

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 98
2021 - 2
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 511-535

Sócrates y Heidegger¹

Socrates and Heidegger

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6363-9165>

Universidad de Sevilla

Sevilla - España

debravo.cristian@gmail.com

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528425>

Resumen

Se plantea que el método de Heidegger es susceptible de coordinarse hasta cierto grado con la filosofía de Sócrates. Heidegger considera las estructuras ontológico-formales de la vida mundana mediante un análisis fenomenológico y Sócrates problematiza el mejor modo de vivir en orden a reconducir a sus interlocutores bajo el criterio por el cual para ver lo ente es necesario que el ser esté a la vista. Sin embargo, en ambos casos se trata de un modo de ser cuestionante, cuyo fruto no es el resultado de un proceso de interpretación, sino que es el ejercicio mismo de la interpretación el fruto del filosofar.

Palabras clave: Dialéctica; hermenéutica; vida; pregunta

Abstract

It suggests that Heidegger's method is able to be coordinated to a certain degree with Socrates' philosophy. Heidegger considers the formal-ontological structures of worldly life through a phenomenological analysis and Socrates problematizes the best way to live in order to lead to his interlocutors under the criterion by which to see the things is necessary to keep in view the being. Nevertheless, in both cases it deals with a questioning way of being, whose fruit it is not the outcome of a process of interpretation, but the very exercise of the interpretation.

Keywords: Dialectic; hermeneutic; life; question

1 Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto I+D "Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica" (FFI12017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades del Reino de España.

Introducción

En su curso universitario *¿Qué significa pensar?* de 1952, Martin Heidegger afirma:

Si estamos referidos a lo que se sustrae, entonces nos hallamos en el reflujo hacia lo que se sustrae, hacia la enigmática y por eso mudable proximidad del decir que nos interpela. Cuando un hombre se encuentra propiamente en este reflujo, está pensando, aunque esté lejos de lo que se sustrae y aunque la sustracción permanezca velada. Durante toda su vida y hasta su muerte, Sócrates no hizo otra cosa que situarse en la corriente de este reflujo y mantenerse allí. Por esto es el más puro pensador de Occidente. Por esto no escribió nada. Porque quien partiendo del pensar comienza a escribir, inevitablemente parece un hombre que se refugia y busca resguardarse de una corriente demasiado fuerte.²

Heidegger señala que Sócrates fue un pensador que se mantuvo firme ante “lo que se sustrae” y, en vez de haber intentado fijar este evento mediante algún signo escrito, se entregó plenamente a su cuestionabilidad. Sócrates, en este sentido, habría ejercitado por entero la cuestión más propia de la filosofía.

Esta mención que Heidegger hace de Sócrates, por otra parte, resulta imprecisa e incluso ambigua, si pensamos en quién pueda ser este Sócrates. ¿Acaso el Sócrates histórico o el de Platón? La mención que hace Heidegger probablemente se refiera al Sócrates histórico, puesto que para él presumiblemente el Sócrates de Platón se habría desfigurado por su metafísica de las ideas. Pero, ¿es que entonces Heidegger está pensando aquí en ese Sócrates moralista que recuerda Jenofonte en sus *Memorabilia*? Seguramente no. Al mencionar a Sócrates en el pasaje citado Heidegger tal vez se haya referido a ese Sócrates que, pese a todo, se vuelve comprensible gracias a Platón, tal como el Sócrates que estudia Gregory Vlastos,³ quien pretendió extraer de los denominados “diálogos tempranos” ciertos rasgos del Sócrates histórico. Si esto es así, Heidegger habría reconocido en aquel Sócrates del joven Platón, aun sometido a su directo influjo, esa pureza propia del filósofo que no se refugia en una teoría como lo habría hecho el maduro Platón al plantear una doctrina de las ideas y que él

2 HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 19-20. (En adelante GA). Alguien podría descubrir una cierta ironía en las palabras de Heidegger, cuya obra escrita sobrepasa los 100 volúmenes. Pero si, aparte de *Ser y Tiempo*, cuya elaboración en parte fue motivada por razones estrictamente académicas, se considera que de esa ingente obra la gran mayoría son conferencias, cursos y anotaciones que en ningún caso pueden considerarse como tratados sistemáticos, se reconocerá que Heidegger asume que la filosofía debe ser un ejercicio vivo y exento de clausurarse. De ahí que Heidegger haya comprendido sus escritos no como obras (*Werke*), sino como caminos (*Wege*).

3 VLASTOS, Gregory. *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

habría elaborado a costa de convertir la figura de Sócrates en un mero portavoz de su metafísica de los dos mundos.

Heidegger considera, por lo tanto, que Sócrates, el Sócrates histórico de los tempranos diálogos platónicos, representa la más valiente actitud que podría exigírsele a un filósofo, la de vivir bajo la inhóspita intemperie del preguntar. Pero, ¿es que acaso esta valentía de Sócrates no se exhibe en cada uno de los diálogos platónicos en los que participa como protagonista? ¿No es el Sócrates del “tardío” *Parménides* tan inhóspitadamente intrépido como el Sócrates de la “temprana” *Apología*? En efecto, la virtud que Heidegger encuentra en Sócrates no se restringe a unos cuantos diálogos “tempranos”. Si esto es así, el Sócrates al que Heidegger se refiere no resultaría ser tanto el Sócrates de una fase platónica cuanto el Sócrates *de Platón*,⁴ lo cual revelaría una íntima cercanía entre Heidegger y el autor de los diálogos.

Por otro lado, sin embargo, Heidegger debería estar tan próximo a Sócrates como al ateniense, a Timeo y al extranjero de Elea, si se admite que no sólo Sócrates, sino también otros protagonistas de los diálogos expresan la filosofía de Platón. De hecho, en su curso sobre el *Sofista*, Heidegger reconoce una gran afinidad con el extranjero de Elea al considerar que éste trata con mayor científicidad el asunto en cuestión.⁵ En contraste al rol participativo del otro en la dialéctica de Sócrates, el interlocutor en el diálogo con aquel extranjero tiene un papel menor y la forma típicamente dialógica de Sócrates se reemplaza por una suerte de monólogo, por lo que tal vez habría que sostener que la proximidad de Heidegger con Platón se representaría mejor en el modo de filosofar de ese anónimo extranjero. Sea como sea, en el pasaje arriba citado Heidegger nos habla de Sócrates como un filósofo cuya pureza resulta ejemplar, puesto que representa un tipo de filosofar que no se resguarda ante el enigma del ser.

En el siguiente artículo quisiera ahondar en la relación de Heidegger con Sócrates, cuya figura nos ha legado Platón mediante sus diálogos. No me detendré en un análisis de la difícil relación filosófica que Heidegger tuvo con Platón, debido a que muchos estudiosos ya han dado cuenta de ella.⁶ Como ya he mencionado, en

4 No estaría de más precisar que en el diálogo que lleva su nombre es Fedón quien da testimonio de Sócrates (*Fedón*), pero también Aristodemo da testimonio de aquel mediante Apolodoro (*Banquete*), Euclides (*Teeteto*) y Pitodemo mediante Antifonte (*Parménides*), por lo cual la figura de Sócrates se vuelve más compleja por la variedad de perspectivas que la dibujan. Para las citas de Platón me basaré en *Diálogos I y II*, varios traductores. Gredos, Madrid, 2011, con excepción de las cartas, que utilizo *Diálogos VII*, traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Gredos, Madrid, 1992. En algunos casos modifiqué ligeramente la traducción. Para el cotejo con el texto griego uso la edición de John Burnet, *Opera Platonica*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1900-1907.

5 HEIDEGGER, Martin. *GA19*, pp. 189, 250-253.

6 GONZÁLEZ, Francisco. *Plato and Heidegger*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 2019; DOSTAL, Robert. “Beyond Being: Heidegger’s Plato”, *Journal of the History of Philosophy*, 23(1), 1985, pp. 71-98; ROSEN, Stanley. *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. Yale

algunos diálogos Sócrates no es el único protagonista y en uno de ellos, incluso, no aparece. En ese sentido, Sócrates no representaría la totalidad del cosmos platónico, aunque sí una parte sustancial, una parte que, según intentaré mostrar, es la que precisamente creo que merece atenderse para considerar que el proyecto filosófico que Heidegger desarrolla desde 1919 y que toma una forma acabada en 1927 con *Ser y Tiempo*,⁷ resulta en cierto sentido análogo o, al menos, susceptible de coordinarse con el ejercicio filosófico de Sócrates. Es cierto que el proyecto de Heidegger está enfocado en poner de relieve las estructuras ontológico-formales de la vida mundana mediante un análisis fenomenológico, mientras que Sócrates ejercita un análisis del mejor modo de vivir en orden a reconducir a sus interlocutores bajo el criterio por el cual para *ver* lo ente es necesario que el ser esté a la *vista* (ἰδέα), sin embargo, en ambos casos se trata de una *filosofía ejecutiva*, un modo de ser cuestionante cuyo fruto no es el resultado de un proceso de interpretación, sino que es el ejercicio mismo de la interpretación el fruto del filosofar.⁸ Ahora, lo que en este sentido me interesa no es tanto resaltar el servicio metódico que la fenomenología hermenéutica de Heidegger podría tener para leer los diálogos, como destacar que el diálogo que llevan a cabo Sócrates y sus interlocutores es el primer testimonio de una hermenéutica cotidiana

University Press, New Haven and London, 1993; KIM, Alan. *Plato in Germany. Kant, Natorp, Heidegger*. Academia, Germany, 2010, pp. 230-286; PARTENIE, Catalin & ROCKMORE, Tom (Eds.). *Heidegger and Plato*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005; SALLIS, John. *The Verge of Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2008, pp. 11-28.

