

## COMENTARIO A REPÚBLICA, LIBRO VII, 514A-521B.

(NOTAS DE TRABAJO. FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN)

JESÚS GONZÁLEZ FISAC  
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

## 0. División y contextualización del texto.

El Libro VII comienza con el símil de la caverna, que se encuentra entre 514a y 517a. La coda que hemos introducido, el texto de 517a-521b, es un desarrollo extendido sobre la necesidad del verdadero conocimiento (la necesidad del filósofo) para el gobierno de la ciudad, al que siguen otros sobre cómo sacar a los prisioneros de la caverna, etc.

(0) Comencemos comprendiendo qué es eso de un "símil". Platón dice que habría que comparar un estado, *páthei*, de nuestra naturaleza con una escena, es decir, habría que hacerse una imagen de este estado, *ap-eikason*, o representarse este estado. Platón se refiere a la situación que ha dejado expresada en el símil anterior con que ha terminado el Libro VI, el llamado (también) "símil de la línea". Concretamente a las cuatro "operaciones" (trad. Pabón y Fdez.-Galiano) del alma, *pathémata en tē psuchē*. Dice por tanto que hay que poner imagen a estos estados o afecciones del alma. En realidad no puede entenderse el símil de la caverna si no se considera primero en qué lugar ha quedado el símil anterior, precisamente en lo que tiene de comparación o de imagen-comparación, digamos en su rigor fenomenológico, aunque también habría que hablar de su efecto retórico. Porque el recurrir a una línea, *grammḗ*, que es también un trazo escrito, es ya un primer intento de dar con una imagen de lo que aquí está en juego, que son *estas afecciones del alma*, las huellas que podemos reconocer distintas en el alma.

Platón dice que los géometras se sirven de "figuras visibles", *horoménois*, que son cosas "modeladas y trazadas", *pláttousín te kaí gráphousín*, pero no considerándolas en ellas mismas sino "en aquello a que ellas se parecen", *éoike*. En este sentido la operación del alma que les corresponde es la de el "pensamiento", *diánoia* (511d). Importa que en la segunda especificación de este término y de la clase de trabajo que supone Platón aluda a la necesidad de "abrirse paso" o de una "travesía" (534b-c), *diaporeúetai*, entre argumentos, para no quedarse en el simulacro o en la imagen, que llama aquí *eidolon*. Importa asimismo que la línea sea un trazo pero no una figura, que no tenga por tanto colores y que no importe la mayor o menor claridad sino únicamente la proporción, que es donde se juega la posibilidad de que al 'pensamiento' le corresponda algo de inteligencia o un vínculo con la inteligencia, esto es, que por eso pueda hablarse de un cierto *camino o vía de uno a otro*. Platón llama a este vínculo entre la distinción de las distintas partes del alma (sus afecciones u operaciones) y la línea, *ana-logía* (534a; Pabón / Fdez.-Galiano lo traducen por "correspondencia" y por "relación" Mas *et. al.*)

(1) Convengamos en la división que hace Heidegger (vid. Bibliografía) de la parábola en cuatro partes distintas:

- "A. El primer estadio (514a 2-515c 3): La situación del hombre en la caverna subterránea.
- B. El segundo estadio (515c 4-515e 5): Una "liberación" del hombre dentro de la caverna.
- C. El tercer estadio (515e 5-516e 2): La auténtica liberación del hombre para la luz original.
- D. El cuarto estadio (516e 3-517a 6): El descenso del regreso del libre a la caverna."

### **O.bis. Problemas de interpretación.**

(2) Podemos hablar de varias dificultades interpretativas a la hora de embocar el llamado 'mito' de la caverna, comenzando por que su devenir historiográfico haya decidido que se trata de un "mito".

Para empezar, el mito, *múthos*, es una figura retórica que Platón utiliza expresamente en los diálogos. Los mecanismos retóricos que Platón utiliza, el diálogo, pero sobre todo las intercalaciones en el mismo de otras figuras, como son el mito, el símil y la parábola (cuyo sentido habría que precisar), tienen que comprenderse como distintos momentos de uno y el mismo trabajo, pero como respuestas a distintos requerimientos cuyo sentido y función sólo podrá comprenderse adecuadamente si se contempla el diálogo en su conjunto. En el caso del texto que da comienzo al Libro VII, estamos ante una tercera figura, la de la parábola, que sigue a la de dos símiles, el del sol y el de la línea, que le han precedido en el final del Libro VI. La primera dificultad estriba en dar con la clave hermenéutica de la sucesión y el vínculo entre las tres figuras. El símil del sol quiere dar cuenta de algo del orden del ser, qué pueda ser la idea y qué pueda ser el vínculo de la idea con las cosas *de o respecto de* las que es idea; sería, digamos (en un modo no del todo impropio), que es un ensayo sobre el sentido de genitivo o de la relación misma (que es donde el Bien aparece como "padre"). El símil de la línea se ocupa en cambio de la división, de cuántas son las partes, o lo que es igual, de cuáles son los vínculos, en el orden de lo que hay. Mientras que la primera se ocupa del vínculo sin más, la segunda figura aborda con precisión el vínculo, procediendo a hacer distinciones. No obstante, si el primer símil ha sido debidamente expuesto, debe poder contener la posibilidad de estas distinciones (y aún, como veremos en la tercera figura, las transiciones), pero no podemos detenernos en esto. La parábola de la caverna, por último, se ocupa de las transiciones (Heidegger), de cómo el vínculo y la diferencia constituyen un particular movimiento; que hay una dinámica, si no antropológica, llamémosla antropológico-fundamental (en 532b llama Platón a la dialéctica "viaje", *poreían*). Para esto cf. infra "O.bis.bis".

