Yale University Press, New Haven, 1988, pp. 26-7.

²⁷ *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, pp. 27 s. Gadamer entiende la trascendencia de la «idea» del bien en términos análogos a cómo Heidegger entiende la diferencia ontológica. Véase BRICE R. WACHTERHAUSER, *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic*

Sócrates, una «especie de existencia, o estado pasivo [...] o actividad».²⁸ El bien es lo que «potencia» a los seres. Con esta perspectiva, el ser del humano no es «naturaleza humana» entendida como una determinación óntica. Es, más bien, *aquello por lo que* el humano «es», o la perfección posible del humano. De manera similar, la salud no es algo que podamos medir o producir o controlar (de la misma manera que un ente como, digamos, una cama «es»). Más bien, la salud «es» (de nuevo) una manera de ser —un tipo de equilibrio o de medida interna, mejor descrito por los poetas que por los médicos. En concreto, es una manera natural de ser que no podemos producir sino de la que tan solo participamos.²⁹ Como tal (*qua* natural), también es trans-humana.

En cuanto trascendemos el punto de vista óntico del materialismo, el ser de los entes deja de ser algo sustancial o semejante a una cosa.³⁰ Con todo, y concediendo que Platón no reifica el ser —o que ninguna «cosa» o «sustancia» es ontológicamente fundamental desde su punto de vista— lo que el ser es sigue siendo un problema (de ahí las alarmistas citas anteriores). En el *Fedón*, Sócrates sugiere que el ser puede ser un poder o una capacidad que de alguna manera se dirige «al bien». Pero, como hemos visto, Sócrates también apunta que nunca fue capaz de descubrir el bien como aquello que lo «cohesiona y mantiene todo».³¹

La «segunda navegación» parece ser la respuesta final de Sócrates a estas aporías. Más que —tal y como dice— «mirar al interior de los seres»,³² Sócrates se vuelve a lo que se dice. En términos de Heidegger, va de la ontología fenomenológica a la dialéctica. Ahora bien, es de todos sabido que Heidegger rechazó la dialéctica socrático-platónica como una «perplejidad filosófica».³³ La razón básica para este rechazo parece ser (para Heidegger) que no hay un decir sin un ver. Dicho a las claras, donde la dialéctica comienza con conceptos y teorías, Heidegger empieza con lo fenomenológicamente dado: parece seguir la «primera navegación» de Sócrates, más que la segunda.³⁴ Sin embargo, una reflexión más atenta del giro socrático hacia el lenguaje, como veremos en lo que sigue, nos impele a trascender esta simple oposición.

IV. Al Giro Socrático también se le conoce, quizá de manera más precisa, como «revolución socrática».³⁵ Esta revolución dio pie a un extenso legado que, según algunas interpretaciones, encuentra su punto culminante en Heidegger. Con esta perspectiva, hay dos amplias corrientes en el pensamiento occidental sobre la ética y los asuntos humanos. Una corriente tiene al estudio de la naturaleza como filosofía «primera» o fundadora. Para esta corriente, que va de Anaxágoras hasta Spinoza pasando por Aristóteles, la contemplación de la naturaleza es esencial para llegar a ser plenamente humano. La segunda corriente rechaza la primacía de la contemplación y considera que la ética es la filosofía primera. La serie de pensadores que sostienen este

Hermeneutical Ontology, Northwestern University Press, Evanston, 1999, p. 179.

²⁸ *Fedón* 97 c. Véase también *Sofista* 247 e: «[Extranjero] Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia» (trad. de N. L. Cordero, Gredos, Madrid, 2011). SETH BENARDETE, *Plato's Sophist*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

²⁹ HANS-GEORG GADAMER, *The Enigma of Health*, trad. de J. Gaiger y N. Walker, Stanford University Press, Stanford, 1996.

³⁰ De hecho, como Wolfgang-Rainer Mann ha desarrollado, literalmente no hay «cosas» o «sustancias» en Platón. O dicho con más cautela, las cosas (o lo que Aristóteles llama *ousiai*, frecuentemente traducido como «sustancia[s]»), lo que subyace, *substare*, a todo lo demás) no son para Platón entes fundamentales (*The Discovery of Things: Aristotle's Categories and their Context*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 12 ss., p. 25).

³¹ *Fedón* 99 c. Sobre una afirmación paralela en la *República*, véase GONZALEZ, *Plato and Heidegger*, pp. 329 s.