- 7 Sobre las etapas del desarrollo del proyecto de Heidegger, véase ADRIÁN, Jesús. “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”, *Themata*, 44, 2011, pp. 213-238.
- 8 Debe hacerse constar la radicalidad o, al menos, la pretendida radicalidad del proyecto heideggeriano, que no sólo marcaría una diferencia con la filosofía de Sócrates, sino presumiblemente con toda la tradición filosófica. En este sentido, Francisco de Lara afirma que la fenomenología de Heidegger “consistiría en una interrogación que no solo no da por supuesto determinaciones sobre su asunto, sino que tampoco presupone cuál deba ser este ni cómo se logre acceder a él y definirlo. De hecho, la radicalidad de la fenomenología es tal que ni siquiera presupone su propia posibilidad efectiva: en cuanto interrogación radical, pone en cuestión incluso que su pretensión de radicalidad sea en efecto realizable. Efectuar una investigación de este carácter implica poner en marcha una indagación tal que, en esa misma marcha, mediante una clarificación de sus propias motivaciones últimas, vaya discerniendo tanto su posibilidad como qué puede pertenecer a ella misma y qué no”. “Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921”. *Revista de Humanidades*, n°30, 2014, pp. 56-57. No obstante, no hay que desestimar la radicalidad de la filosofía de Sócrates, la cual se expresa tanto en el carácter aporético de su filosofar (*Menón*, 80c) como en el propio carácter atópico de Sócrates (*Banquete*, 215a y ss.; *Teeteto*, 149a). En este sentido, se vuelve comprensible que Heidegger tenga a Sócrates como una suerte de primer analogado del filósofo.

de la vida humana que no es reflexiva,⁹ sino dramática,¹⁰ y que resulta notablemente semejante al análisis ateorético y arreflexivo que realiza Heidegger. En este sentido me propongo coordinar los rasgos más importantes que pueden reconocerse entre ambos métodos.¹¹ Al final del artículo, sin embargo, me encargaré de precisar la divergencia fundamental entre ambos filósofos, lo que significará, en último término, un grave escollo para coordinar suficientemente ambas filosofías.

1. Vida y Filosofía

Cabe señalar que ya se ha puesto de relieve que la orientación metódica de la hermenéutica de Heidegger tiene notables semejanzas con la filosofía tal como la ejerce Sócrates.¹² Tal vez la mayor semejanza radique en el compromiso existencial que tanto Sócrates como Heidegger exhiben en sus respectivas maneras de filosofar y que ha llevado a considerar a *Ser y Tiempo* dentro de la tradición de la filosofía como cuidado de sí.¹³ En efecto, el cuidado de sí que Sócrates exhortaba a realizar resulta tener muchos puntos de contacto con el cuidado que Heidegger desarrolla en la

- 9 En su curso sobre el *Sofista* Heidegger advierte la actitud fundamental de Sócrates en relación a su ejercicio dialógico, a saber, “proveer lo positivo sólo en la ejecución y no en la reflexión propiamente temática” (*GA19*, p. 532).
- 10 Stanley Rosen se refiere al diálogo platónico como una “fenomenología dramática”, aunque no lo interpreta como un drama en el sentido poético de una obra para ser teatralizada, sino que, aunque ciertamente tiene una forma dramática, el diálogo es una producción poética en la que los hombres hablan entre sí de acuerdo a una jerarquía que no está arraigada a la nobleza del nacimiento u otras contingencias, sino a la natural diversidad de almas. El diálogo, además, no es una descripción fenomenológica, sino, más bien, una interpretación de la vida humana. Resultaría posible, sin embargo, una descripción fenomenológica del diálogo, pero el diálogo mismo no es una descripción. En este sentido, la fenomenología dramática, según Rosen, sería “la reformulación artística de descripciones fenomenológicas de discursos y hechos dentro del contexto de una declaración unificada sobre el bien o la vida filosófica, y en ese sentido de lo noble como distinto de lo vil” (*Plato’s Sophist*, Yale University Press, New Haven and London, 1983, pp. 12-13). Esto implica que los diálogos no descubren una interpretación ontológicamente neutra, sino, más bien, una interpretación por la cual se pone de relieve la superioridad de la vida filosófica frente a la vida no filosófica.
- 11 Resulta notable que ya tempranamente Heidegger había notado en Sócrates (*GA22*, p. 92) lo que para él era fundamental (*GA58*, p. 136), a saber, que el método no puede ser tecnicado y que, por lo tanto, para la filosofía todo se juega en una apropiación metódica que corresponda al asunto mismo de la investigación.
- 12 GONZÁLEZ, Francisco. “The Socratic hermeneutics of Heidegger and Gadamer”, en *A companion to Socrates*, S. Rappe & K. Rachana (Eds.). Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2009, pp. 241-246; MAGRINI, James. “Heidegger’s Socrates. “Pure Thinking” on Method, Truth, and Learning”, *Journal of Philosophical Investigations*, 2019, pp. 127-145.
- 13 Jesús Adrián afirma que “*Ser y Tiempo* puede leerse en el marco de una larga tradición del cuidado de sí, inaugurada por Platón, practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica y, finalmente, recuperada por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, la cual alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault” (“*Ser y Tiempo* y la tradición del cuidado de sí”, *Convivium*, 28, 2013, p. 98).

analítica existencial a partir de su diferencia con una vida sometida a los dictados del “uno”. La pureza que Heidegger destaca en Sócrates sería concomitante, por lo tanto, a un tipo de cuidado por el que el ser de la virtud siempre se retira de toda búsqueda. En ese sentido, este cuidado filosófico se caracterizaría sobre todo por ser un modo eminente de mantenerse despierto, de estar en guardia,¹⁴ lo cual se condice con la modalidad que Heidegger le atribuye al existir propio.¹⁵ Lo principal, por lo tanto, es la consideración de la filosofía como un modo de vida cuestionante¹⁶ y creo que cabe afirmar que ambos filósofos tienen a la vida fáctica como el ámbito originario del filosofar.

Tanto Sócrates como Heidegger parten de la base que la vida fáctica, la vida, en tanto que vive de algún modo en su mundo,¹⁷ se encuentra arruinada¹⁸ o ensombrecida,¹⁹ de manera que la filosofía como un modo fundamental de vivir se origina para despertar y reconducir a una vida sin examen,²⁰ para “tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir”.²¹ En ese sentido, la filosofía es un preguntar que pone en cuestión el ser de la vida fáctica y que, ante las tendencias arruinantes o ensombrecidas, se presenta como un contramovimiento.²² Este contramovimiento al derrumbamiento de la vida no puede venir desde un ámbito ajeno a ella, sino desde la vida misma,²³ por lo que resulta necesario que este contramovimiento tome su fuerza de una autosuficiencia por la que la propia vida pueda interpelarse a sí misma.²⁴ Así

14 PLATÓN. *Cármides*, 173d.

15 HEIDEGGER, Martin. *GA63*, pp. 7, 15, 18, 110.

16 Resulta, en este sentido, importante destacar en ambos esta suerte de “pasión del preguntar”. Véase Platón. *Apología*, 29e-30a, 22b, 38a; *Gorgias*, 449b, 461e; *Protágoras*, 318d, 329ass. Por su parte, Heidegger dice: “Mantenerse en el auténtico cuestionamiento no consiste en reaccionar en cierto modo mecánicamente a una máxima vacía consistente únicamente en preguntar siempre y tampoco en interrogar arbitrariamente en cualquier oportunidad, sino que consiste en que se pregunte desde motivos situacionales esclarecidos fácticamente en cada caso, en que se pregunte a los motivos que se mantienen en la dirección de la vida fáctica e igualmente se viva investigando en la respuesta misma, es decir, de tal manera que la formación de la respuesta tenga referencia permanente a la pregunta, esto es, que ésta misma esté ahí vitalmente” (*GA61*, p. 153).

17 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 34; PLATÓN. *Apología*, 36c.

18 HEIDEGGER, Martin. *GA61*, pp. 2, 39, 103, 120.

19 PLATÓN. *República*, 515a. Aristóteles, por su parte, afirma que “en toda ocasión hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos incorruptiblemente” (*Ética Nicomaquea*, versión de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1985, 1109b. Modifico ligeramente la traducción).

20 PLATÓN. *Apología*, 30e.

21 HEIDEGGER, Martin. *GA63*, p. 15.

22 *Ibid.*, p. 109; PLATÓN. *República*, 515c.

23 “La experiencia filosófica de la vida misma está motivada para la filosofía desde la vida misma” (HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 253).