Para poder establecer una hipótesis interpretativa hay que comprender si hay una relación entre las tres figuras que se suceden. Asimismo, si hay una relación entre el tema del Libro VI y las figuras conclusivas del mismo, así como entre la figura introductoria del Libro VII y el contenido mismo de este *otro* Libro. Dejemos a un lado esta última relación e intentemos comprender la primera. El símil del sol, ¿es en realidad un símil o se trata más bien de una parábola? Como siempre que se trate de figuras retóricas de la comparación, el problema inicial es saber cuáles son los términos comparados, digamos su comparabilidad, pues esta decisión es la que verdaderamente juega a la hora de utilizar una u otra figura. Es decir, la primera pregunta sería algo así como: ¿es comparable el sol y lo que guarda relación con su operación, la iluminación y lo susceptible de ser iluminado, así como con la función

de ver, la vista y lo susceptible de ser visto, con la Idea y con la relación de la Idea con lo Ente?, ¿hasta qué punto?

(3) Intemos precisar qué pueda ser una figura retórica, o al menos intentemos dar con una precisión de la misma que haga posible la avenencia de los recursos de Platón con las dificultades con que habitualmente tropieza su interpretación. Kant apunta en un texto de la *KU* que el lenguaje filosófico no ha podido constituirse sin recurrir a ciertas "figuras", concretamente a las que llama "exposición simbólica", cuyo funcionamiento es de una "analogía": "la expresión no contiene el auténtico esquema para el concepto, sino meramente un símbolo para la reflexión" (V, 352). Primero se aplica el objeto (aquí el Ser y la Idea) al concepto de una intuición sensible (aquí la del sol y la luz, la visión y el órgano de la visión, etc.), para, sirviéndose de la regla de reflexión que funciona en éste, aplicarla entonces a aquel. Tal es el caso de expresiones como "Grund", *fundamento*, que viene de significar 'base' o 'firme', también 'apoyo', "abhängen", *dependen*, que significa 'verse sostenido desde arriba' (o "Ursache", *causa*, que viene de significar 'pre-cosa' : Ortega —y Heidegger). Donde —y esto es lo que importa— la trasposición tiene el punto de partida en aquello que es primero para nosotros o aquello que se impone a nosotros como algo inalienable, lo que nos pone en ese particular lugar que es *la experiencia, entendida en un sentido fenomenológico* (donde lo primero es el fenómeno en sentido riguroso).

No debe dejarse a un lado esta consideración sobre el sentido mismo del lenguaje y del uso del lenguaje (Goldschmidt [V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 2003, p. 111 y ss.] ha vinculado el paradigma a la metáfora), porque si, como ha dicho Platón en el Libro X, el sentido mismo de lo ente, su conocimiento ajustado y propio, que es la *epistémé*, está precisamente en el uso y en el requerimiento necesario (en ese particular ajuste que es la menesterosidad), esta condición afecta por igual a las palabras (como ha quedado establecido igualmente en el Crátilo, frente a la etimología, que sería el idealismo del significado, si puede decirse de este modo). Por eso el modo en que Platón entra en cualquier cuestión es siempre el de preguntar por el parecer de los hablantes en tanto que hablantes; *acudiendo a la dóxa a modo de segura orientación*. O dicho con Kant (que hemos utilizado para pensar la analogía, aunque las fuentes para pensar la metáfora y la analogía sean muchas), acudiendo al procedimiento o regla de la reflexión que está detrás de los conceptos sensibles o de experiencia, que en este caso son los relativos a la luz y la visión. Porque es en la actividad misma del hablante en tanto que hablante que cabe reconocer el sentido por el que se pregunta, que es el del Ser. Es lo mismo que se si se nos pregunta por esa particular actividad que es el ver: hay una suerte de no-distancia en relación a ella (la propia de la intuición y de la reflexión sobre la intuición, que aquí es básicamente de carácter fenomenológico) que, primero, nos va a permitir evitar cualquier forma de estipulación ajena a la propia actividad, esto es, que, segundo, por esta no-distancia no vamos a poder eludir el problema y la dificultad. En fin, como lo que sería un *verdadero enfoque fenomenológico*.

