

Michel Sauval

www.sauval.com

El olvido del ser

Lectura y comentario de
“La doctrina de Platón sobre la verdad”,
de Martín Heidegger

Clase de un seminario dictado en 1994
(30 de mayo 1994)

Publicado en el número 1 de la revista [Acheronta](#)

El olvido del ser, según Heidegger

(lectura y comentarios de "La doctrina de Platón sobre la verdad", de Martín Heidegger)

En este texto hay fragmentos en griego.

*Para ello hemos utilizado la fuente greeg.ttf,
que puede bajarse haciendo [clíck aquí](#)*

Bildung

Antes de ir a nuestro anunciado Parménides, vamos a pasar por otro texto de Platón: su famoso mito de la caverna.

Y ello por dos razones.

La primera responde a cuestiones de ordenamiento teórico.

El diálogo de Parménides es, en cierto sentido, una discusión sobre la teoría de las Formas. Platón es el que desarrolló esta idea de una distancia entre las cosas y las Formas ideales. Las cosas participarían de las Formas, pero el nivel que importa es el de las Formas. Esto es lo que se discute en las dos primeras partes del Parménides. Es lo que hace a la discusión entre Parménides y Sócrates, antes del desarrollo de las 8 hipótesis.

Parménides, muy "lacanianamente", comienza demostrándole a Sócrates, que si las cosas y las Formas son dos niveles diferentes, entre ellos no hay continuidad sino una barra resistente, como la que subraya Lacan entre el significante y el significado en el algoritmo Saussureano. Y las 8, o 9, hipótesis siguientes, vienen a desarrollar la lógica del significante, las relaciones que se establecen entre las Formas, que son las relaciones que hay entre los significantes.

Por lo tanto tiene cierto interés recorrer mínimamente la teoría de las Formas. Obviamente no es cuestión de ponernos a comentar "todos" los textos relativos a la teoría de las Formas (entre los cuales el Fedón ocuparía seguramente un lugar destacado). Tenemos que hacer una elección. Uds. saben que el "archiclásico" texto de Platón sobre la teoría de las Formas es el "famoso" mito de la caverna. Lo de "archiclásico" y "famoso" quiere decir que, por eso mismo, se trata de un texto "conocido" por todos, pero jamás leído. La "fama" y el "clasicismo" de ciertos textos hacen que todos dispongan de un cierto conocimiento, por oídas, del mismo, y que ese mismo "conocimiento por oídas" haga obstáculo al acceso directo, a su lectura, o, lo que es lo mismo, a pensar un poco ese texto.

Creo que con el mito de la caverna de Platón ocurre eso: "todos" lo conocemos.... pero sin haberlo leído nunca!

Es lo que también pasa con ciertos textos de Lacan. Llega un momento en que la repetición de ciertas cantinelas sobre su enseñanza termina por ocupar el lugar mismo de las referencias, de sus textos. Ciertas cosas pasan a ser del dominio de una cultura popularizada: así como la tierra es redonda en la constitución de todo ser humano está el estadio del espejo.

Por supuesto, no vamos a leer (es decir transcribir) el texto. Vamos a comentarlo. En realidad vamos a comentar un texto que comenta ese mito. Verán que ello tiene su razón.

Esto permite empalmar con la segunda razón de la postergación del Parménides, que es más interna a este seminario.

Haciendo el repaso de las clases desgrabadas¹ percibí que no dije demasiado acerca del término *Bildung* que figura en el segundo párrafo de "**La acción analítica**".

El asunto, como ya lo señaláramos, no es "decir todo" de todas las palabras incluidas en ese párrafo. Pero ya que la ocasión se ofrece, aprovecho esta situación para hacer con ello un puente hacia el Parménides, además del puente, mejor dicho, la referencia directa que ya marcamos en el Seminario II, cuando Lacan dice que el A del esquema Lambda es el Otro radical, el polo real de la relación intersubjetiva, "*el de la 8º o 9º hipótesis del Parménides*".

Bildung significa algo así como formación. *Bild* significa cuadro, imagen. Y *ung* es una terminación verbal que da el sentido de acción o realización.

La pregunta es: ¿Por qué Lacan recurre a este término, escribiéndolo en alemán, para referirse a su propia teoría del estadio del espejo?

Uds. saben que, por más despliegue de erudición que podamos encontrar en su enseñanza, no es ese el motivo por el cual Lacan escribe, cuando lo hace, ciertos términos en su lengua de origen.

En ese sentido, si, por ejemplo, gran parte de su lectura de Freud, de su "retorno" a Freud, se realiza tomando los términos Freudianos y conservándolos en alemán, ello tiene una función muy especial en la tarea de rescatarlos de la degradación significativa a que las traducciones los habían reducido. Cada vez que en Lacan aparece un término en alemán (o en cualquier otro idioma), ello tiene su razón de ser. Por ejemplo, la delimitación entre lo que son respectivamente la *Verdrängung* (represión), la *Verneinung* (negación), la *Verleugnung* (renegación) y la *Verwerfung* (forclusión), no deja de hacerse apelando a los términos mismos en alemán, y a los párrafos mismos de donde los lee, también en alemán. Es decir, esa delimitación resulta de una lectura detallada del texto Freudiano. Y sabemos perfectamente que sin esa lectura, por ejemplo, de la *Verwerfung*, no tendríamos la noción actual de forclusión.

Cabe, entonces, preguntarse por las razones del uso del término *Bildung* en este párrafo. Además, no lo usa, como podríamos decir, por casualidad. En la página 601, en el párrafo de la "significación decisiva" que analizamos anteriormente, menciona a la "alienación constituyente del *Urbild* del yo". También usa esa raíz *Bild* en diferentes términos en varios párrafos de los Seminarios I y II.

Lo primero que llama la atención es que *Bildung* no es un término Freudiano. Es un término que encontraremos más bien en Heidegger. Y como bien decía Miller, esta es una de las tres "H" que constituyen las referencias filosóficas de partida de Lacan: Heidegger, Hegel y Husserl. La referencia a Heidegger es muy importante. Ya la hemos subrayado en clases anteriores.