24 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 31; PLATÓN. *Apología*, 36c.

la filosofía de Sócrates se presentaría como el paradigma de una filosofía que parte desde la propia vida y se ejecuta vitalmente sin ayuda de mitos ni teorías. Por lo tanto, me parece que Heidegger como fenomenólogo reivindica la vitalidad socrática de filosofar expuesta en los diálogos, y que, a su vez, la filosofía viva de Sócrates como “filósofo del ágora” reverbera, por así decir, en el proyecto filosófico de Heidegger y cuyo temprano lema podría resumirse en acompañar el ritmo del propio vivir.²⁵

Lo que en este sentido creo relevante es que el drama por el cual Platón expone su pensamiento escenifica la vida en un sentido conveniente al modo como Heidegger pretende superar el teoreticismo de la filosofía de su época. El drama platónico sitúa a la vida dentro de sus propios nexos significativos mundanos, deja que la vida se presente libre de objetivaciones y “hable en su propio idioma”. Por ello, el drama platónico representa en su situación práctica tanto a la vida como al filosofar que surge de este vivir y que pretende reconducir dialécticamente a la vida ensombrecida. El drama que los diálogos manifiestan recrea así el propio vivir de manera análoga a como Heidegger exige una repetición de la comprensión previa que la propia vida pre-teórica proporciona para recuperarse y retomarse hermenéuticamente.

El diálogo entre Sócrates y su correspondiente interlocutor se lleva a cabo bajo las condiciones propias de la vida y, en ese sentido, los discursos se encuentran delimitados de tal manera que el ejercicio filosófico que allí se ejecuta contrasta por completo con la situación del autor de la *Ethica more geometrico demonstrata* o con la del autor de la *Crítica de la razón pura*, quienes hablan, por así decir, sin tiempo ni lugar. En cambio, Sócrates y su interlocutor se encuentran entregados al propio fluir del vivir que se desarrolla en la Atenas del momento, por lo que cabe decir, con Drew Hyland, que “en los diálogos el lugar es co-primordial con el tiempo”.²⁶ Esto significa, además, que el tipo de interlocutor con quien habla Sócrates incide en el modo como la vida se muestra y que el lugar de ese encuentro puede afectar de diversos modos en el contenido de lo que se discute, por lo que incluso en aquellas ocasiones cuando el contexto de una conversación parece ordinario e incidental se vuelve enormemente significativo para el asunto en cuestión.²⁷ Asimismo, el tiempo del diálogo resulta del todo relevante, por lo que no parece baladí, por ejemplo, que el *Banquete* sea un diálogo cuyo contenido y tono dependa en gran medida de su desarrollo bajo el amparo de la noche o bien que los últimos ocho diálogos que Sócrates entabló antes de morir den cuenta de la urgencia como un factor que marca de manera esencial nuestra comprensión del contenido abordado. Por lo tanto, como afirma Hyland, los diálogos

25 HEIDEGGER, Martin. *GA56-57*, p. 98.

26 HYLAND, Drew. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, University of New York Press, Albany, 1995, p. 17.

27 HYLAND, Drew. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, pp. 16-17.

de Platón “sugieren que el lugar y la presencia de otros constituye las condiciones limitantes, pero también la potencialidad del discurso filosófico”.²⁸

Así situado el diálogo, Sócrates en cada caso interroga a su interlocutor de tal manera que en ningún caso se adelanta con una supuesta “teoría de las ideas”, por lo que Sócrates siempre se encuentra condicionado por el otro y, en ese sentido, cabe atribuirle a Sócrates aquella simpatía a la cual Heidegger se refiere. “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo”.²⁹ El respeto simpático que Heidegger considera necesario para una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica resulta semejante a la *synousia* socrática en base a la cual es posible desarrollar el diálogo filosófico. La simpatía por la cual se desarrolla el diálogo socrático sería así una co-existencia que engendra amistad,³⁰ una especial comunidad que permite el contramovimiento del propio vivir.³¹

La simpatía con la vida a la cual Heidegger se refiere coincide en cierto sentido con la amistad que Sócrates ejercita al co-existir y acompañar las respuestas del interlocutor. Ya abundaré en el modo como esta simpatía se desarrolla filosóficamente mediante la investigación. Ahora creo necesario señalar que la estructura del preguntar que Heidegger esquematiza se encuentra en ejercicio en el drama dialógico.

2. La pregunta filosófica y su respuesta

La filosofía es un modo de vida que surge desde la propia vida y, en ese sentido, Sócrates, quien durante toda su vida fue un filósofo que se consagró a exhortar a sus conciudadanos a poner en cuestión sus propias vidas, llevó a cabo precisamente la exigencia de Heidegger de una actitud que acompaña simpáticamente la corriente de la vida. Sin embargo, esta simpatía no implica asumir las tendencias y motivaciones de la vida interrogada, sino, más bien, seguirlas y ponerlas en cuestión, plantear la pregunta por el ser de la vida arruinada o ensombrecida y mantenerse en este preguntar.³² En este punto, por lo tanto, cabe entender los elementos que subyacen

28 HYLAND, Drew. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, p. 33.

29 HEIDEGGER, Martin. *GA56-57*, p. 109.

30 PLATÓN. *Lisis*, 223b7-8.

31 “La *synousia* pone en camino hacia la sabiduría de sus conversadores y realiza en ellos los cambios necesarios para el logro de aquella sabiduría que una vida esforzada y ejercitada podrá reencontrar. La *synousia* convierte así en un ejercicio dispuesto a hacer del ser humano un receptáculo de sabiduría, de una sabiduría proporcionada a la medida humana” (BOSCH-VECIANA, Antoni. “Els diàlegs socràtics de Plató com a escenificació d’una *synousia* i el seu valor filosòfic. Ítaca”. *Quaderns Catalans de Cultura Clàssics*, 20, 2004, p. 61).

32 HEIDEGGER, Martin. *GA61*, p. 153; PLATÓN. *Apología*, 38a.

al modo cuestionante de Sócrates bajo la orientación de la estructura de la pregunta según Heidegger.

Heidegger afirma que todo preguntar es una búsqueda que se estructura de manera triple:³³ (1) algo que se busca y por lo cual se pregunta, (2) un interrogado y (3) algo que se pregunta. Para el caso de los diálogos platónicos habría que añadir explícitamente un cuarto elemento, a saber, (4) quien pregunta, Sócrates, en la medida que el planteamiento de la pregunta supone a otro que responde. Así, por ejemplo, en el caso del *Laques*, aquello por lo cual se pregunta es el ser de la valentía; los interrogados son Laques y Nicias; y aquello que se pregunta es la valentía. Esta estructura de la pregunta debe, a su vez, vincularse con los tres elementos o direcciones que son los que determinan que todo fenómeno no se considere de manera unilateral y que, por lo tanto, no se reduzca a un contenido desvinculado. En efecto, en la medida que Heidegger pretende hacer valer el compromiso existencial del comportamiento cuestionante, se deben integrar no de manera accidental, sino, de hecho, en un sentido determinante, dos sentidos más al planteamiento de la pregunta. Heidegger así habla, en suma, del *sentido de referencia*, del *sentido de ejecución* y del *sentido de contenido*.³⁴ Lo que en Husserl era la correlación intencional entre *noesis* y *noema*, para Heidegger se constituye en tres modos intrínsecamente vinculados dentro del horizonte de la vida fáctica que se comporta en relación con las cosas.³⁵ La pregunta, por lo tanto, *se refiere a* algo que aparece de algún modo y cuyo *contenido* no se encuentra disociado de *cómo* nos relacionamos con ello.

Retomando el ejemplo del *Laques* cabe enfatizar, ante todo, que Sócrates al preguntar por la valentía se encuentra, como en todo diálogo, interperando al cuidado de sí mismo³⁶ y que se podría coordinar con aquello que Heidegger resalta

33 HEIDEGGER, Martin. *GA2*, pp. 6-11.

34 HEIDEGGER, Martin. *GA61*, p. 52-53.

35 En la *Retórica* Aristóteles representa esta triple estructura en relación a las pasiones. Así Aristóteles apunta, en relación con la ira, que se debe tener en cuenta: (1) *cómo* el iracundo está dispuesto, (2) *con quién* suele airarse y (3) *sobre qué* está airado (*Retórica*, versión bilingüe de Arturo Ramírez Trejo, UNAM, México, 2002, 1378b).

