

**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

***MARTIN HEIDEGGER***

**LA DOCTRINA DE PLATÓN ACERCA DE  
LA VERDAD**

Título original alemán: *Platons Lehre von der Wahrheit.*

Traductores: Francisco Abalo Cea.\_  
Pablo Sandoval Villarroel.

Junio del 2000.

## ÍNDICE.

- Indicación preliminar.....	3
- Apéndice 1: articulación general.....	5
- Versión castellana.....	7
- Apéndice 2: notas.....	31
- Apéndice 3: glosario.....	36
- Apéndice 4: familias de palabras.....	40
- Bibliografía.....	48

## INDICACIÓN PRELIMINAR.

*Platons Lehre von der Wahrheit*, “La doctrina de Platón acerca de la verdad” es el título de una conferencia pública pronunciada por primera vez entre los años 1930 y 1931, pero cuyo texto definitivo no fue compuesto sino diez años más tarde. Con respecto a las circunstancias de su publicación, Heidegger anota brevemente: “Escrito en 1940 para ser leído ante un círculo restringido, el texto que sigue fue impreso en 1942 en el segundo año de *Geistige Überlieferung* (“Tradición espiritual”), publicación anual dirigida por Ernesto Grassi; toda reseña y toda mención en la prensa fueron entonces prohibidas. Una tirada por separado fue igualmente prohibida. Este estudio había sido presentado primero en una serie de dos conferencias públicas, en el curso de los semestres de invierno 1930/1931 y 1933/1934”. “La doctrina de Platón acerca de la verdad” aparece después como escrito independiente junto a “Carta sobre el humanismo” en A. Francke A. G., Berna 1947.

El asunto tratado en este escrito sigue el camino de pensamiento de la lección dictada en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno 1930/1931 *Vom Wesen der Wahrheit*, “De la esencia de la verdad” (a no confundir con la conferencia homónima). “La doctrina de Platón acerca de la verdad” es un intento de abrir y despertar la pregunta por la esencia de la verdad. Este intento es llevado a cabo a través de una exégesis del “símil de la caverna” de Platón, el cual ofrece una mirada hacia un cambio de la esencia de la verdad, cambio que acontece en el pensar de Platón. Por este cambio queda oculto el sentido griego originario de aquello que los romanos tradujeron por *veritas*. “Verdad” se dice en griego *alétheia*, palabra que Heidegger traduce por “no-ocultamiento” (*Unverborgenheit*). “La doctrina de Platón acerca de la verdad” intenta mostrarnos que, y cómo, el cambio de la esencia de la verdad es el acontecimiento fundamental que desde lejos determina toda nuestra historia presente y por venir, pero a la vez este escrito nos conduce hacia la posibilidad de experimentar aquello que precisamente se ocultó en ese cambio, aquello que los griegos experimentaron en el principio como *ἀ-λήθεια* (No-ocultamiento) y que para nosotros aún se alberga en eso que nombramos “verdad”.

La presente traducción ha intentado seguir este camino abierto por el pensar de Martin Heidegger, vertiendo una vez más al castellano el texto de *Platons Lehre von der Wahrheit (Wegmarken)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp. 109-144). De gran ayuda en esta tarea nos han sido las traducciones anteriores de este escrito, las cuales siempre tuvimos atentamente ante la vista: la versión al castellano de Juan David García Bacca (Editorial Universitaria), al francés de André Préau (Éditions Gallimard) y al inglés de Thomas Sheehan (Cambridge University Press).

Para el recto uso de esta traducción valgan las siguientes indicaciones. Los signos de paréntesis “( )” que aparecen en la traducción corresponden a los paréntesis del propio Heidegger en el original. Los signos de corchetes “[ ]” indican aquello que los traductores han insertado en el texto: primero, palabras que complementan y enfatizan el texto castellano, segundo, algunas palabras alemanas que presentan particulares dificultades de traducción, y tercero, la paginación del texto original alemán. Los números romanos corresponden a una articulación del escrito propuesta por los traductores, cuya explicitación antecede a la traducción. Los signos de asterisco “\*” responden a las notas de los traductores, que se hallan en el apéndice 1. En el apéndice 2, el lector encontrará un glosario con los términos fundamentales del escrito, y en el apéndice 3, una recolección de palabras alemanas agrupadas por familias.

Finalmente, quisiéramos ofrecer nuestra gratitud al profesor Héctor Carvallo, sin cuya permanente colaboración este trabajo no habría podido ser llevado a cabo. Pues lo decisivo no reside tanto en la inmediatez de los resultados como en demorar en el asunto para morar en él.