¿Dónde encontramos el término *Bildung* en la obra de Heidegger?

En varios lugares. Entre ellos, y donde nos interesaría por ahora, en el análisis que hace del mito platónico de la caverna.

Por eso, entonces, anudando las dos razones expuestas, vamos a comentar el mito de la caverna, de Platón, comentando un texto de Heidegger.

Este texto fue escrito en 1940 e impreso por primera vez en 1942, es decir en plena época Hitleriana, motivo por el cual fue totalmente ignorado durante muchos años. El texto se titula

¹ Ver desgrabaciones de sesiones anteriores de este seminario, reunidas bajo el título "La relación de exclusión", aquí: http://www.sauval.com/pdf/La_cosa_freudiana.pdf

"**La doctrina de Platón sobre la Verdad**"², y se inicia con una transcripción bilingüe (griega y alemana en la edición alemana, griega y francesa en la edición francesa que vamos a seguir) del mito.

Este texto retoma ideas desarrolladas ya desde 1930/1, es decir, de la época de "**El Ser y el Tiempo**"³.

Uds. saben que Heidegger fue "recuperado", por así decir, por un tal Beaufret, militar francés, que leyó a Heidegger en las trincheras durante la segunda guerra mundial, que era paciente de Lacan y sabía del interés de este por Heidegger, y que fue el que le devolvió un puesto de enseñante en la Universidad de Friburgo.

Lacan fue uno de los primeros en introducir a Heidegger en Francia, y él mismo es el que traduce el artículo "**Logos**", para el primer número de "**La psychanalyse**"⁴.

Este texto de Heidegger es muy importante, pues, como bien lo señalan en su introducción H. Cortés y A. Leyte, los traductores al español de otro texto de Heidegger, "**Identidad y Diferencia**"⁵, para Heidegger la metafísica se origina a partir de un "error" en cómo responder a la pregunta por el ser. Este "error" aparece con Platón, y consiste en confundir el ser con el ente. La diferencia originaria entre ser y ente, que es la que pensaron los presocráticos, en particular Heráclito y Parménides, fue "olvidada" (casi podríamos decir que en el sentido de la represión), y sustituida, a partir de Platón, por otra diferencia: ya no la diferencia entre ser y ente sino entre las ideas y lo que no son ideas, es decir, entre "lo ente que es verdaderamente ente" (las ideas) y "lo ente que no es verdaderamente ente" (las cosas).

Esto es lo que ha conducido al olvido de la diferencia ontológica y a la identificación de la noción de Verdad con la de exactitud.

Este texto de Heidegger, que vamos a comentar, aborda directamente esta cuestión.

El mito de la caverna

El mito de la caverna está en el libro VII del diálogo sobre la esencia de la *polij*: "Politeia"⁶, párrafos numerados entre el 514.a y el 517.a.7.

Recordemos brevemente el mito.

Glaucon desarrolla ante Sócrates la suposición de un grupo de hombres viviendo en una caverna, encadenados desde su infancia de modo tal que solo puedan ver la pared que hay frente a ellos. La caverna está iluminada por un fuego encendido a sus espaldas, y entre el fuego y los hombres encadenados tenemos un camino o pasadizo, separado de los hombres por un muro bajo. A lo largo de, y por, este pasadizo circulan otros hombres que transportan todo tipo de cosas fabricadas por los hombres. El muro tiene la altura tal que los hombres

² Martin Heidegger, "*La doctrine de Platon sur la vérité*", en "*Questions I et II*", Editions Gallimard, Collection TEL. Se encontrará una traducción al castellano de Juan David García Bacca, aquí: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>

³ Disponible en la traducción de Jorge Eduardo Rivera, aquí: <http://es.scribd.com/doc/7205770/Martin-Heidegger-Ser-y-Tiempo>

⁴ Disponible aquí: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/acervo/traductiondelogos.doc>

⁵ Disponible aquí: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Identidad%20y%20diferencia.pdf>

⁶ Disponible la edición bilingüe griego-francés de Emile Chambray, aquí:

<http://es.scribd.com/doc/63625313/Platon-OC-07-1-Republique-gr-fr-Chambray-L4-7-1933>

La traducción al castellano, de Librodot, aquí:

http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20La%20Republica.pdf

encadenados solo ven las sombras de estas cosas transportadas, y no a quienes las transportan.

Si a este cuadro le agregamos una disposición tal que las palabras pronunciadas por quienes transportan las cosas, por un cierto eco, parezcan provenir de la misma pared donde se refleja la sombra de las cosas transportadas, es de suponer que los cautivos pensaran que las sombras que ven son las cosas mismas, y que las palabras oídas provienen de esas cosas mismas que serían las sombras.

Como dice Platón, "oi toiotouoi ouc an al lo ti nomijoen to al hqej h taj twn sceuastwn sciaj", "las sombras de los objetos serian la **Verdad** y ellos (los cautivos) no la reconocerían más que allí" (párrafo 515.c).

¿Qué pasaría si liberáramos a uno de estos prisioneros y lo hicieramos mirar hacia la luz??

Le dolerían los ojos y esa gran luminosidad le impediría ver las cosas, que ahora S estarían ante sus ojos, y de las cuales antes solo apreciaba las sombras. Motivo por el cual seguiría considerando que las cosas que veía antes, es decir esas sombras, "son **más verdaderas** que lo que ahora le muestran" ("ta tote orwmena al hqestera ...") (párrafo 515.d)

Si luego, a este prisionero, se lo llevara fuera de la caverna, a la plena luz del día ¿ no le sería acaso sumamente dolorosa la visión? y ¿no le sería aún más imposible apreciar aquellos objetos que se le presentasen "como realmente verdaderos"? ("..al hqwn ...", párrafo 516)

Un acostumbramiento sería necesario entonces para poder ver las cosas iluminadas. Primero sería necesario un acostumbramiento para ver las cosas y el fuego que están dentro de la caverna, y luego otro periodo de acostumbramiento para poder subir hasta afuera, ver las cosas a plena luz solar, e incluso poder ver el sol él mismo.