36 Nicias en un momento le dice a Lisímaco: “Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos” (*Laques*, 187b-d).

como el ámbito del origen de la vida.³⁷ De acuerdo a ello, el criterio que Sócrates tomará para juzgar las respuestas correspondientes será precisamente la proximidad o lejanía a este sí mismo, lo que se condice con lo que Heidegger señala como *Diuidication*.³⁸ Sócrates pregunta considerando el modo por el que en cada caso la valentía es experimentada, lo cual significa que el sentido de la ejecución toma un rol preponderante, tal como Heidegger lo señala.³⁹ La referencia a la valentía es ciertamente cognoscitiva, puesto que se trata de saber “qué es” la virtud mediante el intento de definirla, pero el contenido que se intenta conocer no se encuentra referido teóricamente, sino de manera práctica, puesto que no se busca contemplar la valentía, sino que se busca ejercitarla.⁴⁰ Lo que se busca al preguntar ¿qué es la valentía?, por lo tanto, es cómo comportarse valientemente, de manera que aquello por lo cual se pregunta dependerá de la ejecución de la respuesta. La equivocidad de la pregunta socrática que toma la forma de “¿qué es x?” ha llevado, probablemente por causa de la interpretación aristotélica,⁴¹ a comprender la intención de Sócrates como una suerte de intelectualismo objetivante, lo cual tergiversa el sentido de la investigación. Lo que me parece importante aclarar es que el “qué” de la valentía que da cuenta de su contenido queda condicionado precisamente por el ejercicio mismo de la respuesta, lo cual conlleva que la pregunta por el “es” de la valentía no exija tanto una respuesta teórica que deba reducirse a un concepto clausurado, sino a una respuesta de tipo no-proposicional que se trasluce en el esforzado intento de su definición proposicional⁴² y que, en suma, va a determinar que la dialéctica del diálogo no se agote en una definición general de la valentía, sino que se despliegue en la posibilidad de que el interlocutor tenga a la vista *lo mismo* al ejercitar su respuesta. De ahí que la *idēa* que se busca y que, por cierto, se busca porque ella misma se sustrae, en este caso, la *idēa* de la valentía, no sea lo común para muchos casos. A lo más, lo común sería su

37 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 85 y ss.

38 La *Diuidication* hace mención a un juicio por el cual se juzga, en suma, la autenticidad de la ejecución de la vida. “Esta *Diuidication* es la decisión acerca del lugar genealógico que le corresponde al nexo de sentido visto desde el origen” (HEIDEGGER, Martin. *GA59*, p. 74). “El sí mismo en la ejecución actual de la experiencia de vida, el sí mismo en la experiencia de sí es la realidad originaria” (p. 173). Heidegger reconoce mediante este criterio un cierto relativismo (p. 190), lo cual, contrasta en cierto sentido con el criterio que Sócrates tiene, a saber, con la *idēa* a la cual se hace referencia con respecto a la ejecución de sí mismo. Sin embargo, habría que precisar que, si bien la *idēa* como *lo mismo* respecto a lo cual todo comportamiento debe orientarse, no es nunca algo fijo y definitivo, sino siempre algo que, por sustraerse a la mirada, se encuentra en constante búsqueda. Véase el apartado 3.2.

39 HEIDEGGER, Martin. *GA60*, pp. 12-14, 88.

40 De igual modo, Aristóteles en sus lecciones éticas enfatiza el carácter práctico de su investigación. “... el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos...)” (*Ética a Nicómaco*, versión de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1103b26-28).

41 ARISTÓTELES. *Metafísica*, versión trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, 1078b17-23.

42 GONZÁLEZ, Francisco “Non-propositional knowledge in Plato”, *Apeiron*, 31, 1998, pp. 235-284.

consecuencia. Lo que se busca, más bien, es *lo único* para todo caso singular, y en este sentido, es esto *mismo* y *único* lo que ha de valer al responder, en este caso, por el “es” de la valentía.

3. Anacalipsis dialéctica y fenomenología hermenéutica

Heidegger prontamente se percata de que la filosofía es una “lucha por el método”⁴³ y, si la filosofía ha de sacar a luz el ser de la vida fáctica, la investigación no puede incurrir en una objetivación desvivificadora,⁴⁴ sino que ha de evitar la distancia reflexiva entre lo vivenciado y el vivenciar.⁴⁵ La intuición filosófica relativa a la vida fáctica, por lo tanto, tiene que seguir los rastros motivacionales del vivir y avanzar hacia sus tendencias. A esto lo llama Heidegger “intuición hermenéutica”.⁴⁶ El ver fenomenológico, en este sentido, no es meramente perceptivo, sino un ver que intuye expresivamente lo que la vida misma al vivir espontáneamente da a entender.

El método de Sócrates en este punto resulta muy semejante al ver aludido por Heidegger. De hecho, el método de Sócrates tiene un carácter tal que se lo ha interpretado como un precedente de la fenomenología⁴⁷ o bien se lo ha destacado como una suerte de proto-fenomenología o fenomenología *sui generis*.⁴⁸ A mi juicio, en cambio, habría que hablar, para despejar cualquier equívoco, de un ejercicio anacalíptico,⁴⁹ es decir, un comportamiento que pretende *desvelar* el rostro de los otros

43 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 135.

44 *Ibid.* p. 77.

45 HEIDEGGER, Martin. *GA56-57*, pp. 109-110.

46 *Ibid.* p. 117.

47 LANDMANN, Michael. “Socrates as a precursor of Phenomenology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1), 1941, pp. 15-42.

48 KIRKLAND, Sean. *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, State University of New York Press, Albany, 2012.

49 La palabra *Anacalipteria* hace referencia a una antigua fiesta griega en la cual la novia desvelaba su rostro al público (LIDDELL, Henry & SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*, New Supplement Added, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 107). Sugiero, por lo tanto, la palabra *anacalipsis* para comprender la intención de Sócrates de desvelar, pero no en aquel sentido apocalíptico del evangelio y según el cual San Juan anuncia pasivamente la verdad última del fin de los tiempos. Lo de Sócrates es más modesto, aunque más trabajoso. Se trata de quitar el velo que cubre un rostro, a saber, el velo del rostro del supuesto moderado o el velo del rostro del supuesto piadoso, y que en cada caso se encuentra inmediatamente cubierto de muchas máscaras. No es mi intención usar el término rostro de acuerdo a la filosofía de Levinas, pero cabe resaltar la connotación ética del término. Mi intención es resaltar el sentido humano de la *îdeá* de la virtud, cuya transcendencia, sin embargo, no se encuentra disociada de su modo de aparecer en el carácter y en los actos, los cuales son siempre intersubjetivos, susceptibles de encararse mutuamente y, por lo tanto, de someterse al juicio recíproco. Lo significativo, por otro lado, es percatarse de que estas connotaciones éticas están delimitadas por el sentido ontológico del aspecto de algo y que es a lo cual Sócrates anima a distinguir: el *εἶδος* o la *îdeá* en tanto apariencia del ser de algo, con toda la ambigüedad que entraña.

y cuyo fin es vislumbrar el aspecto de la virtud mediante el desenmascaramiento de los vicios.⁵⁰ Este desvelamiento resulta ciertamente semejante a una fenomenología, porque en principio la pregunta de Sócrates se dirige al modo como inmediatamente se muestra aquello que se pregunta. La diferencia, sin embargo, es que esta fenomenología *sui generis* no se desarrolla monológicamente, como en el caso de un fenomenólogo de escritorio,⁵¹ sino que se desenvuelve mediante el diálogo y, por ello, sería una *fenomenodialogía* o bien, como aquí postulo, una *anacalipsis dialéctica*, es decir, un desvelamiento de los rostros de la ciudad mediante el progreso de un *lóγος* compartido y que, por cierto, cuenta con fases que resultan notablemente semejantes a las fases de la comprensión fenomenológica de Heidegger. En este sentido, la anacalipsis dialéctica de Sócrates puede ponerse en paralelo con la fenomenología que Heidegger desarrolla y cuyo carácter crítico se aproxima en cierto grado a la dialéctica. De ahí que en algún momento Heidegger pueda denominar a su método como *diahermenéutica*.⁵²

A continuación, desarrollaré un paralelismo entre ambos métodos con la intención de mostrar la notable afinidad entre Sócrates y Heidegger. Esto resulta muy significativo, además, porque aquella destrucción hermenéutica de la historia de la filosofía que Heidegger llevará a cabo durante esos tempranos años habría estado guiada implícitamente por la inicial orientación del filosofar socrático.⁵³

3.1. Situación hermenéutica

Heidegger reconoce que en toda investigación filosófica se ha de tener clara su situación hermenéutica.⁵⁴ Esta situación, si bien no está representada temáticamente por los diálogos, se encuentra, sin embargo, ejercitada, de manera que la dialéctica socrática se desarrollará teniendo en cuenta siempre un *haber previo*, una *mirada previa* y una *captación previa* respecto al asunto en cuestión. Así, por ejemplo, cuando Sócrates interroga a Eutifrón por lo que sea la piedad, éste responderá de acuerdo al legado que la tradición ya les *ha* dado a ambos y en cuya interpretación ellos

50 Heidegger, por su parte, habla expresamente de aquella tendencia de la vida a auto-enmascarse (HEIDEGGER, Martin. *GA63*, p. 32).

51 Se debe precisar que en el caso de Heidegger hay muchos testimonios que dan cuenta del carácter “dialógico” de su ejercicio fenomenológico. En ese sentido, Heidegger le confiesa a Elisabeth Blochmann en 1968 que su manera de impartir seminarios es “socrática, por así decir” (Citado por GONZÁLEZ, Francisco. “The Socratic hermeneutics of Heidegger and Gadamer”, p. 429).

52 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, pp. 262-263. Ya veremos, sin embargo, que Heidegger finalmente desechará esta denominación por la incompatibilidad que él encuentra entre hermenéutica y dialéctica.

53 En efecto, una tarea esencial del ejercicio de Sócrates fue precisamente la destrucción de los sofismas, mitos y otros saberes tradicionales que obstaculizaban una auténtica comprensión de la vida.