³² τὰ ὄντα σκοπεῖν. Sócrates también describe su primer método como un «mirar directamente a las cosas con los ojos» (99 d-e).

³³ HEIDEGGER, *Being and Time*, p. 25. Véanse GÜNTHER FIGAL, 'Refraining from Dialectic: Heidegger's Interpretation of Plato in the *Sophist*', en *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*, ed. de C. E. Scott y J. Sallis, SUNY Press, Nueva York, 2000, pp. 95-109, y FRANCISCO GONZALEZ, 'Dialectic as Philosophical Embarrassment: Heidegger's Critique of Plato's Method', en *Journal of the History of Philosophy* 40/3 (2002), pp. 361-389.

³⁴ 'Dialectic as Philosophical Embarrassment: Heidegger's Critique of Plato's Method', 371: «Cuando le pidieron que explicase el rechazo de la dialéctica como desconcierto filosófico en *Ser y tiempo*, Heidegger dijo lo siguiente: "La observación en cuestión contra la dialéctica ha de entenderse desde la posición fenomenológica; es una resistencia contra la ciega discusión conceptual [*begriffliche*] de los temas filosóficos; de lo que se trata aquí es de la oposición entre dialéctica conceptual [*begrifflicher*] y recepción intuitiva [*anschauendem Entgegennehmen*] (ver, demostración inmediata [*unmittelbare Aufweisung*]). Véase 'Colloquium über Dialektik', en *Hegel Studien* 25 (1990), pp. 9-40.

³⁵ RÉMI BRAGUE, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p. 30 (*La sabiduría del mundo: historia de la experiencia humana del universe*, trad. de J. A. Millán, Encuentro, Madrid, 2008).

punto de vista se origina en Sócrates y se extiende desde Cicerón hasta (podría decirse) Heidegger pasando por Kant. Es importante señalar que esta tradición socrática también encuentra un fuerte apoyo en el pensamiento religioso de Filón de Alejandría, Lactancio, Agustín, Yehuda Halevi, Kierkegaard y otros.

Esto, por supuesto, es pintar con brocha gorda. Pero nuestro bosquejo ayudará a situar la relación de Heidegger con el Giro Socrático en un contexto más amplio. En la narración del *Fedón*, Sócrates aparece como montando a horcajadas entre las dos corrientes de filosofía fisiológica y ética. Aparece, primero, como un alumno de Anaxágoras y, así, de los primeros filósofos que hablaron sobre la naturaleza. Para estos filósofos, la vida teórica dedicada a la «observación de los cielos y del orden del cosmos entero» es la cima de la existencia humana.³⁶ La presuposición clave de su pensamiento es que el ser es inteligible, lo que significa todos los seres, «el cosmos entero», incluyendo (en el caso de Anaxágoras) a los dioses.³⁷ Podemos llamar a esta presuposición el fundamento de la «metafísica» entendida como la (unificada) ciencia de dios, el mundo y el hombre.

El joven Sócrates, según lo representa Aristófanes, parece sentirse atraído por Anaxágoras precisamente por esta esperanza: que encontrará algo como la «mente» o «el bien» que mantiene todas las cosas unidas. Es decir, el joven Sócrates creía —en palabras suyas— que partiendo del «principio» (o logos) de lo mejor, «era apropiado para el hombre no buscar nada más, sea tratándose de uno mismo o de otras cosas [...] que aquello que es lo mejor y más excelente».³⁸ Como ha defendido Rémi Brague, la premisa clave aquí es que hay «una correspondencia entre el yo y las cosas». Esta correspondencia debería hacer posible «descubrir un sistema unificado de conceptos, inequívocamente válido tanto para la física como para la ética».³⁹

El giro de Sócrates apartándose de la filosofía natural pone en tela de juicio esta presuposición clave del pensamiento antiguo. A este respecto, podríamos decir que la segunda navegación introducida en el *Fedón* es la primera crítica a la «metafísica». Es este un momento excepcional y tremendamente sorprendente en el pensamiento antiguo en el que su presuposición básica queda suspendida, esto es, la presuposición de que no hay una diferencia esencial entre «el modo de ser del sí-mismo y el de las cosas presentes en el mundo».⁴⁰ Por ejemplo, para Sócrates después del Giro, no tendría mucho sentido decir, como hace el Extranjero de Elea en el *Sofista*, «Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles».⁴¹ Esto apenas tendría sentido porque el «todo» (para el Sócrates maduro) es heterogéneo: no hay una correspondencia simple entre «uno mismo» (o «tú y yo») y «el resto de los animales y las plantas».