Podría entonces comprender que es este mismo sol el que es la "causa de todo" (".. tropon tina pantwn aitioj.") (párrafo 516.c)

Supongamos ahora que entre los que han permanecido cautivos se acordara rendir honores a quien discerniera mejor como son las cosas ¿acaso envidiaría el liberado a los así honrados entre los cautivos? Es evidente que no.

Finalmente, si ahora suponemos un proceso inverso, es decir que llevamos repentinamente al liberado a la oscuridad de la caverna, sus ojos volverán a enceguecerse hasta tanto no se acostumbre a la oscuridad y si intentara explicarle a los cautivos que es lo que ve en esas condiciones, solo podría hacer el ridículo ante ellos.

Este es el relato del mito, la ascensión y el descenso.

Paideia

Platón agrega, inmediatamente, una interpretación, indicando que la caverna sería una "imagen" del mundo cotidiano de los hombres. El techo de la caverna sería la bóveda celeste. Las cosas que estaban fuera de la caverna son **las "imágenes" ("eidos") de lo que**, en las cosas que son, **es** propiamente, es decir aquello que del ente se muestra en su "evidencia".

"**E-videncia**", en alemán **Aussehen**, es la traducción que Heidegger da para eidoj o idea. La Idea (la Forma) es el ser del ente en su evidencia.

Y todo lo que se ve, entiende, etc., inmediatamente, no es para Platón más que un reflejo oscuro de las ideas, sus sombras.

La diferencia entre, por un lado, la luz del fuego y las cosas fabricadas que circulan dentro de la caverna, y por el otro, el exterior de la caverna donde la luz y las cosas serían "naturales", no viene a plantear la "naturalidad" de las cosas sino la dimensión en que las **ideas** son **evidentes por si mismas** (y no por obra humana alguna).

Una de las cosas que Heidegger subraya en su lectura del mito, son las "**transiciones**". Si se trata de una metáfora, estas transiciones no son una simple anécdota sino que tienen una función importante. Estas transiciones corresponden al acostumbramiento que requieren los ojos para pasar de una situación a otra, de la oscuridad a la luz, pero también de la luz a la oscuridad.

El acostumbramiento de los ojos metaforiza el acostumbramiento del alma a cada uno de los dominios en que el ente se le presenta al hombre (las sombras sobre la pared, las cosas iluminadas con la luz del fuego dentro de la caverna, y finalmente, las cosas mismas evidenciándose, mostrándose tal como son, a la luz del sol). Este acostumbramiento concierne al hombre en su esencia, opera en lo más profundo de su ser. Y esta adaptación del ser del hombre a los diferentes ámbitos del ente que le son asignados constituye la esencia de lo que Platón llama la *Paideia*. La *Paideia* es un encaminamiento del hombre hacia una transformación radical de todo su ser. Es esencialmente un pasaje, una transición.

La función del mito de la caverna no sería otra que la de volver accesible, imaginable, la esencia misma de la Paideia mediante las formas sensibles de una historia relatada.

La esencia de la *Paideia* no consiste en verter "conocimiento" (es decir la percepción de las cosas tal como son) en un alma no preparada. La verdadera *Paideia* atrapa y transforma al alma misma para hacerla apta a esta percepción de las cosas tal como son.

Y aquí llega lo interesante.

Heidegger traduce Paideia como *Bildung*!! La Paideia es una *Bildung* (Formación) que atañe a la esencia misma del alma, al fundamento de la condición humana.

Heidegger señala que el término *Bildung* quiere decir dos cosas. Por un lado es un acto formador (*ein Bilden*) que imprime, impone, a la cosa, un carácter o rasgo, según el cual ella se desarrollará. Pero al mismo tiempo, conforma, constituye, a esa cosa, en relación a algo que se llamará o erigirá en el "modelo" (*Vor-bild*).

Como ven, queda planteada como tarea intentar articular a la *Paideia* platónica con la *Bildung* narcisista del estadio del espejo Lacaniano, y con el "moldear" de la conferencia sobre el síntoma de ginebra que comentamos en la primera clase de este seminario.

Lo que Platón plantea con la idea de *Paideia* es que la liberación del hombre, que es equivalente a su propia constitución como tal, no se reduce a la simple liberación respecto de sus cadenas, sino que requiere de todo un proceso de "formación", de direccionamiento, de su alma. En tanto el alma se hace apta para percibir a las Ideas tal cual son, ella se hace "equivalente" a esas Ideas, estas se "imprimen" en el alma.

La *Bildung* implica la impresión de estos caracteres. Pero también implica un direccionamiento del alma hacia la condición misma de visibilidad de las Ideas: el Sol. Pues así como todas las copias de un original quedan referidas a ese original, todas las Ideas quedan remitidas al Sol que las ilumina y en tanto tal es la condición, la causa misma, de su evidenciarse. La visibilidad es el rasgo común a todas las Ideas, y esa visibilidad, como rasgo común, las remite a la luminosidad del Sol. Esto en un doble sentido: en cuanto que permite el acto de ver, la visión, y en cuanto que hace a las Ideas visibles, permite su evidencia. El acto de ver se reúne con lo visto a partir de la mediación del Sol. Las ideas tienen por rasgo común el ser visibles, y el ojo humano tiene por característica principal la posibilidad de ver lo que se evidencia en la

visibilidad. El intermediario es la luminosidad del Sol. El acto de ver, la subjetividad que mira, y la visibilidad de las ideas se articulan en la luz del Sol, que es la Idea Suprema.

Hasta aquí, esto no es más que **lo dicho** por el propio Platón. ¿Hay algo **no dicho** en todo esto que sin embargo sea lo esencial??

Para Heidegger, hay algo no dicho en todo esto, que tiene que ver con la Verdad, y que tiene una importancia fundamental

Por eso vamos a hacer un pequeño desvío por otro texto de Heidegger, para entender cómo pensaban los griegos a la Verdad antes de Platón

Al hqeia

Como dijimos, la Paideia designa esta transformación del hombre que resulta junto a la transformación tanto de las cosas presentadas al hombre como del modo de su presentación.