54 HEIDEGGER, Martin. *GA62*, pp. 345 y ss.

ya se tienen, a saber, los mitos de Homero y Hesíodo.⁵⁵ Esto va a redundar en que Eutifrón considere la piedad *previamente con miras a ejercitarla* de una determinada manera⁵⁶ y conforme a una comprensión de la piedad *previamente captada como* una imitación de los hechos de los dioses.⁵⁷ Este plexo de sentido que configura la situación hermenéutica de Eutifrón es lo que Sócrates tiene en cuenta al preguntar por la piedad y es lo que, a su vez, se debe ir transparentando en cuanto a su validez durante el desarrollo del diálogo.

3.2. La *doxa* como suelo de la filosofía

Tenemos que percatarnos que los diálogos socráticos son diálogos en los que el asunto se plantea conforme a la necesidad del momento y de manera paulatina, como en el caso del *Eutifrón*, el *Hippias mayor*, el *Laques* o la *República*, o bien de modo que los interlocutores se encuentran *in media res*, como en el *Menón* o el *Filebo*. En todo caso, la pregunta filosófica se encuentra condicionada por un horizonte determinado. Esto es lo que precisamente afirma Heidegger cuando presenta el primer paso de la comprensión fenomenológica como “un *señalar* hacia una determinada esfera de la vida fáctica”.⁵⁸ Este señalamiento del fenomenólogo resulta tener dentro del diálogo socrático una vivacidad que algunas veces tiene rasgos de verdadera inquietud, sobre todo porque, como ocurre en muchas ocasiones, el interlocutor de Sócrates presume saber exactamente sobre aquello digno de cuestionarse. El señalamiento que Heidegger puntualiza se conecta con un “primer *poner pie* en la experiencia de la vida”.⁵⁹ Sócrates, en este sentido, “pone pie” cuando, por ejemplo, las repetidas e insistentes alusiones de Hippias sobre lo bello,⁶⁰ lo fuerzan a interrogarlo sobre eso que precisamente éste parece conocer con imperturbable autoridad.⁶¹ Así, por su parte, Heidegger afirma que este “poner pie” implica “un *ir-con*, un *acompañar* en el que soy arrastrado por la corriente de la vida”.⁶² El *Cármides* nos brindará el ejemplo de este acompañamiento, un acompañamiento que es, en suma, una ponderación de la *δόξα* de la moderación que el interlocutor de algún modo ya tiene.

55 PLATÓN. *Eutifrón*, 6c.

56 *Ibid.* 5d-6a.

57 *Ibid.* 6a.

58 HEIDEGGER, Martin, *GA58*, p. 254.

59 *Ibid.*

60 PLATÓN. *Hippias mayor*, 282b, 282d, 282e, 283a, 284a, 285b.

61 *Ibid.* 286e.

62 HEIDEGGER, Martin, *GA58*, p. 254.

Me parece que tenemos que examinar conjuntamente, si ya has adquirido o no aquello que estoy tratando de averiguar [...] Es evidente que, si la moderación está en ti, tendrás un parecer (δοξάζειν) respecto a ella; pues forzosamente estando en ti mismo, si en ti está, tendrás junto a ti una percepción (αἴσθησις) desde la cual haya un parecer respecto a qué y cómo sea la moderación. ¿No lo crees?

Lo creo -dijo.

Bueno, entonces -dije-, ¿piensas tú que, en tanto sabes griego, podrías decir esto, tal como se te aparece? (σοι φαίνεται;)

Probablemente -dijo.

Entonces, para que adivinemos si está en ti o no -dije yo- dínos qué dices que es la moderación según lo que te a-parece (κατὰ τὴν σὴν δόξαν).⁶³

Este pasaje es importante, porque si efectivamente la moderación se encuentra operativa y presente en Cármenes, éste tendría que responder a partir de su propia vivencia, la cual, según el pasaje, tendría que hacerse evidente de acuerdo a una percepción y no, por ejemplo, según lo que él haya oído de alguien o bien conforme a lo que algún poeta o mayor haya prescrito. Sócrates estaría solicitando de Cármenes, por tanto, que al responder se entregase a su propio comportamiento, como si resonase en esta solicitud la exigencia de Heidegger de una “intuición hermenéutica” por la cual se llevase el vivenciar a sí mismo.⁶⁴ Esto significa que la investigación filosófica parte en concordancia con el principio fenomenológico por el cual se debe tomar lo que se da “simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que se da”. Sócrates interpela a Cármenes para que diga su δόξα, es decir, para que diga *lo que le parece* que sea la moderación, para que diga lo que ésta sea a partir de una percepción que no se reduce a ser una mera impresión, sino que tiene el sentido de una comprensión inmediata.⁶⁵

Ahora bien, lo que Sócrates aquí no explicita, pero que, sin embargo, resulta decisivo para una comprensión adecuada del planteamiento de la pregunta, es que, al apelar a lo que a Cármenes le parezca, Sócrates está apuntando a que el parecer es precisamente el modo como la *idea* aparece (φαίνεται) en una determinada situación. En el *Eutifrón* esta relación se vuelve explícita, pues allí se deja ver que la *idea*,

63 PLATÓN. *Cármenes*, 158d-159a.

64 HEIDEGGER, Martin. *GA56-57*, p. 117.

65 Drew Hyland, en este respecto, habla, por una parte, de una *noesis* “arcaica”, como aquella percepción o intuición originaria no discursiva, en donde el discurso tiene su suelo y cuya indeterminación precisa de una claridad reflexiva, y, por otra parte, de una *noesis* “téllica”, como aquella intuición hacia la cual el diálogo conduce, pero que, a su vez, no es reducible al discurso (*Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, p. 182).

al encontrarse conectada con la δόξα, tiene un sentido claramente fenoménico.⁶⁶ En un momento dado del diálogo entre Sócrates y Eutifrón, luego de que éste había asegurado saber qué es la piedad, Sócrates lo interroga a modo de orientación: “¿Es que no es lo mismo en toda acción lo piadoso mismo para sí mismo y, por su parte, lo no piadoso no es todo lo contrario de lo piadoso y tiene una única vista (μίαν ἰδέαν)?”⁶⁷ “Sin ninguna duda, Sócrates”, le contesta Eutifrón. Sócrates en este punto sólo despeja un horizonte que el propio Eutifrón reconoce y, según ello, asume la implícita y necesaria conexión de la ἰδέα con lo que parece ser. Sócrates sugiere que la ἰδέα no puede darse sino fenoménicamente, aunque no cabe identificar la δόξα y la ἰδέα. La ἰδέα inmediatamente se muestra bajo un parecer, aunque, al mismo tiempo, se sustraiga su verdadero aspecto. Si el alcance significativo de la ἰδέα se encuentra delimitado por el parecer, es decir, por el modo como inmediatamente se muestra y como particularmente se le muestra al interlocutor, el ejercicio filosófico de Sócrates resulta necesario para desvelar lo que siempre y constantemente se encuentra atravesado por la mera apariencia.

En este sentido, también en el caso del *Cármides* se puede reconocer que hay algo así como una ἰδέα orientando implícitamente la respuesta de Cármides y que no resulta de una imposición artificial de Sócrates, sino de la necesidad intrínseca del a-parecer de la ἰδέα que se da doxásticamente en su momento y situación. De esta manera, lo que Sócrates realiza al hablar con Cármides consiste en inquirir qué sea la moderación a partir del modo como inmediatamente se le aparece al muchacho y, en ese sentido, cómo el muchacho comprende la moderación a partir de esta inmediata percepción. Así resulta claro que Sócrates “responde” a la exigencia fenomenológica de Heidegger y no de manera objetivante, pues, “si se parte de la comprensión misma se llega justamente a la exigencia de «participar» en la experiencia personal de la vida con la mayor vitalidad e intimidad”.⁶⁸

66 Si la δόξα es un “parecer”, entonces hay algo que correlativamente “aparece”, que se muestra, que se da a ver bajo un aspecto. De ahí que se constaten dos momentos en la δόξα. Por una parte, un momento fenoménico, por el cual δοκεῖν significa “mostrar”, “aparecer”, “anunciarse” (φαίνεσθαι). Por otra parte, un momento receptivo, el cual se aprecia en conexión con el verbo δεχέσθαι (recibir, aceptar). Así, δοκεῖν significa también “suponer” y “creer”. De este modo, parece pertinente pensar que el sentido primario de la ἰδέα, a saber, “forma” o “aspecto” resulte compatible con el sentido fenoménico de la δόξα (“aparecer”), y que el ver (ἰδεῖν), a su vez, corresponda a su sentido receptivo (“parecer”).

67 PLATÓN. *Eutifrón*, 5c-d.

68 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 254.