Así, desde una perspectiva histórica del mundo, Sócrates parece estar (extrañamente) mucho más cerca de Heidegger de lo que lo estuvo de su alumno Platón. Esto parece ser verdad al menos en el caso del Platón de los diálogos como el *Timeo*, donde se tiende un puente sobre el abismo abierto por la Revolución Socrática. Para hacerlo más explícito, miremos más de cerca las dos principales tradiciones que surgen de los diálogos platónicos.

En un extremo tenemos una tradición socrática de acuerdo con la cual el estudio de la naturaleza no es un asunto fundamentalmente humano. Para citar algunas afirmaciones representativas: Sócrates «evitó la especulación sobre el llamado ‘Cosmos’ de los Profesores, cómo trabaja, y sobre las leyes que gobiernan los fenómenos celestes» (Jenofonte);⁴² «se había ocupado de temas éticos [τὰ ἠθικὰ] y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad» (Aristóteles);⁴³ «llamó a la filosofía para que descendiese del cielo y le dio un lugar en las ciudades [...] y la forzó para investigar la vida y la moral y las cosas buenas y malas» (Cicerón);⁴⁴ estaba «convencido de que el estudio de la naturaleza no es asunto nuestro; y [...] afirmaba que sus investigaciones

³⁶ ARISTÓTELES, *Ética eudemia* 1216 a 11-14.

³⁷ Véase HANS BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. de R. M. Wallace, The MIT Press, Cambridge, 1983, p. 245 (*La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008).

³⁸ *Fedón* 97 c-d, según la traducción de BRAGUE, *The Wisdom of the World*, p. 31.

³⁹ BRAGUE, *The Wisdom of the World*, p. 31.

⁴⁰ BRAGUE, *The Wisdom of the World*, p. 31.

⁴¹ PLATÓN, *Sofista* 233 e. RÉMI BRAGUE, *Aristote et la Question du Monde*, CERF, París, 2009, p. 48.

⁴² *Memorabilia* I 1, 11.

⁴³ *Metafísica* 987 b 1-3 (trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 95); véase también *Partes de los animales* 642 a 28-30.

⁴⁴ *Tusculanae Disputationes* 5, 10.

abarcaban “todo aquello que es bueno o malo en una casa”» (Plutarco); ⁴⁵ «le dio una dirección completamente nueva y *práctica* al espíritu filosófico y a toda especulación» (Kant); ⁴⁶ para terminar, una afirmación particularmente sorprendente de Nietzsche:

Ya Sócrates se defendía con todas sus fuerzas, a favor del hombre, frente a esta desdeñosa desatención de lo humano y le gustaba recordar, con un dicho de Homero, el verdadero ámbito y la esencia de toda cura y de todo pensamiento: es aquello y solo aquello «que de lo bueno y malo me ocurre en casa». ⁴⁷

Por contra, tengamos presente el *Timeo*, donde se lee que

dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento. ⁴⁸

De acuerdo con esta tradición, Platón enseñaba algo más bien impensable para el Sócrates maduro — algo así como «ley natural». Solo para mencionar una afirmación representativa, según Bernardo de Chartres (c. 1226), Platón enseñó «la fuerza de la *justicia natural* (*naturalis justitia*) que el Creador usó con las criaturas [...]». ⁴⁹ El Platón del *Timeo* dio, así, pie a la visión según la cual «la naturaleza de la justicia reside en la sustancia de las cosas» (Averroes). ⁵⁰

V. Desde sus orígenes, la filosofía moderna se ha entendido a sí misma en oposición a esta manera de pensar, a la que se le ha dado varios nombres, como «metafísica dogmática», «esencialismo» o «platonismo». Esta oposición va desde Hobbes hasta Heidegger e incluye prácticamente a los más relevantes pensadores modernos. Bacon, Spinoza, Hume, Locke, Kant, Marx, Nietzsche: todos se echan las manos a la cabeza ante la creencia antigua en «Esencias Abstractar y Formas Sustanciales» (Hobbes), o «especies intencionales» (Spinoza), o en la «Esencia» como «el ser de cualquier cosa, aquello por lo que es lo que es» (Locke). ⁵¹ Incluso hoy en día (o quizá *especialmente* hoy en día) recurrir a las esencias, sustancias o formas parece extraño cuando no dogmático y reaccionario.