Esta presentación, o aparición, de las cosas, está asociado a un desarrollo de ellas mismas, es decir de su esencia, y en esto es donde tiene implicancia la dimensión de la Verdad, que en griego se dice **Al hqeia**.

El texto que vamos a comentar es una conferencia, titulada, justamente, **Al hqeia**⁷, que formó parte del curso sobre Heráclito de 1943⁸. En esa conferencia Heidegger analiza el origen etimológico y el sentido que tenía para los griegos este término. En particular subraya que **al hqeia** (aletheia) resulta de agregar el elemento privativo **al** al término **lhq** (ocultamiento). Por lo tanto, **aletheia** le da, a lo presente, a lo que se presenta, este valor de "no-oculto", lo que implica mantenerlo en alguna relación con lo oculto.

Heidegger comienza analizando una pregunta que habría formulado Heráclito, que es citada por Clemente de Alejandría en *Paidagogos* (libro III, cap.10). En este texto, este autor diferencia entre la "luz" sensible y la inteligible, en tanto sería posible ocultarse a la primera, pero no a la segunda; esta última es caracterizada (en forma platónica como ya veremos más adelante), para fines teológicos y educativos cristianos, como la presencia divina, **to nqeon**, la luz suprasensible, el dios de la fe cristiana. En ese marco aparece la referencia a Heráclito, quien habría formulado la siguiente pregunta:

to mh dunon pote pwj an tij laqoi

que podría traducirse del siguiente modo:

"¿cómo alguien puede ocultarse ante lo que no desaparece nunca?"

(la traducción alemana de Heidegger, traducida, a su vez, al francés por A. Préau, es "*comment quelqu'un peut-il se cacher devant ce qui ne sombre jamais?*").

Esta sentencia culmina con **laqoj**, que es la raíz que aparece en **aletheia**. Por lo tanto, el análisis del sentido del primero nos permitirá deducir el del segundo.

⁷ Disponible en la traducción al castellano de Eustaquio Barjau aquí:

<http://es.scribd.com/doc/86301570/Martin-Heidegger-Conferencias-y-Articulos>

⁸ No confundir con el curso que Heidegger dictó en 1966 junto a Fink

Esto viene de *lanqanw*, del cual el aoristo (forma verbal del griego que, en indicativo, expresa la acción pura y simple en el pasado, y que no tiene valor temporal en los restantes modos) *elaqon* significa "permanezco oculto".

Para analizar el sentido de este "**permanecer oculto**", Heidegger toma un fragmento donde Homero (Odisea, VIII, 83 y siguientes)⁹ relata cómo, mientras Demodocus canta en el palacio de los reyes Fenicios, Ulises "oculta", "**vela**", su llanto, sus lágrimas, ante los demás hombres. En el verso 93, el verbo utilizado para este "velar" es *el anqane*. Ese verso podría traducirse de dos maneras:

"..entonces vertió algunas lágrimas sin que ningún otro lo percibiese" ...

o bien

"..a todos los demás presentes ocultó sus lágrimas".

El problema es que *el anqane* no es transitivo, es decir que no se puede traducir como "yo oculto...", sean mis lágrimas, o a mí mismo, o a cualquier "objeto". El sentido es más bien el de "yo permanezco oculto". En ese sentido, las lágrimas no son un "objeto" separado de Ulises; más aún, Ulises, en ese punto **es** esas lágrimas; el ocultamiento de esas lágrimas es su propio ocultamiento.

Este verbo es el mismo que aparece en el famoso consejo de Epicuro acerca de cómo conviene estar entre los hombres *laqe biwsaj*, cuya traducción "literal" sería "vive escondido", pero que según Heidegger habría que traducir como "atravesando la vida, **permanece oculto**".

Este "permanecer oculto", como vemos, es el resultado de un cierto "velar", puesto que es el resultado de **la acción**, o al menos de una cierta postura o actitud de ciertos hombres.

Lo llamativo es que los hombres no puedan ser los sujetos de ese verbo, en tanto acción, acto (su condición de ocultadores), sin por otra parte dejar de ser reclamados como tales, al tiempo que son efecto, también, de dicha acción (su condición de ocultados).

Si volvemos entonces al relato de Homero, no deja de llamar la atención que el motivo, el sentimiento, el afecto, que impulsa a Ulises a este "permanecer oculto" en tanto llora, es la "**vergüenza**". El término griego es *h aidwj* (aideto). Heidegger lo traduce al alemán como *Die Scheu*, que también significa "**pudor**". Ulises, en su presencia (la de él mismo), no deja de estar, de permanecer, oculto. Y a esta relación de la presencia con lo oculto, a este permanecer oculto en la claridad, en la presencia, el sentimiento que conviene es el pudor

Tanto la "situación" de Ulises como la de aquel que siguiese el consejo de Epicuro, no es la de estar totalmente, completamente, oculto, como resultado de la acción de "permanecer oculto"; el atributo de estar oculto no los califica totalmente, puesto que ni se trata de un adjetivo sino de un verbo, ni esta acción recubre a la totalidad del hombre. Por el contrario, es una situación en la que se está "entre" los demás hombres, una "forma" de estar **presente**. Una forma particular no solo de **estar** presente sino de **hacerse** presente, caracterizada por su relación con el ocultarse, con el velar (hechar un velo).

Y a esta "situación" (de ocultamiento y desocultamiento, de velamiento y develamiento, a la vez), dice Heidegger, "conviene el **pudor** (*die scheu*, *h aidwj*). Este es la contención del permanecer oculto ante la aproximación de las cosas presentes. Es la puesta a resguardo (al abrigo, bajo protección) de las cosas presentes en la proximidad de lo que no cesa de estar viniendo (llegando), venida que permanece, ella misma, un velamiento creciente de sí misma".

⁹ Disponible en la traducción al castellano de Segalla y Estalella, aquí:

<http://es.scribd.com/doc/127016137/Homero-Obras-completas-trad-Segalla-y-Estalella-Barcelona-1927>

El pudor, para los griegos, según Heidegger, debe pensarse entonces, en relación a un "permanecer oculto".