3.3. La comprensión de los motivos y las tendencias de la vida en el acto de responder

Ya sobre el suelo de la δόξα Sócrates simpatiza con su interlocutor al avistar desde dónde y hacia dónde éste se encuentra situado al responder, es decir, si con su respuesta se encuentra cuidando o no de sí mismo, por lo que, de acuerdo a la comprensión fenomenológica de Heidegger, “sigue el *mirar previo*, el *saltar previo* de la intuición fenomenológica a los horizontes que están dados en la experiencia vital misma, a los motivos y tendencias que hay en la experiencia de la vida”.⁶⁹ Esto resulta relevante, porque este modelo de análisis que se enfoca en las motivaciones y tendencias pone de relieve precisamente cómo se le aparece al interlocutor aquello que está puesto en cuestión en la pregunta. Esto significa que en la ejecución de la respuesta del interlocutor se van a asomar las respectivas “posibilidades en las que se pone y desde las que responde de alguna manera a la necesidad de hacer algo consigo mismo, de preocuparse por su propia vida”.⁷⁰ Gorgias es un buen ejemplo de cómo Heidegger considera necesario, por lo tanto, juzgar (*Diudication*) si la vida cuida o no de sí misma al ejecutarse. Así se deja ver prontamente que ante la pregunta por lo que sea la oralidad Gorgias no sea del todo transparente al principio y se escude en una respuesta que enmascara de algún modo su propia motivación y tendencia al ejercer el oficio de orador.⁷¹ Pero lo cierto es que Gorgias se encuentra movido por la fama,⁷² lo cual determinará que ejerza su oficio apelando al poder que posee y que él mismo puede transmitir a los demás. De esta manera, ante la insistencia de Sócrates Gorgias terminará declarando que la oralidad tiene el poder de persuadir a tal punto de convertir en esclavos a los que efectivamente saben⁷³ y, por cierto, sin tener un saber de aquello en relación a lo cual persuade.⁷⁴ De esta manera lo justo, lo bello y los demás asuntos con los cuales Gorgias trata sólo se le aparecerán según su pretensión de persuadir a la multitud, lo cual indica su completa irresponsabilidad.⁷⁵

A partir de este punto las sucesivas preguntas de Sócrates tendrán como motivo “*poner de relieve los momentos particulares del fenómeno*”,⁷⁶ lo cual, en el caso del

69 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, pp. 254-255.

70 DE LARA, Francisco. “Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía”, *Pensamiento*, 18(281), 2018, p. 613.

71 PLATÓN. *Gorgias*, 449d, 450b-c, 451d.

72 *Ibid.* 449a.

73 *Ibid.* 452d.

74 *Ibid.* 458e-459c.

75 “¿Y no es una gran comodidad, Sócrates, que, sin aprender las demás artes, con ésta sola el orador no resulte inferior a los que las profesan?” (PLATÓN. *Gorgias*, 459c).

76 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 255.

Gorgias, significa transparentar los motivos y tendencias por los cuales lo justo o lo bueno toman aquellos determinados aspectos que mueven a Gorgias y a sus compañeros a usar la oralidad como un medio de persuasión. Se pone en marcha, entonces, lo que Heidegger denomina simplemente como la “interpretación de los fenómenos”, lo cual implica recomponer “la desmembración de los *articuli*”⁷⁷ y cuyo ejercicio Heidegger compara con el arte.⁷⁸ Sócrates, en este sentido, irá desvelando lo que sea la oralidad como una suerte de simulacro del verdadero saber,⁷⁹ lo cual incidirá en que sus interlocutores vayan buscando estrategias para encubrir con mayor resistencia el asunto en cuestión. Por ello, la interpretación se constituye como un ejercicio esencialmente crítico y, como ocurre en muchos casos de los diálogos, como un ejercicio desenmascarador. De ahí que Sócrates, al forzar a Gorgias a responder e, incluso, al llevarlo a sentir vergüenza por su falta de sinceridad,⁸⁰ tenga una intención, por así decir, catártica gracias a la cual pueda caerse el velo del rostro del interlocutor. Así, dentro del planteamiento de la pregunta socrática se encuentra siempre latente la intención crítica o destructiva por la cual saldrá a luz si, en vez de este cuidado, lo que reluce es más bien una suerte de huida de sí mismo.⁸¹

3.4. Destrucción crítica

En este contexto se hace claro el carácter fundamentalmente destructivo del filosofar de Sócrates y Heidegger. De hecho, el propio Heidegger acentúa que, tras el primer “poner pie” en el asunto, ya se vuelve necesaria la acción desmontadora por la que se vuelven visibles las capas encubridoras del fenómeno en cuestión.

En el proceso (del «acompañar» o) de la «articulación», el método fenomenológico trabaja ya con la ayuda de una *destrucción crítica* de las objetivaciones, que están siempre prestas a pegarse a los fenómenos. Con ello parece abandonarse el proceder intuitivo y entrar en su lugar un pensamiento discursivo. Ante todo, digo entonces que el fenómeno *no* es tal y cual cosa. Esto

77 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 255.

78 *Ibid.*

79 PLATÓN. *Gorgias*, 462c y ss.

80 *Ibid.* 454b-461b.

81 “Puesto que la vida se expresa de algún modo en todas sus figuras y, con ello, está sujeta a una deformación que, en cuanto viva, experimenta justamente su vitalidad, su cuestionabilidad, su tensión, etc., el sentido fundamental del método fenomenológico y del filosófico en general es decir no, la *productividad del no*” (HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 148. Las citas de este tomo corresponden a la versión de Francisco de Lara de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 2014).

sólo puede ser llevado en forma de *argumentación, dialécticamente en cierto modo*.⁸²

Lo que ocurre en los diálogos resulta en este sentido muy esclarecedor. La destrucción a la que está sometido el discurso del interlocutor de Sócrates puede comprenderse como una suerte de castigo,⁸³ pero también como un desmontaje de las apariencias que velan el fenómeno en cuestión y que desde el principio parecen inmiscuirse dentro del progreso del diálogo. Así, por ejemplo, ocurre en el diálogo de Sócrates y Cármides con respecto a la moderación. En principio Cármides había respondido a partir de su propia vivencia, según lo que le había sugerido Sócrates al apelar a una suerte de “intuición hermenéutica” de la moderación, y, en la medida que entre sus compañeros él tenía fama de prudente, había considerado que tal vez la tranquilidad podía responder a lo que Sócrates le solicitaba.⁸⁴ La respuesta, según se va analizando, resulta ser insuficiente, aunque de ningún modo errada, ya que en algunos casos la tranquilidad parece prudente, pero ciertamente en otros inconveniente. Por ello, lo que en este diálogo se va mostrando es que aquella primera percepción de Cármides es, por así decir, una suerte de trampolín, por cuyo impulso la intuición tiene que ir corrigiéndose discursivamente y, por cierto, críticamente.⁸⁵ Sólo que, como señala Heidegger, el fenómeno prontamente se va desfigurando por la intromisión de influjos externos, como se deja ver en las sucesivas respuestas de Cármides, por ejemplo, bajo la autoridad de Homero⁸⁶ y posteriormente por el influjo sofístico de su primo Critias.⁸⁷

En otra ocasión, cuando Menón al arrancar el diálogo que lleva su nombre plantea artificiosamente la pregunta por lo que sea la virtud, Sócrates inmediatamente capta el influjo de la sofística que domina a su interlocutor,⁸⁸ por lo cual no parece innecesaria cierta ironía al inicio de su intervención. De hecho, cuando Sócrates por su parte plantea la pregunta y al ver que Menón sólo le ofrece ejemplos particulares de virtudes, nota inmediatamente que Menón sólo parece calmar su curiosidad si se le

82 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 255.

83 PLATÓN. *Sofista* 227d. En el *Gorgias* resulta notable el carácter purgante de la dialéctica socrática, pues en este caso, cuando se trata de interlocutores sometidos a un autoengaño difícil de deshacer, la purificación es un justo castigo que el interlocutor debe padecer para expulsar sus falsas creencias. Véase CLERK SHAW, J. “Punishment and Psychology in Plato’s *Gorgias*”, *Polis*, 32, 2015, pp. 75-95.

84 PLATÓN. *Cármides*, 159b.

85 *Ibid.* 160d.

86 *Ibid.* 160e.

87 *Ibid.* 161b.

88 PLATÓN. *Menón*, 70a.

habla de manera sofisticada.⁸⁹ Esto, sin embargo, no resultará ser sino una estrategia de Sócrates, pues sólo siguiendo las maneras con las cuales Menón se encuentra acostumbrado, él podrá paulatinamente ir desprendiendo las adherencias incrustadas en el fenómeno en cuestión. Por ello es que Heidegger, por su parte, considera que la intuición fenomenológica no es nunca una mera intuición que inmediatamente desvele el fenómeno. El fenómeno nunca es algo que se da de inmediato, sino siempre de manera oblicua y sesgada, por lo cual es necesario un discurso que vaya desmontando todo lo que, en palabras de Heidegger, no sea original, es decir, todo aquello que se encuentre lejos de las “figuras expresivas del origen”.⁹⁰ A este discurso Heidegger lo denomina diahermenéutica, lo cual da testimonio de que su método intuitivo tenía que contar con aquella negatividad propia de la dialéctica y por cuyo refuerzo la hermenéutica gana ese poder destructor necesario para el esclarecimiento de los fenómenos.