Así, cuando Platón se refiere a la visión y a lo visto y a todo lo demás, lo hace apuntando a la condición de potencia o *dúnamis* de la misma, que aquí hay que entender como aquello que es causa de actividad, donde el genitivo funciona objetivamente, porque la actividad no es nada distinto de esa su misma generación, que es lo que, dicho sea de paso, podemos encontrar en la *Vermögen* kantiana, vinculada, como es sabido, al verbo *mögen*, gusto y favor. Una suerte de actividad básica o esencialmente in-transitiva (en un

sentido pre-objetivo y premoderno, inusitado para nosotros). Con esto queremos decir que la trasposición de que habla Kant resulta tanto más esclarecedora por el lado del comparante que por el de lo comparado, que depende totalmente del sentido de este. *La condición fenomenológica evita, ciertamente, la arbitrariedad del análisis y hace que la comparación resulte, en cierto modo al menos, inalienable*, es decir, imposible de reducir a otra distinta o meramente disponible como forma de una relación estándar y tras-ponible según el caso. ¿Significa esto que la visión y la luz constituyen constantes fenomenológicas inalienables para el decir filosófico? (o bien, ¿no es acaso el decir filosófico siempre una fenómeno-logía). Quizás no. Pero lo que es claro es que la visión, lo mismo que cualquiera de las actividades de la percepción, constituyen la clase de 'cosa' que no puede objetivarse, toda vez que es eso que al mismo tiempo es un ser y un hacer, que es donde nos encontramos con el decir.

(3.bis) Algo de lo mismo encontramos con términos como "aitía", también causa, que se aviene mejor al origen en el sentido de la procedencia o la génesis, que es por lo que podemos encontrarnos que la idea de Bien aparece vinculada a la figura de 'padre', porque estamos precisamente ante una clase de realidad que es ella misma actividad o movimiento, por tanto, ante una realidad que ante todo se constituye fenomenológica y no lógica o sustantivamente.

#### **0.bis.bis. Una hipótesis interpretativa sobre la sucesión de los símiles de los Libros VI y VII.**

(4) Convengamos en que las tres, la del sol, la línea y la caverna, son figuras de la analogía. En el sentido en que la hemos podido reconocer en Kant, como una suerte de trasposición de la reflexión que tiene lugar en un concepto sensible hacia otro concepto no-sensible. La diferencia inmediata entre las tres figuras es que sólo la tercera da cuenta de una analogía con un suceder, o mejor, con una peripecia; digamos que es *una analogía con una actividad y con una actividad del hombre*. Si, como ha señalado Platón entrado ya el Libro VII, la dialéctica es un "viaje", esto, que valdría para la figura de la caverna, expresa algo que también debe poder reconocerse en las otras dos, pues lo que está en juego no es sólo un orden sino *un cierto habérselas con ese orden*, que es en lo que consiste la dialéctica. Las figuras, sean las que fueren, toman así un rango fenomenológico fundamental que, tal es nuestra tesis, tiene que poder reconocerse en todas ellas. Así, en realidad la distinción entre símil y parábola no es verdaderamente relevante, porque en los tres casos estamos ante uno y el mismo recurso que, hemos dicho ya, Platón llama indistintamente "analogía".

A esto se le tiene que sumar todavía otra cosa. Lo que está en juego en la analogía, el comparante, según lo hemos llamado, no es uno cualquiera, no es un ejemplo más, ni siquiera uno relevante por alguna razón (estamos pensando en el reloj al que se refiere Kant), sino que se trata del comparante mismo, de que es precisamente el comparante con que nos encontramos cuando se trata de pensar la comparación en cuanto tal, es decir, en cuanto que tiene lugar de un modo simbólico o por medio de la intuición. Es decir, porque lo que se está dilucidando es, justamente, en qué consiste la relación, que aquí se llama analogía o similitud; en qué consiste que haya parecidos y que se puedan establecer comparaciones, que es donde el problema de la mimesis vuelve a resonar con toda su fuerza. No podemos eludir esta cuestión, y por eso *el tratamiento que hace Platón de la mimesis no es*

sino algo de lo mismo que cuando ha tratado el paradigma y la relación paradigmática, que no es otra cosa que la relación misma.

De este modo, el problema gana un rango fenomenológico completo: se trata de un habérmolas con inalienable, pues el tema no es otro que ese habérmolas con, esta es la clave.