## APÉNDICE 1.

### ARTICULACIÓN GENERAL DEL ESCRITO:

I. Introducción.

II. El “símil de la caverna”.

III. La propia interpretación de Platón del “símil”.

IV. παιδεία como περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς.

“Formación” como el conducir hacia la conversión del hombre todo en su esencia.

V. Exégesis del contenido propio del “símil”.

La esencia de la verdad y el modo de su cambio como posibilidad de la παιδεία en su estructura fundamental. La articulación del “símil de la caverna”.

VI. Primer estadio.

Lo no-oculto para los cautivos dentro de la caverna: las sombras.

VII. Segundo estadio.

Una “liberación” del hombre dentro de la caverna.

VIII. Tercer estadio.

La auténtica liberación como el ascenso del hombre desde la caverna hacia lo no-ocultísimo: el qué-es.

La παιδεία llega recién a su culminación en el ámbito y sobre el fondo de lo no-ocultísimo.

IX. Cuarto estadio.

El descenso del liberado de vuelta a la caverna como liberador: la constante superación de la ἀπαιδευσία.

La originaria esencia privativa de la ἀλήθεια como el arrebatante conquistar de lo no-oculto.

- X. El acceso de la *ιδέα* al primer rango.  
 El ser como presentarse llega a plenitud en el presentarse del qué-es, es decir, en la *ιδέα* como luminosidad y visualidad.  
 El no-ocultamiento queda uncido en la relación al ver y conocer: la pregunta por el *ζυγόν*.
- XI. La “idea del bien” como *τὸ ἀγαθόν*: lo capacitante pura y simplemente.
- XII. El bien como *ιδέα τελευταία*: la cosa-originaria.
- XIII. La *ιδέα* llega al predominio sobre la *ἀλήθεια*.  
 El cambio de la esencia de la verdad desde el no-ocultamiento (*ἀλήθεια*) de lo siente hacia la rectitud (*ὀρθότης*) del percibir y enunciar.
- XIV. El cambio del lugar de la verdad.  
 El doble sentido de la determinación de la esencia de la verdad en Platón y Aristóteles.
- XV. El cuño de la esencia de la verdad como rectitud del representar enunciante en las épocas capitales de la metafísica.
- XVI. El cambio de la esencia de la verdad se cumple en la determinación del ser de lo siente como *ιδέα*.
- XVII. El pensar sobre el ser de lo siente se convierte en *φιλοσοφία*.  
 El carácter metafísico-teológico de la filosofía.
- XVIII. La metafísica y el rol de la *παιδεία*: el “humanismo”.
- XIX. La “actualidad” del cambio de la esencia de la verdad.
- XX. La rememoración de la originaria esencia de la verdad.

## LA DOCTRINA DE PLATÓN ACERCA DE LA VERDAD

I. [109] Los conocimientos de las ciencias son enunciados habitualmente en proposiciones y ofrecidos al hombre como resultados disponibles para su aplicación. La “doctrina” de un pensador es lo no dicho en su decir, a lo cual el hombre queda expuesto para que se consuma en ello.

Para que nosotros podamos experimentar, y saber en lo venidero lo no dicho de un pensador, cualquiera sea su modo, debemos considerar lo dicho por él. Satisfacer adecuadamente este requerimiento, significaría examinar todos los “diálogos” de Platón en su interdependencia. Porque esto es imposible, otro camino debe conducir hacia lo no dicho en el pensar de Platón.

Lo que ahí permanece no dicho, es un vuelco en la determinación de la esencia\* de la verdad. Que este vuelco se cumple, en qué consiste este vuelco, qué es fundado por este cambio de la esencia de la verdad, sea aclarado a través de una exégesis\*\* del “símil de la caverna”.

Con la exposición del “símil de la caverna”, comienza el libro séptimo del “diálogo” sobre la esencia de la πόλις (*Politeia* VII, 514a, 2 hasta 517a, 7). El “símil” narra una historia\*\*\*. La narración se despliega en el diálogo de Sócrates con Glaucón. Aquél expone la historia. Éste manifiesta el asombro que está despertando. La traducción adjunta va más allá del texto griego, explicando en los lugares entre paréntesis.