Heidegger analiza también, el sentido de otro término griego, donde figura la raíz *l aq-*, y que es particularmente interesante para nosotros; se trata de *epil anqanesqai*, que se traduce por **olvidar**. Como ven, entonces, en griego, en el "olvidar", está nombrado el "permanecer oculto". A diferencia de la concepción moderna del "olvido", para los griegos, el estatuto de lo olvidado implica una ocultación, un velamiento (*l hqh*) enviado por el Destino.

Lantanomai se traduce como "*permanezco oculto a mí mismo, en cuanto a la relación para conmigo mismo de lo que de otro modo no está oculto*". En otros términos, en tal ocultamiento, permanezco oculto a mí mismo en la dimensión de aquel ante el cual las cosas presentes se le escapan, se le ocultan, al tiempo que este ocultamiento mismo es ocultado.

En el "olvido", no solo hay algo que se nos escapa. El olvido mismo cae bajo un velo, de modo tal que, yo mismo, así como la relación misma que tengo con la cosa olvidada, pasamos a la dimensión de lo oculto.

Esto se expresa claramente en el hecho de que **los griegos usaban la voz media para el verbo olvidar**: decían *epil anqanomai*.

Esto no se puede traducir ni como "yo olvido", ni como "soy olvidado", que serían las voces activa y pasiva respectivamente. La primera implica que soy el agente de una acción, en tanto que en la segunda soy el objeto sobre el que se aplica dicha acción. Cada una de estas formas desdibuja la participación de cada uno de estas dimensiones, la una en relación a la otra, en la acción. En otros términos, como agente de la acción no soy determinado por esta sino que me constituyo en causa primera de esa acción. En cambio como objeto quedo totalmente determinado por la acción, quedo reducido a la dimensión de efecto.

En la voz llamada activa la acción es realizada por el sujeto, en tanto que en la voz llamada pasiva, el sujeto es asiento de la acción, es el objeto de la acción. En realidad, la noción misma de voz es una de las menos primitivas de la gramática

La voz llamada pasiva, en particular, no es primitiva. En indoeuropeo no existía, solo había voz activa y voz media, las cuales tenían desinencias muy vecinas, parecidas. La voz pasiva deriva de la voz media, y se constituye lentamente a partir de la acentuación de la distinción de sentido respecto de la voz activa.

El sentido, o la significación de la voz media es algo complejo. En sánscrito y en hebreo, la voz causativa indica que el sujeto es el instigador de la acción (y no su realizador directo), es decir, *la hace realizar*. Este causativo es susceptible de recibir una forma pasiva.

En griego ya encontramos formas especiales para el pasivo, pero se sigue utilizando la voz media para innumerables empleos.

El latín le dio un sentido activo a muchos verbos que habitualmente estaban en forma pasiva, resultando lo que se denomina la voz deposición.

En las lenguas latinas, en particular en español, solo existe la voz activa. Las voces llamadas pasivas o reflexivas son perifrásicas (del griego, *peri* --alrededor, *frasis* --manera de hablar; es decir aquellos procedimientos de estilo que consisten en, o permiten, expresar por medio de varias palabras lo que se podría decir (o debería haber dicho) en una sola).

Volviendo entonces a los griegos, con *epil anqanomai* ellos nombran el ocultamiento en que cae el hombre (como resultado de una acción o acto) y, al mismo tiempo, su relación a aquello de que el hombre es privado por este ocultamiento.

Para Heidegger, el uso que hacen los griegos del verbo *lantanein* indica que el "permanecer oculto" no designa un modo más del comportamiento humano, sino el rasgo fundamental de todo comportamiento humano en relación a la presencia o la ausencia de las cosas, es más, en relación a la presencia y ausencia mismas; caracteriza a la posición subjetiva ante la esencia de la alternancia presencia-ausencia, la posición subjetiva como respuesta, como comportamiento, como acción y resultado de esa acción. Un permanecer oculto pudoroso.

Volviendo entonces a la pregunta de Heráclito

to mh dunon pote an pwj tij laqoi

an pwj tij laqoi, la segunda parte de la pregunta, es "¿cómo alguien podría ocultarse?". Es lo que hemos estado viendo.

Heidegger prosigue analizando el comienzo de la pregunta:

to mh dunon pote

que es algo así como "ante lo que no desaparece, se hunde, se oculta, jamás". En francés está traducido como "ce qui ne **sombre** jamais". Y ese es el fragmento que Heidegger comienza a analizar.

Para esta parte no lo vamos a seguir en los detalles, vamos a saltar la mayoría de sus análisis, puesto que lo que nos interesa por ahora de todo esto es el sentido que Heidegger demuestra que tenía el término *aletheia*, es decir la **verdad**, para los griegos. Por eso, sí lo hemos seguido de cerca en su análisis del final de la pregunta de Heráclito.

Del análisis de esta otra parte de la pregunta señalemos que Heidegger parte del término *dunon*, es decir de ese hundirse, envolverse. Heidegger lo relaciona con el ocultar del *laqoi*. Heidegger termina mostrando que a lo que Heráclito se refiere no es a algo que tuviese a la emergencia como atributo o cualidad, sino a la emergencia misma como un no caer en el ocultamiento.

En otros términos, es el ocultamiento el que garantiza, protege, **el ser del desocultarse**.

En esa intimidad movediza del ocultarse y desocultarse se cobija la Unidad del *En* que pensaron los antiguos griegos, especialmente Parménides.

Hay algo que, en ese "nunca desaparecer", es al modo de un continuo desocultarse. Un continuo desocultarse sería el verdadero sentido del "no desaparecer jamás".

Heidegger pasa luego al fragmento de Heráclito número 30, donde se hace referencia al ser del fuego (*Pur*) para llegar a establecer una cierta equivalencia entre *to Pur* y *o Logoj*. Y ese sería el sentido de **to mh dunon pote**: el advenimiento (*Ereignis*) de la claridad.