(5) Hemos adelantado una posible distinción entre las tres analogías, que estarían, cada una queremos decir, matizando algo de esa relación y actividad. La primera, la del sol, mostraría el vínculo y la naturaleza del vínculo; la segunda, de la línea, de la división, precisando la complicación de la relación (que debería estar sin embargo ya en lo anterior), pero también apuntando al movimiento que tiene lugar en la misma, que es en lo que consiste la introducción de la idea de dialéctica; la tercera, por último, explicaría la peripecia misma de ese movimiento, lo que Heidegger llama "transiciones", que son las consecuencias de ese movimiento, los efectos que produce en el sujeto que conoce.

(5.1) Pend.

(5.2) Pend.

## 1. El primer estadio (514a 2-515c 3): La situación del hombre en la caverna subterránea.

1. En lo esencial, vamos a seguir el comentario de Heidegger (op.cit., pars. 3-11), introduciendo sólo algunas observaciones (en ítems: "a", "b", etc. para lo que diga Heidegger, y "1", "2", etc., para nuestras apreciaciones).

(a) Heidegger, que intenta mostrar que esta parábola es una meditación de la esencia de la verdad (y de la verdad de la esencia), tomando por tanto como hilo conductor la noción de *alétheia*. Como bien señala, el que en algún momento Platón diga que tenemos las cosas como eso des-cubierto, como lo *aléthés*, todas las especificaciones topológicas, como la de "delante" o "ante", o la de "detrás" o "tras", deben considerarse siempre como excesivas si es que se quiere explicar adecuadamente lo que está sucediendo en la caverna. Por lo mismo, los prisioneros no saben lo que es el "fuego", pero tampoco lo que es la "luz" o la "claridad" mismas (Heidegger recuerda que una cosa es el fuego, *pûr*, como la fuente de luz, y otra la claridad o luz, *phôs*, distinción análoga a la que hay en latín entre *lux* y *lumen*). Consiguientemente, no saben qué sean las "sobras" ni nada de lo que tienen inmediatamente en sus vidas: tampoco las cadenas, ni siquiera a sí mismos (a su propio cuerpo).

Los prisioneros están atentos a lo que "les viene al encuentro *inmediatamente*" (p. 35; sub.orig.). Como esto que les viene, no es la claridad misma, como hay todavía algo que no se presenta, como hay algo "a espladas", la parábola da cuenta de que ser hombre significa "también: estar en lo *oculto*, estar rodeado de lo oculto" (p. 36), pero de tal modo que ni lo oculto ni lo no-oculto pueden comprenderse "en cuanto tal" (p. 36, nota 16). Importa que si nos limitamos al primer estadio y si, como dice Heidegger, "lo *hacemos por nosotros mismos*" (p. 38), no vemos nada ni distinguimos nada de todo esto sino que "sólo tenemos ojos para lo que transcurre en la pared", que es "el mundo por antonomasia".

(b) No obstante, en esta situación, en la situación así descrita, tenemos una "seña" hacia la esencia de la verdad y el des-ocultamiento. Quizás el que se nos presente como algo

extraño, que Heidegger recuerda que es expresado como *átopon*, como algo que no tiene sitio o lugar, como algo que no-es o que no-cabe-encontrar, aunque es precisamente el que se encuentra en la "cotidianidad" el que no sabe comprender que esta situación es ya la suya.

(1) Heidegger deja expresamente las dos primeras líneas, donde se dice cuál es lo comparado, la educación y la no-educación. Vale la pena señalar que ya en este momento Platón está poniendo en juego que estamos ante una comparación, y que eso que se va a comparar no es simplemente algo positivo, *paideías*, sino también su carencia o falta, *apaidusias*. El fenómeno, lo que tiene que dilucidarse, no es algo sin más, sino justamente la di-ferencia que constituye algo, porque ese algo, aquí la educación, se presenta juntamente con su negación o privación, en cualquier caso con *un no-ser constitutivo*. El algo que, en estas primeras líneas, Platón llama "nuestra naturaleza". De hecho, el texto comienza precisamente con este no-ser y lo primero son una serie de negaciones, que bien podrían constituir las indicaciones hacia eso otro positivo, pero que, y este es el problema, lo suponen, y lo suponen necesariamente, como la contrapartida positiva que les da sentido; así, sólo hay quietud porque puede haber movimiento, sólo hay hacia delante porque hay hacia atrás, las sombras son maravillas sólo porque sabemos de qué son sombras, etc. Lo cual, decimos, *hace que en la escena irrumpa como fenómeno, que irrumpa de un fenomenológicamente relevante, no eso que se muestra, sino la extrañeza misma de todo lo que se muestra, que debería ser el punto de partida del relato*.