Esto se lo debemos, en no pequeño grado, a Heidegger. Pero, como hemos visto, la relación de Heidegger con el giro socrático hacia las «formas» —la *Ur-forma* del «esencialismo»— es altamente ambigua. Podría decirse que su pensamiento es el más fuerte reto planteado contra el «platonismo» y una manera de pensar tan solo adecuada —quizá la clave— para entender la crítica del «platonismo» contenida en los diálogos platónicos.

Leo Strauss, por ejemplo, consideró que esta era una de las más importantes contribuciones de Heidegger: mostró que «Aristóteles y Platón no habían sido entendidos por los filósofos modernos». ⁵² En concreto, Heidegger mostró que los modernos no habían entendido «qué fenómenos habían tenido en mente Platón y Aristóteles» cuando hablaban (por ejemplo) del «movimiento» (*kinesis*) o la «virtud» (*arete*) o la «forma» (*eidos, idea*). ⁵³ Pero mientras Strauss (y otros discípulos de Heidegger) regresaron a Platón por la vía del Giro Socrático, Heidegger lo evitó y se volvió hacia los presocráticos. ¿Por qué?

Más arriba sugerimos que una de las razones por las que Heidegger renunció a la dialéctica socrática fue la primacía que le concedía al ver sobre el decir. Como se dice en una reciente introducción al pensamiento

⁴⁵ Diógenes Laercio II, 20; HOMERO, *Odisea* IV 392.

⁴⁶ *Logic*, trad. de R. S. Harman y W. Schwart, Indianápolis y Nueva York, 1974, p. 34.

⁴⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, *El caminante y su sombra*, § 6, en *Obras Completas*, III, trad. de Marco Parmeggiani, Tecnos, Madrid, 2014, p. 374.

⁴⁸ PLATÓN, *Timeo* 47 b 6-c 4 (trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2011).

⁴⁹ Citado en BRAGUE, *The Wisdom of the World*, pp. 118 s.

⁵⁰ Citado en BRAGUE, *The Wisdom of the World*, p. 118.

⁵¹ THOMAS HOBBS, *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 463; BARUCH SPINOZA, Carta 56 a Hugo Boxel (fecha estimada, septiembre de 1674), en *Spinoza: The Letters*, trad. de S. Shirley, Hackett, Indianapolis, 1995, p. 279; JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* III, iii, 15.

⁵² STRAUSS, 'Living Issues in German Post-War Philosophy', p. 134.

⁵³ Cf. 'Living Issues in German Post-War Philosophy', p. 135.

budista, la máxima fundamental de Heidegger, la cual comparte con la fenomenología, puede ser que debemos aprender a ver antes de que podamos aprender a pensar: *Sehen, nicht Denken*.⁵⁴ Ver, o ganar visión, sucede en un parpadeo, más allá de las palabras. Sin embargo, Heidegger es igual de famoso por afirmar que el *lenguaje* es la «casa del Ser». ⁵⁵ Como dijo uno de sus discípulos más influyentes, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». ⁵⁶ Es una ilusión que podamos ver o pensar no-discursivamente.

Entonces ¿qué suelo pisaba Heidegger? Un resultado de la discusión hasta ahora es este. No podemos ir muy lejos en la comprensión de los horizontes que abrió si intentamos ubicarlo según los términos que él socavó. Quizá el peor intento de este tipo fue la visión según la cual Heidegger era en última instancia un «irracionalista». Esta visión pone fin a la discusión sobre el significado de «razón» en el pensamiento de Heidegger antes de que siquiera comience. Como sugiere la lectura heideggeriana del Giro Socrático arriba esbozada, lo que está en juego para Heidegger es por dónde *empezar* en ciencia o filosofía (p. ej., si ónticamente u ontológicamente), y nunca cómo *finalizar* la ciencia o la filosofía, al menos, nunca cómo finalizar sin intentar un nuevo comienzo. Lo mismo vale para los más recientes (y generalizados) intentos de entender a Heidegger como «platónico» (*malgré lui*) o (esto, quizá, con menos frecuencia) como «aristotélico». ⁵⁷ Aquí, una vez más, lecturas en conflicto del Giro Socrático (por ejemplo, como un giro hacia lo suprasensible o hacia el lenguaje) muestran lo difícil que es determinar qué es genuinamente platónico. Finalmente, parece ser igualmente infructuoso decir que Heidegger privilegiaba *tanto* la muda apercepción *como* un tipo de idealismo lingüístico.