3.5. La experiencia fundamental del filosofar y el filosofar como modo fundamental de vivir

El proceder destructivo y demoledor por el cual el filósofo somete a la vida para que pueda esclarecerse a sí misma es uno de los rasgos más claros que Sócrates y Heidegger comparten. Ambos parten “desde abajo”,⁹¹ es decir, desde el suelo de la vida entregada a su propio mundo y, por ello, el filósofo ha de acompañar un movimiento que, según Heidegger, desfigura, enmascara y, en último término, arruina el propio vivir. Nada pareciera quebrantar la inercia en la cual la vida se encuentra, por lo que cabe preguntar: ¿cómo es posible que la filosofía pueda emerger como un contramovimiento? Heidegger afirma:

La filosofía como experiencia fáctica de la vida precisa un motivo donde permanezca la preocupación por la propia experiencia fáctica de la vida. Esto lo designamos como la experiencia filosófica fundamental. [...] Esta experiencia no es una iluminación particular, sino que es posible en todo existir concreto donde la preocupación se restituye al existir actual. En la vuelta de esta renovación, la experiencia fundamental se dirige al mundo del sí mismo y desde allí hay que comprender y determinar toda la conceptualidad de la filosofía.⁹²

Pese a la dispersión en la que la vida se encuentra, es posible, según Heidegger, que la vida detenga su caída. Para Heidegger la vida fáctica se desenvuelve reprimiendo, por así decir, la inquietud originaria de tener que ser, de empuñar sus propias

89 PLATÓN. *Menón*, 76c-d.

90 HEIDEGGER, Martín. *GA58*, p. 262.

91 HEIDEGGER, Martín. *GA61*, p. 195.

92 HEIDEGGER, Martín. *GA59*, p. 174.

posibilidades que regularmente se encuentran delegadas en “uno”. Sin embargo, sólo basta un instante para que desde su subterráneo olvido esta inquietud irrumpa y para que, por consiguiente, la vida se mire de frente. Esta experiencia fundamental que Heidegger posteriormente nombrará como la angustia singularizadora es lo que posibilita que la existencia se exponga ante sí misma.

Desde el contexto del filosofar de Sócrates, el contramovimiento sobreviene principalmente desde el propio ejercicio dialéctico, el cual precisamente proporciona esa “parada” de la cual habla Heidegger.⁹³ Esta “parada” no sería otra que aquella surgida del momento en el cual la vida ensombrecida se gira hacia la fuente de la luz que le brindaba la visión de las sombras en las cuales estaba perdida.⁹⁴ Tanto para Sócrates como para Heidegger se vuelve evidente así que la filosofía sólo es posible a partir de una experiencia fundamental, desde un instante por el cual la vida pueda reconocer la vertiginosa fuga en la cual ella misma se encontraba. Por lo tanto, sólo desde esta experiencia fundamental cabe comprender el desarrollo mismo de la filosofía de Sócrates y Heidegger, las cuales en cada caso se presentan como una modificación interpretativa que la propia vida procura para su autotransparencia.

La anacáclipsis dialéctica de Sócrates puede considerarse como un intento por el cual la vida se confronta consigo misma, como el esfuerzo de lograr que la propia vida desvele su auténtico rostro. Esta es la experiencia fundamental a la que se intenta llegar en los diálogos y que, sin embargo, no se da de una vez y para siempre, sino que es una experiencia que constantemente tiene que padecerse. Así Sócrates conduce a su interlocutor a una suerte de desfondamiento de sus creencias por medio de una dialéctica refutatoria y cuya fuerza proviene de la negatividad de la contradicción. Este desfondamiento producido por la contradicción es lo que tradicionalmente se ha reconocido como la aporía, es decir, la falta de salidas a la que el diálogo llega, pero que, en suma, constituye una experiencia emocional por la que el interlocutor ya no reconoce sus coordenadas vitales. Así ocurre, por ejemplo, cuando tras las insistentes preguntas de Sócrates, Eutifrón contrariado dice: “No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos”⁹⁵, y Menón, advertido

93 “La *movilidad* sólo se ve propiamente desde la genuina “detención” en cada caso. La detención existencial, en ella. ¿Qué fijar como parada? Pero precisamente por ello la tarea más alta es ganar la detención auténtica y no cualquiera; la detención, *antes* del *posible* salto de la decisión preocupada; aunque no se hable de ésta, está ahí constantemente. En la detención se hace visible el movimiento y así, desde ella como auténtica detención, la posibilidad del contramovimiento...Detenerse en la vida misma, en su sentido objetivo y en su sentido de ser: facticidad. Abstenerse de la movilidad arruinante, es decir, tomar en serio la dificultad, cumplir, custodiar la dificultad *despierta*” (HEIDEGGER, Martin, *GA63*, p. 109).

94 PLATÓN. *República*, 515c.

95 PLATÓN. *Eutifrón*, 11b.

ya de la inquietante manera de ser de Sócrates, afirma estar “entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte”.⁹⁶ En la mayoría de los casos, sin embargo, la aporía a la cual llegan los interlocutores de Sócrates no detiene del todo la caída en la cual ellos se encuentran y, tal como el esclavo de la caverna tras el golpe de luz, giran otra vez sus miradas al tranquilizante ámbito de las sombras. La aporía ciertamente socava el suelo sobre el cual estaban, aunque sólo para volver a echar tierra sobre ese abismo.

Ahora bien, en este punto decisivo de la experiencia fundamental, en este instante por el cual se justifica la necesidad de la filosofía como un contramovimiento al derrumbe de la vida fáctica, la filosofía ejecutiva de Sócrates manifiesta que el pensamiento individual no es autosuficiente, sino que, por el contrario, requiere del *otro* para desplegarse. Al requerir del otro, la filosofía socrática es una dialéctica que precisamente confronta mediante preguntas y respuestas las contraposiciones que se dan en el interlocutor, de manera que, bajo la destrucción catártica de las opiniones confrontadas, el uno sea reducido por el otro a su límite aporético, que es, por cierto, la experiencia de la falta de lugar (*a-topia*) en la que Sócrates se encuentra como su propio lugar. Desde esta condición ontológica de la falta de lugar, que es, a su vez, la condición gnoseológica de saber que no se sabe, es posible la reconducción del otro mediante el diálogo. De este modo, ambos interlocutores pueden convivir con el asunto en cuestión, convivencia, por cierto, que constituye el cuidado de sí mismo y que es la única sabiduría humana.⁹⁷

Esta sabiduría humana no posee conocimiento alguno, tal como Heidegger señala con respecto a su propio filosofar, que “no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*”, porque “la puesta en marcha hermenéutica no es algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, de un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo”.⁹⁸ No es otra filosofía la que Sócrates propone al afirmar ante sus conciudadanos que

el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis

96 PLATÓN. *Menón*, 80b.

97 Así, Sócrates se dirige a sus conciudadanos contrastando su quehacer con el de ciertos sofistas y oradores. “En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría”. (PLATÓN. *Apología*, 20d-e).

98 HEIDEGGER, Martin. *GA63*, p. 18.

oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, [pues] una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre.⁹⁹

El bien del hombre, en este sentido, no sería el resultado al que se pudiese llegar tras un tenaz esfuerzo. El bien es el ejercicio mismo del preguntar y, por lo tanto, es la propia virtud del diálogo que procura un cuidado de sí mismo que se ejecuta con los otros, una dialéctica mundana que en muchos casos está atravesada por la más férrea confrontación, pero que, en el mejor de los casos, se desenvuelve benévolutamente, cuando los interlocutores son justos el uno con el otro. Por su parte, Heidegger advierte tanto como Sócrates que la filosofía no es un saber propositivo, sino un saber previo, un modo de ser comprensivo que, por lo tanto, requiere de un decir cauteloso y de una disposición simpática que no imponga, sino que acompañe al vivir.

El carácter cuidadoso de la filosofía como un cuestionamiento radical que se encuentra previo a todo decir propositivo conduce a Heidegger a preguntarse por el estatus del decir filosófico, de manera que sea necesario trascender el *lóγος* para decir lo que no se puede decir, para avistar lo que se sustrae y se retira de todo lenguaje. Sólo que Heidegger no coincide con Sócrates en que el discurso contra-argumentativo y, en suma, el discurso compartido sea el más adecuado método del filosofar. De ahí que él rechace toda dialéctica para superar esta aporía e intente una ejecución indicativo-formal, libre de toda habladuría, habladuría que es, precisamente, el peligro en el que se sitúa, según Heidegger, la dialéctica.¹⁰⁰

4. Conclusión

En este punto se abre una brecha entre Sócrates y Heidegger que ya al principio se había anunciado. El autor de la carta VII, presumiblemente Platón o, al menos, un auténtico conocedor de su filosofía, afirma que el asunto del filosofar no cabe expresarlo de manera satisfactoria ni oralmente ni por escrito, sino que resulta necesaria una larga e íntima convivencia con él.¹⁰¹ Heidegger, por su parte, no reprocharía tal disposición, por el contrario, pero objetaría que el diálogo pudiese alcanzar una interpretación apropiada del asunto en cuestión, pues la dialéctica para Heidegger no parece poder superar su confinamiento dentro de la habladuría.¹⁰² Es cierto que

99 PLATÓN. *Apología*, 38a.

100 Para un análisis exhaustivo de la crítica de Heidegger a la dialéctica véase DE LARA, Francisco. "Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica", en *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Alfredo Rocha de la Torre (Ed.), Ediciones Uninorte, Barranquilla, Colombia, 2009, pp. 95-123 y GONZÁLEZ, Francisco. "Dialectic as Philosophical Embarrassment": Heidegger's Critique of Plato's Method", *Journal of the History of Philosophy*, 40(3), pp. 361-389.