II. [111] “Hazte, pues, una visión de esto: hombres residen bajo la tierra en una morada con forma de caverna. A ésta le es propia una entrada que se extiende largamente hacia arriba contra la luz del día, en la cual converge la caverna toda. Los hombres, encadenados de piernas y cuellos, permanecen desde la niñez en esta morada. Por eso se mantienen también en el mismo lugar, de modo que no les queda sino esto: dirigir la vista hacia aquello que les sale al encuentro desde el frente hacia la faz. Ellos, por las cadenas, no están en condiciones empero de mover la cabeza en derredor. Por cierto que el resplandor de una luz les está concedido, a saber, por un fuego, que arde para ellos, no obstante, desde atrás, arriba y lejos. Entre el fuego y los encadenados (luego, a sus espaldas) corre un camino hacia arriba; a lo largo de él, así representatelo, está construido un bajo muro, igual a las barreras que los ilusionistas levantan ante la gente para mostrar sobre ellas sus maravillas. – Veo, dijo él. –

Según esto, mira ahora cómo a lo largo de este pequeño muro hombres transportan toda suerte de artefactos, que sobresalen por encima del pequeño muro, tanto estatuas como también otras figuras de piedra y de madera, y además multitud de cosas elaboradas por hombres. Como era de esperar, (en esto) unos de los portadores conversan, otros callan.

– Una imagen extraordinaria presentas ahí, dijo, y extraordinarios cautivos. – Mas enteramente iguales a nosotros hombres, repliqué. ¿Pues qué crees tú? En primer lugar, pues, tales hombres jamás han visto, sea de sí mismos, sea unos de otros, otra cosa que las sombras que el resplandor del fuego arroja (constantemente) sobre la pared de la caverna que está frente a ellos.

– ¿Y cómo podría ser de otro modo, dijo, si ellos están forzados a mantener la cabeza inmóvil, y esto durante toda su vida? –

[113] ¿Pero qué ven de las cosas transportadas (a sus espaldas)? ¿No ven precisamente esto (a saber, las sombras)? – En efecto. –

Ahora bien, si estuvieran en condiciones de mentar lo divisado y de comentarlo unos con otros, ¿no crees que tendrían aquello que ven ahí por lo que es [das Seiende]? – Eso les sería necesario. –

¿Y ahora qué si esta prisión además tuviera un eco, que proviene de la pared que está frente a ellos (hacia la cual única y constantemente miran)? Entonces cada vez que alguno de los que transitan detrás de los encadenados (y transportan las cosas), emitiera un sonido, ¿crees acaso que tendrían por lo que habla otra cosa que las sombras que desfilan ante ellos\*? – ¡Ninguna otra, por Zeus! dijo. – Los así encadenados, entonces, tampoco tendrían por lo no-oculto [das Unverborgene] absolutamente nada sino las sombras de los utensilios. – Esto sería completamente necesario, dijo. –



Según esto, repliqué, sigue ahora con tu mirada el proceso, cómo los cautivos son soltados de las cadenas y, a una con ello, son sanados de la falta de visión [Einsichtslosigkeit], y en esto considera cómo tendría que ser entonces esta falta de visión, si a los encadenados les sucediera lo siguiente. Cada vez que alguno fuera desencadenado y forzado a levantarse súbitamente, a girar el cuello, a ponerse en camino y a alzar la mirada contra la luz, (entonces) él podría hacer (cada vez) todo esto sólo con dolor, y tampoco estaría en condiciones, por el centelleo, de dirigir la vista hacia aquellas cosas cuyas sombras veía anteriormente. (Si todo esto aconteciera con él), ¿qué crees acaso que diría, si alguien le manifestara que él antes (sólo) había visto naderías, pero que ahora está algo más cerca de lo que es, y vuelto así hacia lo que es más [dem Seienderen], en consecuencia mirará también más correctamente? Y si (entonces) alguien le mostrara aun cada una de las cosas que desfilan y lo forzara a responder a la pregunta qué sea cada una, ¿no crees [115] que ahí él no sabría qué hacer, y que además opinaría que lo que antes veía (con sus propios ojos) es más no-oculto que aquello que ahora (le) es mostrado (por algún otro)? – Enteramente cierto, dijo. –

Y si alguien incluso lo obligara a dirigir la vista hacia el resplandor del fuego, ¿no le dolerían entonces los ojos, y no querría darse vuelta y huir (de regreso) hacia aquello que él tiene el poder de ver, y se decidiría por esto: que aquello (que para él es visible sin más) es de hecho más claro que eso que ahora le es mostrado? – Así es, dijo. –

Ahora bien, repliqué, si alguien, apartándolo de ahí con violencia, arrastrara (al librado de las cadenas) por la escabrosa y empinada subida, y no lo dejara hasta haberlo sacado a la luz del sol, ¿no experimentaría entonces el así arrastrado dolor y resistencia? Y habiendo llegado a la luz del sol, ¿no se le llenarían los ojos de su esplendor, y no quedaría así incapacitado para ver siquiera algo de aquello que ahora le es manifestado como lo no-oculto?