Así, la claridad que dura, que no cae en el ocultamiento, conduce a que, tanto los hombres como los dioses pueden permanecer ocultos, deben estar desocultándose. No se trata de una simple proyección de luz, de una simple iluminación, sino de un advenir entre el ocultar y el desocultar. La claridad no es una cosa aparte que ilumina a las demás cosas. Es el modo en que el ser adviene. La misma claridad desoculta ... y oculta !!

Entendemos ahora como es que lo desocultado, lo *al hqej*, designa lo que, en donde reside el hombre, se le presenta, adviene. Estamos entonces en condiciones de retomar el análisis del mito platónico de la caverna.

El olvido de la diferencia

Vamos a ver qué lectura hace Heidegger de este mito. Para ello, es interesante volver al principio del texto y ver cómo introduce Heidegger, en su propio texto, al texto de Platón, en versión bilingüe.

Dice que el saber de las ciencias es habitualmente enunciado en forma de proposiciones y presentado (ese saber) al hombre, como un conjunto de resultados coherentes, accesible, y que están disponibles para ser utilizados.

Para Heidegger, en cambio, la doctrina de un pensador, es lo que en sus palabras ha quedado, permanecido, informulado, pero que es aquello en relación a lo cual el hombre es dirigido, expuesto. Y para atrapar lo que un pensador no dijo, entonces, debemos considerar lo que dijo

Define la doctrina de un pensador por lo que, aparentemente, falta, no está formulado, en los dichos de ese pensador. Es exactamente la lógica que Lacan presenta para dar cuenta de la eficacia de ese signo primordial de la exclusión, en el aparato lógico, donde juega por faltar.

Para entender lo que algo **dice** debemos percibir lo no dicho entre lo dicho por ese algo.

Es con este criterio que Heidegger aborda el texto de Platón, para desentrañar del mismo lo que ha quedado informulado, no dicho, en el pensamiento de Platón, pero que es lo que esos textos dicen.

Lo que importa de lo que pensó Platón y que es lo que realmente marcó la filosofía occidental, haciendo de ella una metafísica, es lo no dicho por Platón. Y lo no dicho, como veremos, es algo referido a la noción de Verdad.

Platón habla de las ideas. Pero, hablando de las ideas, lo que hace es desarrollar, sin decirlo, una nueva noción de verdad. Y así es como se produce el olvido de la diferencia originaria entre el ser y el ente, que es donde intervenía la antigua noción de Verdad.

Esto es algo para articular con lo que decíamos acerca de las "desviaciones": estas podrían considerarse también como un quedarse en el nivel de lo dicho, olvidando la dimensión del decir. En otros términos, para no perder de vista "el" camino, el recorrido, respecto del cual las desviaciones son tales, hay que ser sensible a lo informulado.

Lo informulado en el texto de Platón es que es la esencia de la verdad y la naturaleza de su modificación son las que hacen posible la Paideia ahí desarrollada, y ello en su estructura fundamental.

Lo velado y lo no velado, lo oculto y lo desocultado, designan lo que en cada momento del mito le es presentado a los hombres. Las diferencias entre esos momentos (y de ahí la importancia de las transiciones), son "graduadas", por decirlo de algún modo, como diferentes modos en que la verdad, es decir, el desvelamiento, el desocultamiento, interviene.

El primer grado es aquel en el que se encuentran los hombres encadenados, para quienes, tal como lo subrayamos cuando resumimos el mito, "*oi toιoutoi ouc an al lo ti nomizoi en to al hqej h taj twn sceustwn sciaj*", "**las sombras de los objetos serían la Verdad**" (párrafo 515.c)

El segundo grado corresponde a la situación en que se le han quitado las cadenas a uno de ellos y este puede ver, a la luz del fuego de la caverna, a los objetos transportados, los cuales se presentan entonces como el dominio de los al hqestera, "lo que está más develado", aunque su impresión sea la de que las cosas que veía antes, es decir aquellas sombras, "son **mas verdaderas** que lo que ahora le muestran" ("ta tote orwmena al hqestera ..")

(párrafo 515.d), debido a la falta de acostumbramiento de sus ojos a la nueva luz. En otros términos, y esto es lo que importa, la relación entre un estado y otro, entre una presentación y otra de las cosas, está planteada en términos de más o menos "verdaderas".

El tercer grado corresponde a la situación en que el hombre está fuera de la caverna, allí donde las cosas se le presentan "como realmente verdaderas"? ("..al hqwn ...", párrafo 516.a). En el comienzo del libro VI de la misma *Politeia*, Platón habla de esta situación como aquella en la que el hombre "mira hacia lo que hay de más verdadero" (*oi ... ej to al hqestaton apobl epontez*). *to al hqestaton* señala el máximo desarrollo.

En consecuencia, la *Paideia*, la Formación, la *Bildung*, que consiste en este direccionamiento del alma hacia las cosas que se le presentan, se funda en la naturaleza de esta presentación. El ser de la *Paideia* se funda en el ser del desocultamiento, el ser de la Verdad.

Todo el direccionamiento del alma, su formación, depende del develarse cada vez más verdadero de las cosas.

Y aquí comienza lo importante en la operatoria secreta de Platón. Heidegger señala que el modo del presentarse de las cosas está caracterizado por la visibilidad, y que esto no es solo cuestión de metáfora.

Lo que se presenta ante los hombres es ordenado en diferentes grados de un desocultarse, y este desocultarse es presentado por Platón como el modo de presentarse de las Ideas (idea), el modo en que el ser de las Ideas se muestra; y el ser de las Ideas, y este es el punto, consiste en ser visibles.

El direccionamiento del alma hacia las Ideas es un dirigirse hacia lo visible, y en tanto tal, constituye, para Platón, la esencia de la percepción (*nouj*), y aún más, de la Razón (*noein*) misma. El acceso a lo verdadero, a lo desocultado, se realiza como visión.