Tengo la impresión de que, más que para proporcionar respuestas, Heidegger debe ser leído como un pensador de los problemas fundamentales o fundacionales (*Grundprobleme*). Problemas como qué explica de manera definitiva el estar sano, o el ser bello, o el ser un estándar o una medida, no pueden ser finalmente respondidos (aunque solo sea porque participamos en la salud, la belleza y la medida, más que crearlas o controlarlas). Estos problemas son el suelo o el fundamento de las ciencias; en el caso de Heidegger (al menos durante cierto tiempo) de la «ontología fundamental»; en el caso de algunos de sus alumnos, de la «filosofía política». Estos problemas están todos de alguna manera contenidos en el Giro Socrático. No debería sorprendernos, entonces, encontrar diversas interpretaciones como las que se han delineado más arriba.

VI. ¿Por qué, finalmente, Heidegger se desentiende del Giro Socrático? La verdad es que *no* hizo eso. O, dicho con mayor precisión, su pensamiento circuló alrededor de problemas ínsitos en él. ⁵⁸ Que luego desvió su atención en otras direcciones (de manera notable, a mediados de los años veinte, hacia Kant, y en los treinta hacia Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos) no significa que finalmente descartase la filosofía platónica. Esto, por supuesto, no se puede mostrar en el presente ensayo. Lo máximo que podemos hacer es apuntar algunas afirmaciones representativas de su permanencia en los fundamentales problemas socráticos.

La implicación más intensa de Heidegger con el pensamiento platónico y aristotélico tuvo lugar en 1924-5. Durante esos años, Heidegger hizo un último intento por publicar su primer libro: un libro sobre Aristóteles. De haber tenido éxito, podemos imaginar, se le habría conocido en la actualidad como un pensador renacentista (o similar) que pretendía devolver los clásicos a la vida. Esta recepción, que es la opuesta a su fama como «destructor» de la tradición, también estaría cerca de la manera en que sus primeros alumnos

⁵⁴ HERVÉ CLERC, *Les choses comme elles sont: une initiation au bouddhisme ordinaire*, Gallimard, París, 2011.

⁵⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2013. Si la (alegada) primacía de la vista en el pensamiento de Heidegger ha sido ampliamente visto como un signo de un persistente «sesgo platónico», la (alegada) primacía del *lenguaje* en el pensamiento de Heidegger ha dado pie a la visión según la cual Heidegger era en el fondo un comunitario «aristotélico». Según esta lectura, Heidegger *rechaza* el teorizar (o ver) platónico porque es incommunicable «y, así, incompatible con el fundamental ser-con-otros del Dasein». MICHAEL ALLEN GILLESPIE, 'Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism', en *Political Theory* 28/2 (abril, 2000), pp. 140-166, 149. La lectura *Platonicien-malgré-lui* de Heidegger ha sido defendida de manera contundente por Jacques Taminiaux. Véase su *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trad. de M. Gendre, SUNY Press, Albany, 1991.

⁵⁶ H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 464.

⁵⁷ Véase *supra* nota 55.

⁵⁸ Especialmente en sus orígenes y hacia el final de su vida. Véase GONZALEZ, *Plato and Heidegger*, especialmente el cap. 7.

lo entendieron. Como afirma hacia el final de sus lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, «Lo que cuenta no es decir algo nuevo, sino decir lo que los antiguos ya querían decir».⁵⁹

El curso de 1924 se focaliza en el problema de los fundamentos: en los términos empleados antes, ¿con qué debe empezar la ciencia? La respuesta de Heidegger es (no ha de sorprendernos) compleja, pero el mensaje central es socrático en el sentido descrito por Strauss. La filosofía o la ciencia deben empezar por lo que es «primero para nosotros» o por la «experiencia ordinaria», en particular, por la máxima atención a la manera como hablamos sobre las cosas. De hecho, la importancia del lenguaje, y especialmente de la opinión (o *doxa*), es tal que Heidegger presenta el curso como «filología» o «la pasión por el conocimiento de lo que ha sido expresado».⁶⁰ Sin embargo, Heidegger también cuestiona —en contra del Giro socrático— el significado de «experiencia ordinaria» al subrayar la clara visión que ganamos a través de lo que podemos llamar experiencia extra-ordinaria. En un intento de destacar lo que los antiguos omitieron (o solo insinuaron), Heidegger interpreta «experiencia» (*Erfahrung*) en el sentido hegeliano de *ir a través* de algo, por lo general algo doloroso o potencialmente destructivo.⁶¹ También se aparta radicalmente de los tipos de discurso en los que Sócrates está interesado. Así, lo que se podría decir son los problemas que dan pie a los grandes diálogos platónicos —en especial los problemas contenidos en los diálogos «olvidados» que muestran «el horizonte de sentido común» de la caverna⁶²— están más allá de la vista de Heidegger: problemas como «¿Qué es el amor a las ganancias?» (Hiparco), «¿Qué es la ley?» (Minos), «¿Qué es noble y vergonzoso?», «¿Qué es la piedad?».