101 PLATÓN. *Carta VII*, 341b-344d.

102 HEIDEGGER, Martin. *GA19*, p. 195 y ss.

Heidegger considera el fenómeno de la habladuría como un fenómeno estrictamente positivo, pues “constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación de la existencia cotidiana”.¹⁰³ Sin embargo, para efectos de una resuelta apropiación de la existencia dentro del contexto del cuidado de sí, claramente la habladuría resulta no ser confiable como vía de acceso a esta apropiación y, por lo tanto, se muestra terapéuticamente infértil para la posible resolución de la existencia. Por otra parte, ciertamente Heidegger reconoce con agudeza la negatividad de la dialéctica y una función purificadora que la dota de un carácter productivo.¹⁰⁴ Heidegger reconoce, por lo tanto, que el discurso, el hablar a favor y en contra de algo, tiene una función positiva gracias a la cual la existencia es capaz de *atravesar* esta habladuría en pos de una intuición más propia de la cosa. Sin embargo, el discurso sólo es un tanteo en el avance hacia la intelección de las cosas mismas. La dialéctica como discurrir a favor y en contra tiende a las cosas, pero por medio de ella sólo se habla “sobre” las cosas y nunca se las alcanza a inteligir.¹⁰⁵ Es más, Heidegger señala que la dialéctica al tener este carácter de tanteo, confunde la captación de las cosas, su expresión y la determinación lógica de lo captado.¹⁰⁶ Por lo tanto, Heidegger rechaza la dialéctica, pero no porque no ayude a poseer definitivamente la cosa en cuestión, pues una tal posesión contravendría precisamente el carácter previo de la hermenéutica, sino porque la dialéctica, en suma, se enreda en un discurso cuyo mayor embrollo proviene de la dinámica de la conversación entre unos y otros. El problema viene, en este sentido, de la participación del *otro* en el filosofar como un ejercicio exclusivamente solitario¹⁰⁷ y, por lo tanto, monológico.¹⁰⁸

103 HEIDEGGER, Martin. *GA2*, p. 167.

104 HEIDEGGER, Martin. *GA19*, pp. 559-561.

105 En este sentido, Heidegger se encuentra más cerca de Aristóteles. “Aristóteles despojó a la dialéctica de su dignidad, pero no porque no la entendiera. Por el contrario, porque la entendió más radicalmente, porque vio a Platón mismo mediante su dialéctica como estando en camino al *theorein*, porque él convirtió en real lo que para Platón era sólo un esfuerzo” (HEIDEGGER, Martin. *GA19*, p. 199).

106 HEIDEGGER, Martin. *GA58*, p. 133. “La dialéctica es ciega ante la donación. La idea de la dialéctica es fundamentalmente errónea; se basa en la confusión entre la captación del objeto y la expresión, entre la intuición y la expresión. Si se ve el problema de la relación de intuición y expresión y se ve la evidencia de la intuición, la dialéctica se ve afectada en su núcleo” (HEIDEGGER, Martin. *GA58*, pp. 225-226).

107 “El filósofo tiene que permanecer solitario, porque conforme a su esencia, lo *es*.” (HEIDEGGER, Martin. *GA34*, p. 86). En este punto creo pertinente poner de relieve a su vez la evidente soledad de Sócrates entre sus conciudadanos, lo cual se manifiesta en su *atopía* y carácter *aporético*. La diferencia con Heidegger, sin embargo, es que, pese a su soledad, Sócrates únicamente puede realizarse filosóficamente *con* los otros.

108 Resulta interesante en este sentido la carta que Jaspers dirige a Heidegger el 6 de agosto de 1949. Allí le dice: “Plantear objeciones sólo tendría sentido en un debate oral. Usted sabe de la cuestionabilidad de la discusión, pero, sin embargo, desea hacerla posible en la comunicación. Usted mismo discute, cuánto más violentamente, tanto más argumentando. Pero la cuestión de cómo salir del monólogo –y de la repetición del monólogo por otros– es, sin duda, una cuestión vital de nuestro filosofar actual”.

Es cierto, por otra parte, que la analítica que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* restituye la importancia del otro, superando el problema ocasionado por una concepción del hombre que lo individualiza al punto de obstaculizar su relación gnoseológica con las cosas y su trato político-moral con los otros. La comprensión heideggeriana de las modalidades de la solicitud y la importancia histórica del otro como transmisor de posibilidades no pueden soslayarse. Es más, resulta notable que aquel modo positivo de la solicitud y por el cual es posible que uno se anticipe al poder-ser existensivo del otro para ayudarlo a hacerse transparente en su cuidado y libre para él,¹⁰⁹ parece coincidir plenamente con el cuidado de Sócrates, quien mediante el diálogo es capaz de liberar mayéuticamente lo que el otro ya tiene. No obstante, el otro no tiene una relevancia especial para Heidegger cuando se trata del ejercicio del filosofar. Es cierto que el compromiso pedagógico de Heidegger resulta elogioso, pues precisamente allí puede reconocerse su impronta socrática, aunque ello no contradice el hecho de que el filosofar mismo para Heidegger sea una tarea que, siguiendo la estela de Nietzsche, se mantiene al margen del ruido y el rumor. La filosofía para Heidegger, en suma, es un ejercicio que se ejecuta en la soledad y si quien la ejecuta asume una tarea social o política, sólo podría adquirir con respecto al otro un carácter directivo.¹¹⁰

Lo mayormente importante, de acuerdo a lo dicho, es que precisamente al rechazar toda dialéctica, la hermenéutica como un modo de conocimiento existencial conduce o, al menos, tiende a la cancelación de todo discurso propositivo para entregarse a la cuestionabilidad fáctica mediante la cual la indicación formal hermenéutica se vuelve pura ejecución de ser comprensivo. Se trataría ciertamente para Heidegger, como dice Francisco De Lara, de “ponerse en situación de ejecutar y temporizar el ser-en-la-cuestionabilidad”,¹¹¹ pero de tal manera que este ser-en-la-cuestionabilidad sólo

En su respuesta a la carta Heidegger le replica: “Lo que usted dice de los monólogos es acertado. Se ganaría mucho si los monólogos pudiesen seguir siendo lo que son. Me parece casi que ellos todavía no *son*; todavía no son lo suficientemente estrictos para ello. Ese pasaje de su carta me hace pensar en las palabras de Nietzsche que usted naturalmente conoce: “Cien soledades profundas construyen juntas la ciudad de Venecia; éste es su encanto. Una imagen para el hombre del futuro”. Lo que aquí se piensa, se encuentra fuera de la alternativa de comunicación y no comunicación” (BIEMEL, Walter & SANER, Hans (Eds.). *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*, traducción de Juan José García Norro, Editorial Síntesis, Madrid, 2003, pp. 144-146).

109 HEIDEGGER, Martin. *GA2*, p.122.

110 Esto se vuelve evidente, ante todo, cuando Heidegger asume su rol de rector, cuya tarea era la de dirigir espiritualmente al mismo *Führer*.

111 DE LARA, Francisco, “La autocancelación de la filosofía en el joven Heidegger”, en *Heidegger hoy. Estudios y Perspectivas*, Alfredo Rocha de la Torre (Ed.), Grama ediciones, Buenos Aires, 2011, p. 437.

parece viable en el silencio ejecutivo, por así decir, o, en términos de *Ser y Tiempo*, en “la callada resolución dispuesta a la angustia”.¹¹²

Es precisamente aquí, en la máxima proximidad entre Sócrates y Heidegger, donde surge la diferencia que los separa. Pese a que para ambos la filosofía es un modo de ser cuestionante, cuya tarea consiste en el intento de transparentar aquello que se sustrae, la ejecución de esta irrenunciable problematización para Sócrates se hace posible mediante un *lóγος* compartido que indirectamente diga lo que no se puede decir.¹¹³ Para Heidegger, en cambio, el carácter destructivo de la hermenéutica sólo puede acabar con el discurso para apuntar indicativamente a lo que rehúsa toda caracterización propositiva. Para ambos la filosofía es la ejecución más plena de la vida,

sólo que para uno la vida de la filosofía es el discurso, mientras que para el otro la filosofía se cumpliría precisamente al anular su decir.¹¹⁴

112 HEIDEGGER, Martin. *GA2*, pp. 322-323.

113 Resulta muy significativo que Heidegger tardíamente haya reconocido que, después de todo, no estaba lejos Platón de lo que él mismo pretendía. “Platón supo que la tarea del pensar sería aproximar al pensamiento lo no dicho mediante el decir. Así, incluso en lo escrito por él, lo que Platón pensó nunca está allí para leerse directamente, aun cuando sean conversaciones escritas. Pero debido a que buscamos una doctrina con demasiada codicia y erróneamente, sólo raras veces somos capaces de liberar estas conversaciones al puro movimiento de un pensamiento concentrado” (HEIDEGGER, Martin, *GA79*, p. 132-33).

114 Esta pretensión de la hermenéutica finalmente derivó en un decir *sigético* o tautológico. Véase GONZALEZ, Francisco. “And the Rest Is *Sigetik*: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie*”. *Research in Phenomenology*, 38, 2008, pp. 358-391.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org