Si, como señala Heidegger, estamos ante algo que no es un lugar en sentido propio, que se presenta con extrañeza, ésta ha de ser la indicación de que ya estamos en otro lugar, que es el verdadero punto de partida del símil. Pero, ¿qué lugar es éste?, ¿el del filósofo, que funcionaría a modo de narrador omnisciente en todo el relato? Porque, al fin y al cabo, ¿no está hablando Sócrates todo el tiempo? Heidegger sugiere que este lugar es justamente el de la *cotidianidad*, el *lugar de la dóxa*, que funciona como sobre- o sub-entendido todo el tiempo. Podría decirse que el verdadero contraste, eso que funciona como relevancia de algo y que lo presenta *como algo*, es precisamente lo que ya sabemos: sabemos lo que es una cárcel y lo que es un prisionero o unas cadenas, lo mismo que lo que es el fuego, lo que es la luz o las sombras, así como lo que es el eco; también (en otro nivel, que habrá que precisar), lo que son las figuras fabricadas, por tanto lo que son los hombres y los animales. En efecto, Sócrates señala que se encontraría ante cierta perplejidad, *aporeîn* dice el texto, quien hubiera sido apartado de los prisiones y preguntado "¿qué es cada uno de ellos [de tales objetos]?" (515c), *hóti éstin*. Pero no porque no supiera la respuesta sino porque ahora sabría otra respuesta. En realidad, los prisioneros están en posesión de cierto conocimiento, que Platón llama más adelante (516c), discernimiento y memoria, que no es, decimos nosotros, nada distinto de la *dóxa*. El conocimiento que no pasa de distinguir unas cosas de otras y recordarlas, pero que no es propiamente el conocimiento de su ser o *epistémē*.

(2) Respecto a la gruta, vale la pena reparar en lo siguiente. El fondo de la caverna constituye un término insuperable, digamos un término no-relativo. Pero es un término que, sin embargo, funciona como una superficie de mostración. Por tanto, como un ámbito en el que hay diferencia, sombreado y no-sombreado, y en el que se presenta algo como algo; es un ámbito que, vamos a decirlo así, tiene profundidad. Esta profundidad es en realidad *re-misión*, pues la luz y la sombra apuntan a otro lugar más atrás; pero si esta posibilidad está oculta para los prisioneros, no lo está que ellos mismos ocupan una posición enfrentada a la

pared, que es el sentido en el que, cuando menos, podemos hablar de cierta presencia y de una presencia que es reconocible como diferencias (a las que habría que añadir la del eco, que procede del mismo lugar que las sombras). Como una superficie de *emisión* que abre, si se quiere, una mínima profundidad.

En general, lo que viene a marcarse es un diferencial que tiene que ver con la altura más que con la profundidad. Hay un ascenso y un descenso. De la misma manera que el sol o que el segmento de las ideas se encuentran "arriba", mientras que lo ontológicamente menor se encuentra, en estos dos símiles lo mismo que en el de la caverna, "abajo". Por eso la entrada en la gruta es tan ancha como el fondo. No hay angostura sino sólo oscuridad.

(3) Importa comprender la cualidad de lo conocido. En realidad, Platón no dice que sepan nada, más allá del discernimiento y la memoria de antes, porque en cierto modo se trata únicamente de sombras, es decir, de *algo que sólo se ve*. Por eso importa tanto que no puedan hablar unos con otros mirándose sino únicamente con las sombras delante, hasta el punto de que, cuando dice Heidegger que no saben quiénes son ellos mismos, esto deberá entenderse con todo rigor, pues, dice Platón en 515b, cuando hablan "unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?". Podríamos decir por tanto que estamos ante *una completa alienación de los prisioneros* (ante unos prisioneros en sentido literal o *cuasi-absoluto*). Ante una completa alienación del hombre, un hombre alienado (un hombre cuyo ser es un no-ser).

Así, en la descripción de la situación inicial, habría que distinguir lo que vemos nosotros de lo que ven ellos. La primera parte se ocuparía de ese nosotros esquivo y fenomenológicamente ocultador, mientras que en la segunda (digamos a partir de 514c-515a) se trata de poner a la vista la verdadera situación de los prisioneros, *la situación desde ellos mismos*.

(4) Por último, habría que reparar en las sombras lo son de "objetos fabricados" (515c), *skēuastōn*, lo que nos pone ciertamente ante algo que ya es un resultado de nuestra acción más que ante una cosa que tenga en rigor su propio ser. Por tanto, ante la sombra de un conocimiento particular llamado *téchne*.