Esta aparente ceguera a los asuntos de «filosofía política» (al menos como la entiende la escuela strausiana) ha sido señalada por los estudiosos. Lo que todavía necesita ser explorado, sin embargo, es lo que subyace detrás de eso. ¿Exactamente por qué Heidegger omitió los «asuntos éticos» que dan pie a la filosofía política? Parte de la respuesta puede ser que simplemente no se preocupaba de lo que la gente «ordinaria» pensaba, por no decir de lo que afirman ser sus «derechos». Como el joven Kant, lo que le ocupaba era la pura investigación; «despreciaba a la chusma que no sabe nada»; y se preocupaba menos que nada (en oposición al Kant maduro) por «establecer los derechos de la humanidad».⁶³ La preocupación de Heidegger por la pura investigación, especialmente por la ontología, también pudo alejarlo del interés socrático por la pluralidad de tipos humanos (desde Alcibiades hasta Céfalo y Trasímaco, entre muchos otros) para focalizarse, en su lugar, en las estructuras constitutivas de (lo que creía ser) todos los tipos humanos, esto es, los «Existenzialien» «ser-en», «temple», «comprensión», «proyecto arrojado» y «cuidado».⁶⁴ Yendo en contra de esta investigación, Heidegger, así, no se dio cuenta de que la clave para la cuestión del Ser puede ser precisamente el examen de lo que dice la gente ordinaria —en especial acerca de la ley, lo que, como apunta Sócrates, «quiere ser el descubrimiento de lo que es».⁶⁵

Y también es posible una lectura más caritativa —en algunos aspectos más profunda—: Heidegger se preocupaba de manera tan profunda de la ética (como sus primeros escritos muestran con total claridad) como se preocupaba de la ciencia (o *Wissenschaft*); estaba tan interesado en el lenguaje ordinario como interesado estaba en la visión sin palabras de formas esenciales. Sentía desprecio por las masas (de manera especial y horrible, parece, por los «desarraigados» entre los que contaba a los judíos), pero su trabajo también transmitía una insuperada atención a la maravilla de la vitalidad. Era, así me lo parece, en el fondo un aristotélico. Y es desde esta base del pensamiento aristotélico —no desde un aducido ímpetu contra lo ético— como criticó la aproximación socrática.

⁵⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian philosophy*, trad. de R. D. Metcalf y M. B. Tanzer, Indiana University Press, Bloomington, 2009, p. 222 (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18).

⁶⁰ *Basic Concepts of Aristotelian philosophy*, p. 4; cf. p. 225.

⁶¹ *Basic Concepts of Aristotelian philosophy*, pp. 132-134.

⁶² ALLAN BLOOM, 'The Political Philosopher in a Democratic Society', en *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, ed. de T. L. Pangle, Cornell University Press, Ithaca, 1987, p. 34.

⁶³ IMMANUEL KANT, 'Notes on the Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime', en *Notes and Fragments: Logic, Metaphysics, Moral philosophy, Aesthetics*, ed. de P. Guyer, Cambridge University Press, Nueva York, 2005, p. 7.

⁶⁴ HEIDEGGER, *Being and Time*.

⁶⁵ PLATÓN, *Minos* 315 a.

VII. Las observaciones de Heidegger sobre el Giro Socrático en 1924 se mueven alrededor de dos problemas aristotélicos: el problema de una ciencia de la ética y el problema de los fundamentos o el comienzo de la ciencia. Como se ha dicho más arriba, Heidegger insiste una y otra vez (siguiendo implícitamente a Sócrates) en la importancia de empezar desde lo que dice la gente (o los *logoi*). También insiste en la naturaleza central del problema de la ética. Como ejemplo, consideremos brevemente la discusión de Heidegger sobre el significado aristotélico de ciencia política.