Pero esto implica que la visibilidad de las Ideas depende de la luz que las ilumina. Motivo por el cual Platón dice en el párrafo 517.c " *sul logistea einai wz ara pasi pantwn auth orqwn te cxai calwn aitia* ", "...para todos los hombres, la Idea del Bien es manifiestamente la Cosa primordial, la causa de todo lo que es bueno en su comportamiento y de todo lo que es bello". Para todas las cosas y para su misma coseidad, la Idea suprema es el origen, la causa. Esta Idea suprema, la Idea del Bien, es el Sol, la luminosidad misma. La Idea del Bien es la que hace posible la visibilidad de las Ideas.

El carácter "supremo" de esta Idea es señalado por Platón con el término de *agaqou idean*. *to agaqon* fue traducido como "el Bien", de ahí que el Sol, que es señalado como la causa de todas las Ideas, en tanto es la que las hace visibles, se haya pensado como la Idea Suprema, la Idea del Bien, el antecedente platónico de Dios.

Sin embargo, según lo señala Heidegger, para los griegos *to agaqon* significa lo que es apto para algo o hace a algo apto para algo. Fueron los neoplatónicos quienes cargaron de valor o de moral a ese término. Para los griegos, ese término no tenía esa connotación divina.

De todas maneras, lo que nos importa por ahora, no es tanto la cuestión de cómo se cargó de valores o de moral a esa Idea Suprema, sino esta cuestión lógica de cómo una Idea en particular (en este caso aquella que es *to agaqon*) adquiere la función especial de hacer aptas a las Ideas para ser tales, es decir de hacerlas visibles; cómo les da la aptitud de ser visibles, cómo les da lo que es la esencia, el ser mismo, de las Ideas. Esto es lo que importa porque de ese modo, por esta operatoria, esa Idea se constituye como el fundamento mismo de las Ideas (sin por eso dejar de ser ella misma una Idea).

Y el resultado de esto es que, sin decirlo, Platón termina dando prioridad a la Idea sobre la *Al hqeia* en cuanto a cómo pensar el presentarse de las cosas, en particular de las Formas, de las Ideas.

La esencia de la Verdad, de la *Al hqeia*, deja de ser el desocultamiento en sí, y se desplaza hacia la esencia de la Idea. Pasar de un estado a otro, planteado como un acceder a algo "más verdadero", pasa a ser equivalente a una visión más precisa, más exacta; pasa a ser algo dependiente de un aporte de luz que permite una mayor exactitud a la observación.

La esencia de la Verdad cambia. De ser el desocultamiento, pasa a ser el *orqothj*, es decir la exactitud de la percepción y del lenguaje.

Para Heidegger, aquí se asienta ese **error que consiste en definir al ser del ente**, de los entes en general (las Ideas), **como un Ente Supremo** (to aga^qon Idea, la Idea del Bien). El acceso a la presencia ya no es el acceso de lo latente a la no latencia. La Verdad, como desocultamiento ya no es más el rasgo principal del ser. Devenida exactitud pasa a ser el rasgo distintivo del conocimiento de los entes. Así se constituye el fundamento teológico de la metafísica; así entra Dios a la filosofía: como el ente supremo que causa, que hace posibles, a los demás entes.

Este es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente que marcaba Heidegger. La metafísica se desarrolla a partir de ese olvido. Esta doctrina de Platón sobre la verdad es la misma que impera **hoy** en la filosofía; no es algo pasado sino presente, es lo que se nos impone bajo la noción de la verdad como adecuación a la cosa. Y este no es otro que el problema que señala Lacan cuando dice que "*la palabra manifiesta ser tanto más verdaderamente una palabra cuanto menos fundada está su verdad en lo que llaman la adecuación a la cosa: la verdadera palabra se opone así paradójicamente al discurso verdadero*".

La operación de Platón consiste en atribuir a las Ideas, en tanto el nivel de la evidencia mayor del ser de las cosas, un rasgo común para todas ellas: la visibilidad. Con lo cual aparece el Sol, en tanto condición de esa visibilidad, como la causa de esa esencia general, como el ser mismo de los entes.

El desocultamiento se reduce a un aporte de luz. Lo que une mi acto de ver, mi mirada, y la cosa vista, la idea evidente, es la luz, es decir el Sol. Y el Sol es pensado como un ente más, como una idea más: la Idea Superior. La diferencia entre el ente y el ser, es decir entre las cosas que son y el fundamento subyacente, siempre latente, a todas las cosas, es abolida. El ser es reducido a un ente más, así sea el superior. Un ente supremo pasa a ser el fundamento, el ser mismo, de los demás entes.

Para los griegos, antes de Platón, el ser interviene entre los entes según el modo de su desocultamiento, siempre parcial, siempre relativo a un ocultamiento que permanece junto al desocultamiento. Ese es justamente el sentido de la *Aletheia*, en tanto rasgo principal del ser.

Para la metafísica, es decir la filosofía después de Platón, el ser es considerado como un ente más, el ente supremo que funda, hace existir, a los demás entes, al modo del Sol que hace visible a las demás Ideas.

La introducción de Dios en la filosofía consiste en la entificación del ser y el olvido de esa diferencia esencial entre ser y ente. El fundamento teológico de la metafísica resulta de este olvido y del agregado de una valoración moral al ente superior.

El sujeto

Si recordamos, ahora, los desarrollos de lógica que hicimos la vez pasada, podemos asociar esta operación teológica en la filosofía con las paradojas que plantea la lógica del significante, en particular la famosa paradoja de Russell.

Hacer de un ente especial el fundamento de los demás entes no conduce a otra vía que no sean los impasses con las que el "ateísmo" lógico se encuentra en sus desarrollos sobre las relaciones entre las clases y los elementos de las clases.

Hacer de un ente el ente supremo es lo mismo que decir que ese ente es el nombre del conjunto de todos los entes (el catálogo de todas las cosas).

¿Cuál es la pregunta que inmediatamente se plantea? Por supuesto: ¿es ese ente un ente más?, en cuyo caso debería de formar parte del conjunto de los entes, ¿o no es un ente? en cuyo caso ¿qué cosa es?

Lo que en estas operaciones se olvida es que el conjunto vacío es parte de cualquier conjunto que se plantee, sin por eso poder llegar a contarse como uno de sus elementos.