## 2. El segundo estadio (515c 4-515e 5): Una "liberación" del hombre dentro de la caverna.

(c) Se trata, a juicio de Heidegger, de la indicación de que hay una transición o un *tropo*. Eso que sea la educación, y la no-educación, cuyo fenómeno va de consuno con aquella. Que indica que "cada verdad tiene su tiempo", pues se trata de un cierto proceso. Las indicaciones de lo verdadero o de lo real en superlativo, como eso "más verdadero" o "más real" (más ente), apuntan a este proceso de cambio, que también es un proceso de gradación. De grados del ser y también de grados en la contemplación del ser o en la visión, que se dice igualmente que es *orthōtes* (p. 42).

Heidegger recuerda aquí que estamos ante un vínculo entre dos clases de verdad: la verdad como desocultamiento y la verdad como adecuación. Porque, en efecto, no es sin más que estemos ante lo desoculto; también es así que ese estar tiene lugar y puede suceder de distintos modos, como un cierto comportarse respecto de lo desoculto, que es donde nos encontramos con la posibilidad de corrección en la mirada. O, si se quiere, con la propia

*dúnamis* del ver.

(d) En todo caso, lo que importa es que esta liberación no es auténtica. Y tiene lugar en dos pasos, liberarse de las cadenas, que es sólo una "introducción de la libertación" (pág. 44), y girarse hacia la luz, que sería el segundo y verdadero momento. Esta distinción es fundamental pues pone a las claras que la liberación de la cadena no es suficiente, pues la costumbre ha hecho irreconocible una tal situación.

(e) El prisionero es liberado repentinamente, recuerda Heidegger, lo que significa que está aconteciendo un cambio súbito y, sobre todo, radical. De la situación o condición de insensatez, *aphrosúnēs*, a la de la sensatez no puede haber tránsito súbito. Por eso esta *libertación se frustra y hace falta seguir obligando al prisionero a abandonar el lugar* que siente como propio. El querer que manifiesta es en realidad un no-querer, una renuncia. Esta particular negación del querer también tiene que ser tenida en cuenta para comprender todo el proceso.

(5) Es entonces que *el giro*, el tener que volverse, *periágein*, funciona como verdadero desencadenante de la liberación, como el verdadero índice fenomenológico de la liberación. Un giro que es un vuelco de la posición y de la perspectiva, el abandono de la superficie de imagen, o de la imagen en cuanto tal y en general. Esto es lo que tiene lugar aquí. Por eso lo que le produce mayor *dolor*, que es donde se encuentra el otro índice fenomenológico, está en "la luz misma" (515e), *autó tó phōs*. Tan brusco como el giro es el efecto en el prisionero. Tan brusco y tan desgarrador, pues lo que tienen en común es que, justamente, *tanto uno como otro hecho*, el de volverse y el de mirar a la luz misma, se producen *forzosa u obligadamente*. Digámoslo de otra manera: eso que permite comprender fenomenológicamente que está teniendo lugar algo es, precisamente, *la resistencia del prisionero*. Eso, y no otra cosa, es la *apaideousía*.

### 3. El tercer estadio (515e 5-516e 2): La auténtica liberación del hombre para la luz original.

(f) Heidegger insiste en que el proceso que se inicia en la liberación exige "una perseverancia y ánimo duradero". En realidad, es una formación del ánimo no menos que del conocimiento, pues es todo el tiempo la resistencia y la no-voluntad lo que hay que domeñar.

(g) Cuatro preguntas orientan la interpretación de la parábola en este tercer estadio (p. 53):

1. ¿cuál es la conexión entre la idea y la luz?
2. ¿cuál es la conexión entre la luz y la libertad?
3. ¿cuál es la conexión entre libertad y ente?
4. ¿cuál es la esencia de la verdad, en el sentido de no-ocultamiento, que se ilumina desde la unidad de esas conexiones?

g/1. Heidegger señala que en ese estado de prisionero nos hemos con lo ente, con eso que es la *dóxa*, que, sin embargo, no es nada "fantasioso" o algo que "soñamos" (pág. 54). Lo ente es algo verdadero pero no es ni lo único ni lo más verdadero.



En todo caso, a Heidegger importa mostrar que eso que es el ver no constituye algo inmediato sino que pertenece a una particular actividad que tiene que ver con la percepción (Heidegger habla de *Wahrnehmung*), con un ver complejo, o con un "comprender" (pág. 57), que es de muy otra naturaleza que lo que pueden hacer los ojos sin más. Para empezar, porque no se trata simplemente de un ver sino que siempre se trata de un *querer ver*, tal y como deja claro el símil. Por eso los ojos ven colores pero no ven un libro. Ver un "ser-qué" es algo distinto de ver una cualidad (lo mismo que en el Libro X se ha dicho que una cosa son los colores y otras las armonías).