Basándonos en la transcripción del curso (realizada entre otros por Jacob Klein), la lectura de Heidegger del primer libro de la *Política* fue algo como lo siguiente. La *techne* que hace el *agathon* del ser humano como ser-juntos (*Miteinandersein*) es de manera manifiesta «al *techne*, el *methodos*, que se remite al ser como *zoon politikon*». Esto es la *politike*. *Politike* es un «conocerse a sí mismo en el ser del hombre determinado como ser-juntos».⁶⁶ Para entender el bien humano (*anthropinon agathon*) debemos entender la determinación fundamental del hombre como político, y en concreto su disposición (o tenerse) (*Sichhalten*) en el mundo; esta disposición es su *ethos*. Así, «la política concebida como conocimiento sobre el ser del hombre en su autenticidad [*eigentlichkeit*] [...] es la ética. La ética como una parte de la política es un malentendido. Aristóteles dice explícitamente: [...] «esta investigación [...] es una investigación que mueve hacia el desarrollo del conocimiento sobre el Ser del hombre en su autenticidad»».⁶⁷ La política y la ética se pertenecen mutuamente.

El problema es determinar el «bien humano». En la lectura de Heidegger, Aristóteles sugiere que aquel debe ser encontrado empezando «con lo conocido», y en concreto con lo que es «conocido por nosotros». Aristóteles caracteriza este método como «una investigación de los *logoi*» y propone que «no es descabellado que los hombres debieran extraer su concepto del bien y de felicidad de las vidas que llevan [...]».⁶⁸ Esto significa que deja al «Dasein hablar de sí mismo», en concreto sobre la *bios* correcta o «disposición vital» (*Lebenshaltung*) o «camino de la vida» (*Lebensweg*).⁶⁹ Más allá de eso, Aristóteles sugiere que el bien para los humanos es la felicidad que resulta de acciones de las que se puede afirmar que son fines en sí mismas. El bien es un *telos* o, más exactamente, un *teleion*.⁷⁰ Sin embargo, en contra de lo que por lo general se entiende por una ciencia política aristotélica, los fines de la vida humana o de la comunidad política no son asunto de la realización del «hombre-como-podría-ser-si-realizase-su-naturaleza-esencial».⁷¹ Más bien, según Heidegger, el significado de *telos* en Aristóteles es simplemente el «extremo» o el «límite» que los seres pueden alcanzar cuando agotan sus posibilidades (así, por ejemplo, un ladrón o un médico pueden ser igual de 'buenos' al realizar sus posibilidades).⁷²

Esta muestra de la recuperación de Aristóteles por parte de Heidegger indica el punto de partida esencial de la ciencia o la filosofía en el lenguaje (o *logoi*), en concreto en el tipo de lenguaje que trae los fenómenos a la luz.⁷³ En la medida en que Aristóteles empieza desde los *logoi* (o lo que él llama *ta legomena*), ha de ser entendido, al menos según los alumnos de Heidegger, como completando el «programa» socrático que empieza en el *Fedón* (v. gr. «examinando la verdad de las cosas por medio de palabras»).⁷⁴ Así, Heidegger y Sócrates entran en contacto (a través de la lectura de Aristóteles) en este punto fundamental: nuestro acceso

⁶⁶ HEIDEGGER, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 68.

⁶⁷ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, pp. 68-69. *Ética nicomáquea* 1094 b 11 (trad. de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988): «A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es cierta disciplina política».

⁶⁸ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 74; *Ética nicomáquea*, 1095 b13 ss.

⁶⁹ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 74.

⁷⁰ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, pp. 78-9. *Ética nicomáquea* 1098 b 21 y 1097 a 33.

⁷¹ ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, p. 52 (*Tras la virtud*, trad. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987).

⁷² *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 82.

⁷³ Las premisas aquí son muchas pero basta con mencionar dos: 1) que *logos* debería traducirse por lenguaje y no por razón; 2) que el lenguaje de alguna manera expresa el mostrarse de las cosas o «el lenguaje de las cosas», o que por virtud de él designamos las cosas como esto o aquello; por ejemplo, el oro (auténtico) como oro o la (auténtica) amistad como amistad o la (auténtica) belleza como belleza.