En otros términos, lo que aquí se olvida es que ningún significante puede significarse a sí mismo. Esto es lo que supuestamente podría hacer el ente supremo de cada metafísica. Los remito, para que se vayan poniendo en tema, a la sesión del 23 de noviembre de 1966, del Seminario XIV¹⁰.

Que el significante no pueda significarse a sí mismo implica la necesidad de introducir la división del sujeto. Es una cuestión de estructura que "el lenguaje no sabría constituir un conjunto cerrado; dicho de otro modo: que no hay universo del discurso". Dicho de otro modo, "es imposible la purificación de lo que es esencial al universo del discurso, a saber: la significación". Cualquier intento de unificar un conjunto de los significantes, que para el caso de nuestro mito de la caverna sería el intento de fundar todas las ideas a partir de un rasgo común, hace surgir ese significante en mas, el "**uno en más**" **incontable** como tal que señalábamos cuando analizábamos la definición del significante.

Lo interesante de esto es que este "uno en más" tiene como correlato un "uno en menos", una falta. Basta escribir "**la exclusión** de este **uno**, basta esto para que se engendre este otro plano que es aquél donde se desenvuelve propiamente toda la función de la lógica", a la que "siempre le falta recordar que toda ella no descansa más que sobre la función de la falta de eso mismo que está escrito".

Lo que la *al hqea griega* preservaba es esta dimensión de lo que escapa a toda unificación, universalización, del discurso. Y lo que vamos a encontrar en el Parménides es como retornan las consecuencias de este "**olvido**" en Platón.

Como dice Lacan en el Seminario XVII, la filosofía (en realidad, la metafísica, para atender al distingo de Heidegger) es el intento de universalizar un discurso bajo el dominio de un amo

"Antes de saber si el saber se sabe, si se puede fundar un sujeto en la perspectiva de un saber totalmente en sí mismo [que sería el que podría pensarse a partir de la ciencia moderna] es importante saber aclarar el registro que, originalmente, corresponde al saber hacer. Ahora bien, ¿qué es lo que vemos que sucede y da su sentido, un primer sentido - encontrarán otros - a la filosofía? Felizmente gracias a Platón tenemos algunos indicios.... (...)... ¿Que señala la filosofía en toda su evolución? Esto: el robo, el

¹⁰ Disponible en castellano aquí: <http://es.scribd.com/doc/19931372/Jacques-Lacan-Seminario-14-La-Logica-Del-Fantasma>

rapto, **la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo**. Para darse cuenta basta con tener un poco de práctica con los diálogos de Platón..."¹¹. (subrayado mío).

Esto deben ordenarlo lógicamente teniendo en cuenta que "S₁ es... la función de significante en que se apoya la esencia del amo", y que "el campo que corresponde al esclavo es el saber S₂".

Con Descartes, la ciencia moderna, y fundamentalmente a partir de la dominación del modo de producción capitalista, viene a completarse una operación respecto al saber, que es también la que da lugar al nacimiento del psicoanálisis

Ya nos vamos a meter más en detalle con todo esto. Por ahora, digamos que, quizás no sería malo hacernos de un poco de "práctica con los diálogos de Platón".

Para terminar, señalemos que la diferencia entre Lacan y Heidegger, respecto de la Verdad, radica en que este último desubjetiviza a la Verdad, haciendo de ella el modo de advenimiento del ser. Para Lacan, en cambio, la Verdad siempre implica un sujeto, es la verdad de una palabra.

Pero para ambos, en la Verdad no se trata de una adecuación a la cosa, sino del advenimiento, el develamiento, de algo hasta entonces latente, sin que este desocultamiento de lo latente elimine la dimensión misma de la latencia.

El desocultamiento no es el resultado de la introducción de la luz sino que implica la emergencia del ser. Implica un acto creador. Es en ese sentido que la relación entre el ser y el ente que plantea Heidegger hace eco a lo que descubre el psicoanálisis.

Basta que piensen a los entes como los significantes, y del lado del ser aquello que es heterogéneo al significante.

¹¹ Jacques Lacan, El Seminario, Libro XVII "El envés del psicoanálisis", Editorial Paidós, página 20



Michel Sauval nació en Montevideo, Uruguay, de padres franceses, lo que le ha habilitado dos lenguas y dos nacionalidades: Francia y Uruguay. En los 70 emigró a la Argentina, a la ciudad de La Plata, en cuya Universidad Nacional estudió, se recibió de Ingeniero Electricista (con "medalla de oro" al mejor promedio), fue Profesor en la Facultad de Ingeniería (en la cátedra "*Teoría de las Máquinas Eléctricas*") y trabajó como investigador en el IITREE (*Instituto de Investigaciones Tecnológicas para Redes y Equipos Eléctricos*, dependiente de la UNLP) durante toda la década del 80.

Pero esa profesión no sería su destino. Comenzó a estudiar Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes (entre 1984 y 1987), hasta que la circunstancia del encuentro con un psicoanalista (como respuesta a una consulta) le dio otro cauce a sus síntomas y su historia. Luego de un primer análisis, estudió Psicología en la Universidad Nacional de Buenos Aires

(haciendo la carrera en 3 años: entre agosto de 1984 y diciembre de 1987).

Fue docente en las cátedras de "*Psicopatología*" y "*Escuela Francesa*" en la Universidad Nacional de La Plata, y participó de la vida institucional psicoanalítica en La Plata, hasta 1992, cuando se mudó a Buenos Aires, donde reside y desarrolla su práctica desde entonces.

En 1995 fundó la revista [Acheronta](#) (cuya dirección ejerce desde entonces), y poco después, el portal [PsicoMundo](#), en torno al cual se ha desarrollado una de las experiencias editoriales psicoanalíticas más importantes de la Internet de lengua latina (entre cuyas áreas cabe destacar el Programa de Seminarios por Internet, [EduPsi](#)).

Ha dictado seminarios y publicado numerosos artículos y trabajos.

Practica el [psicoanálisis](#) en Buenos Aires y La Plata

ISSN-0329-9147
Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

psiconet.com
psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

EduPsi.com