En segundo lugar, hay que especificar la naturaleza de la luz. Vuelve Heidegger sobre la diferencia entre *lux* y *lumen* y decide que su esencia es la transparencia (pág. 60). Esto significa que la luz es eso que no se puede aprehender, lo inasible. Cuando pensamos en el color como eso en lo que constatamos la claridad u oscuridad, también constatamos que antes del color está la claridad o la oscuridad. Son "*condiciones de posibilidad*" (pág. 61). Pero, ¿cómo sabemos de ellas?, ¿no es sólo y únicamente gracias a que hay colores y brillos? La claridad, establece Heidegger, no es sino lo que deja pasar a través, lo *trans-parente* (pág. 62). La luz es "lo que permite pasar" (pág. 63). Por contra, la oscuridad es lo que ya no permite pasar, lo que niega a las cosas su visibilidad. Algo muy distinto de la opacidad, como recuerda Heidegger, pues mientras que para la opacidad hace falta luz, esto es, hace falta constatar que la luz no puede traspasar un objeto, que está siempre iluminado, la oscuridad se da en la ausencia de luz y sólo en ella.

De acuerdo con esto, la idea no es sino eso que deja pasar el ser de lo ente, lo que permite que se nos haga presente algo como ente. La idea deja que lo ente venga a presencia, deja que ad-venga (pág. 64).

g/2. El segundo elemento necesario para comprender la parábola es el de la liberación. Que no deberá entenderse como algo negativo sino como un positivo esfuerzo, como una vinculación con la luz. La luz es así eso que libera mientras que la oscuridad bloquea, pero sólo si se entiende en este preciso sentido. De otro modo, no tendrá caso.

g/3. "La esencia de la libertad es entonces, ..., el *rayo de luz*: dejar de entrada que se haga la luz y vincularse a la luz" (pág. 67). La libertad es así lo que hace que lo ente sea más ente. Es el dejar-el-ser. En lo que se confirma que la esencia del hombre no es otra que el estar en lo abierto, el ex-sistir o estar ex-puesto en un sentido radical. El hombre como un ser que es proyecto (págs. 68-70).

g/4. Las ideas, eso que se alcanza en el tercer estadio, son lo más desoculto, tá *alēthēstata*, en el sentido de que posibilitan que lo ente se muestre como desoculto. Son lo no-oculto precursor (pág. 75), lo que da paso a lo ente o lo que elimina el ocultamiento, tanto da. Esto es lo que significa el superlativo. También que son el ser de las cosas; no algo ente en algún grado, sino eso que no admite otro grado más que el del ser.

La principal dificultad está en la aparente separación entre las ideas y los entes, lo mismo que entre la fuente de la luz y las cosas iluminadas. La dificultad, decimos, que consiste en que no hay en realidad una tal separación y que lo vislumbrado y lo vislumbrante se dan conjuntamente (pág. 77). Las ideas no pueden considerarse ellas mismas como algo ente, no son objetos. Tampoco son la correspondiente representación subjetiva ante tales objetos, digamos los valores, pues la noción misma de representación pre-supone la distinción sujeto-objeto. La solución estará en que el desencubrimiento se revele como algo de la existencia del hombre, como un "suceso fundamental" dirá Heidegger

(pág. 78). El hombre como ser que está en la verdad en un modo pre-ontológico si se quiere (nuestro). Una situación que, dice Heidegger, supone un cierto peligro. La filosofía es para el hombre "la zona de peligro" en la que el preguntar se hace necesario. Cuando no se puede hablar más y sólo se puede *hacer* (pág. 83).

(6) Importa que lo que no se muestra, que la apariencia, no esté en otro lugar sino que pertenezca a algo que está justamente ante la vista. Por eso la expresión de 515d de que "una visión más verdadera", *orthóteron blépoi*, indica que estamos vueltos "de cara" a las cosas y que es nuestra propia facultad la que flaquea. Heidegger apunta que aquí se encuentran las dos nociones de verdad, la verdad como desocultamiento y la verdad como corrección. Es decir, se muestra que ésta no podría tener lugar sin aquélla. En todo caso, vale la pena reparar en que todo lo que hay que ver está ya ahí, que siempre está ya ahí y que por tanto no se trata de ponerse en otro lugar. Por eso insistimos en que el muro de la caverna es un final absoluto y no una mera pantalla tras la que descubriríamos otra cosa. Lo que nos revela este final absoluto e infranqueable es que no es en otro lugar donde hay que buscar sino que hay que mirar en nosotros mismos. El 'lugar' hacia el que se dirige el prisionero no es otro lugar que él mismo: de ahí que estemos ante un movimiento en el que, de alguna manera, no se cambia de lugar (es un viaje a ninguna parte o un viaje que termina en el mismo lugar en que comenzó, un viaje en el que la salida consiste en la entrada si puede decirse también de este modo) porque en realidad se está haciendo un tránsito o un movimiento que podríamos llamar una alteración, un movimiento en el que *uno mismo se transforma*. Esta es la clave.