⁷⁴ *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trad. de P. C. Smith, Yale University Press, New Haven, 1986, especialmente p. 128; J. KLEIN, 'Aristotle, an Introduction', en *The Lectures and Essays of Jacob Klein*, ed. de R. Williamson y E. Zuckermann, St. John's College Press, Annapolis, 1985.

primario a la realidad es lo que decimos sobre ella; las opiniones humanas son una dimensión de lo real mismo y expresan tanto el «mostrarse» de las cosas como el tipo de visión con la que los humanos estamos equipados, lo que nos orienta hacia el bien.

VIII. Nuestra breve relación de la lección de Heidegger muestra cómo pudo ser leído como poniendo el centro de gravedad del pensamiento griego en el Giro Socrático. Por lo tanto, no es sorprendente que la «escuela de Marburgo» de la interpretación de Platón (de Klein, Gadamer, Krüger, entre otros) «re-socratizase» a Platón a raíz de Heidegger.⁷⁵ Y, con todo, como los mismos alumnos dirían más tarde, la interpretación de Heidegger consistía en un doble movimiento por el cual una poderosa recuperación fue seguida de la *Destruktion*. Así, en la misma lección Heidegger introduce una aguda crítica del punto de partida socrático. Piénsese en como siguen las lecciones.

Heidegger afirma, de acuerdo con Sócrates y Aristóteles, que debe haber una correspondencia entre *ethos* (cómo uno se tiene en la vida) y *logos* (en el sentido general de aquello de lo que se habla o filosofa).⁷⁶ Esto puede verse en la afirmación aristotélica según la cual «las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados».⁷⁷ Esto, dice Heidegger, es «un golpe [*Hieb*] contra los sofistas y la mayoría de los hombre que creen que uno puede hacer lograr cualquier cosa para la conducta ética al hablar sobre conflictos éticos o al moralizar».⁷⁸ Aristóteles continúa para decir, a lo largo de frases similares, que «la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría [*logon*], creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos».⁷⁹

«Refugiarse en la teoría» es literalmente lo que Sócrates propone como su segunda navegación.⁸⁰ Aristóteles entiende esto como una comprensión errónea de la génesis de la virtud, que para Sócrates es, como todos saben, un asunto de conocimiento. (En vez de esto, según Aristóteles, la virtud debe adquirirse a través de hábitos que canalizan los impulsos humanos que Sócrates también desatiende —en especial el deseo de placer).⁸¹ Heidegger está de acuerdo con Aristóteles. Pero al hacerlo también él traiciona la comprensión del lenguaje por la que llegó a ser famoso en *Ser y tiempo*: «refugiarse en la teoría» es (en su traducción) «refugiarse en el parloteo» (*Geschwätz*)⁸², un hablar vacío que simplemente repite lo que «se» dice en lugar de prestar atención a las cosas mismas.

Este giro al «argumento» ético (o «parloteo moralizador» para Heidegger) no es algo que puede ser corregido prestando más atención a un discurso más atento y «esclarecedor» sobre asuntos éticos. Más bien, Heidegger parece estar de acuerdo con Aristóteles en que la segunda navegación, entendida como un apartarse del estudio de la naturaleza, fue un error. Como dice Heidegger,

Sócrates dio el paso hacia la tarea de tratar las cosas mismas, y con todo durante este período la *zetein peri physeos* [investigación de la naturaleza] vino a menos. Como la gente se volvía hacia la *politike*, los *physei onta* [seres naturales] retrocedieron a un segundo plano. Este giro no fue el resultado de una simple omisión [*Versäumnis*], como si las ciencias humanas simplemente se estudiaran más que las ciencias naturales. Más bien, fue un error fundamental: Los conceptos de *Ser-en-la-polis* también tienen su fundamento en los conceptos de la naturaleza. Aristóteles vio esto y cambió el peso de su obra al principio hacia la investigación de la *physis* como Ser. A partir de ahí estableció los fundamentos para una investigación del Ser como tal.⁸³

⁷⁵ RENAUD, *Die resokratisierung Platons*.

⁷⁶ Para la correspondencia entre *ethos* y *logos* en el Sócrates de Platón, véase por ejemplo *Leyes* 653 a-c; *República* 619 c-d.

⁷⁷ *Ética nicomáquea* I 105 b5-8.

⁷⁸ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 184.

⁷⁹ *Ética nicomáquea* I 105 b12 ss.

⁸⁰ *Fedón* 99 e.

⁸¹ Véase RONNA BURGER, *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008, p. 50.

⁸² *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 184.

⁸³ *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, pp. 240-241 (el énfasis es mío). El comentario de Heidegger se refiere a *Partes de los animales* 642 a 28 ss.