El primer indicio de esta transformación lo encontramos en que ha cambiado su actitud ante sus compañeros de prisión. En que ahora se "compadecería" de ellos, mostrando así haberse distanciado en otro sentido que el puramente visual, afectado ahora a su capacidad moral, que es lo que aquí se mienta como esa su consideración de ser "feliz", ..., o de esto que traduce compadecer, ... En realidad se ha producido un distanciamiento con la situación anterior, que recibe una interpretación, pues sólo cuando se *ha ganado esa distancia es posible reconocer una tal situación o reconocer la situación como situación*. Pensemos que cuando el prisionero abandona las cadenas se encuentra en un estado de perplejidad, de ausencia de salida, que podríamos entender igualmente como de ausencia de perspectiva o de distancia. Sólo en el proceso y por medio de las transiciones ha ganado esta posibilidad, aunque no sea todavía la definitiva.

(7) Platón también nos sirve una particular interpretación de esa situación o de la dóxa que impera en la caverna. Cuando habla de los "hombres", "alabanzas" o "recompensas" está describiendo la situación o disposición política que sólo puede acompañar a la dóxa o a un gobierno de la dóxa, como dice después (nos referimos a la expresión "mundo de lo opinable" de 516d). Es importante que aquello en lo que dicen ser concedores no sea sino algo vinculado con la memoria y a la mera asociación, que es en lo que consiste la capacidad de predecir el futuro, digamos con *un conocimiento de lo meramente probable*.

Cuando el mérito no es algo fundamentado y levantado sobre saber, cuando el mérito es algo que depende de aquello que no es seguro,

#### 4. El cuarto estadio (516e 3-517a 6): El descenso del regreso del libre a la caverna.

(h) Por una parte, parece que en este cuarto estadio no se gana nada. Sólo se indica que pertenece a ese suceder fundamental la muerte, la muerte como destino de aquel a quien quiere liberarlos prisioneros. El destino del filósofo, que queda así como un determinado ámbito de conocimiento ni como una ciencia primera y fundamental (como si ese ámbito fuera el primero) sino más bien como un "reservarse preguntando para el preguntar por el ser y la esencia de las cosas, entender qué es lo que importa en general en lo ente, qué es lo que importa por antonomasia en el ser" (pág. 87).

(i) Ahora bien, este destino no es el que pertenece necesariamente al filósofo. Es decir, no le pertenece como un avatar de destino fáctico sino más bien como algo que, como no podía ser de otro modo, habría que entender analógicamente. Pues si, como señala Heidegger, en efecto casi nunca el filosofar ha sido algo peligroso, si la filosofía se ha convertido más bien en algo inofensivo, ¿no nos está interpelando la parábola *in obliquo*, refiriéndose a un destino *esencial y que tiene lugar durante la existencia?* ¿y que si nos limitamos a ver en ello la muerte de Sócrates estamos más en la ilustración —en la dramatización— que en la parábola? (nuestro). Algo de esto es lo que acontece cuando se mata al filósofo en vida, 'muerte' que Heidegger entiende aquí como la de la ignorancia o, lo que es peor aún, la indiferencia. Hay una "muerte incesante en la caverna" (pág. 89), que es la que hay que conjurar. El filósofo tiene que luchar contra "este parloteo de la caverna" (pág. 90). El filósofo no "se intranquilizará si los habitantes de la caverna se ríen de él y de sus discursos" ... "se mantendrá firme y para él será importante que los encadenados le odien. Incluso pasará al ataque ..." (*ibíd.*).

(j) Lo que tiene lugar en la caverna es una "confrontación" (pág. 93). Pero porque en ello tiene lugar una confrontación esencial entre lo ente y la apariencia, entre lo desoculto y la ocultación. Hay que comprender que para que algo se manifieste *tiene que arrancarse al ocultamiento*. Y que este es un ejercicio difícil y doloroso.

(k) "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 el *ser liberador* desde la oscuridad" (pág. 94). La lucha contra el ocultamiento que va de suyo con nuestra condición de seres finitos. Contra la *phúsis* que gusta de ocultarse, como señaló Heráclito y recuerda aquí Heidegger (pág. 96).

[Ver nota intermedia sobre la división]

#### Bibliografía

Dixsaut, M. (2000): "L'analogie intenable: le soleil et le bien", en Dixsaut, M.: *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, pp. 121-151.

— (2001): *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.

Goldschmidt, V. (2003): *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin.

Heidegger, M. (2005): *Parménides (curso del semestre de invierno 1943-1944)*, Madrid, Akal.

— (2007): *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teetero de Platón (lecciones del semestre de invierno de 1931/32)*, Barcelona, Herder.

Martínez Marzoa, F. (1996): *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo.

Teisserenc, F. (2010): *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, Paris, Vrin.