– De ningún modo estaría en condiciones de eso, dijo, al menos no de súbito. –

Ello manifiestamente requeriría, creo, de una habituación, si a lo que se ha de llegar es a acoger en la vista aquello que está arriba (fuera de la caverna a la luz del sol). Y (durante tal habituación) él podría en primer lugar dirigir la mirada más fácilmente hacia las sombras y después hacia el aspecto de los hombres y de las demás cosas reflejado en el agua, más tarde empero cogería en la mirada éstas mismas (lo que es en lugar de los atenuantes reflejos). Pero a partir del ámbito de estas cosas, sin duda él podría contemplar más fácilmente, y por cierto de noche, lo que está en la bóveda celeste, y ésta misma, dirigiendo la mirada hacia la luz de las estrellas y de la luna, (a saber, más fácilmente) que contemplar de día el sol y su resplandor. – ¡Por cierto! –

[117] Pero al final, creo, él quedaría en condiciones de mirar hacia el sol mismo, no sólo a su reflejo en el agua o dondequiera que pueda emerger, hacia el sol mismo, como él es a partir de sí mismo en el lugar que le es propio, para contemplar cómo está constituido. – Necesariamente tendría que llegar a eso, dijo. –

Y después de haber dejado atrás todo esto, ya podría colegir también sobre él (el sol), que es precisamente él quien concede tanto las estaciones como los años y domina por completo todo lo que está en la región (de la luz del sol) vista (ahora), y por cierto de modo que él (el sol) incluso es también la causa de todo lo que aquellos (los que residen abajo en la caverna) en un cierto modo tienen ante sí.

– Manifiestamente, dijo, él llegaría a esto (al sol y a lo que está en su luz), después de haber traspasado más allá de aquello (que sólo es reflejo y sombra). –

¿Y ahora qué? Si se acordara nuevamente de su primera morada y del “saber” que ahí da la medida y de los entonces encadenados con él, ¿no crees tú que ciertamente se congratularía por el cambio (acontecido), y a aquéllos, al contrario, los compadecería? – Y mucho. –

Ahora bien, si (entre los hombres) en el anterior lugar de residencia (a saber, en la caverna) hubieran sido instituidos ciertos honores y elogios para aquel que discierna más agudamente lo que pasa enfrente (lo que ocurre cotidianamente) y además conserve máximamente en la memoria qué de ello suele ser llevado primero, qué después y qué simultáneamente, y aquel que (entonces) a partir de esto pueda predecir lo que debiera advenir próximamente en el futuro, ¿crees tú que él (el que ha salido fuera de la caverna) envidiaría (aún ahora) a aquéllos (en la caverna), para rivalizar (ahí) con los que tengan entre ellos el prestigio y el poder, o no preferirá con mucho sobrellevar eso que Homero dice: ‘viviendo en la región (supraterrenal), [119] servir a sueldo a un varón extranjero sin bienes’, y no preferirá más bien soportar lo que fuere, antes que andar errante por aquellas opiniones (válidas para la caverna) y de aquel modo ser un hombre?

– Creo, dijo, que él padecería todo antes que ser un hombre de aquel modo (al modo de la caverna). –

Y ahora, pues, considera esto, repliqué: si aquel que de tal modo ha salido de la caverna, nuevamente descendiera y se sentara en el mismo lugar, ¿no se le llenarían los ojos de tinieblas, llegando así súbitamente desde el sol? – Por cierto, y mucho, dijo. –

Ahora bien, si tuviera que entregarse de nuevo, junto con los que están ahí constantemente encadenados, a proponer y sostener opiniones sobre las sombras, mientras sus ojos aún están torpes, antes de haberlos readaptado nuevamente, lo cual exigiría no poco tiempo de habituación, ¿no quedaría

entonces ahí abajo abandonado al ridículo, y no se le daría a entender que ciertamente ha ascendido sólo para regresar (a la caverna) con los ojos arruinados, y que por lo tanto ponerse en camino hacia arriba es algo que no vale la pena en absoluto? ¿Y si pudieran apoderarse de aquel que emprendiera soltarlos de las cadenas y conducirlos hacia arriba, y pudieran matarlo, no lo matarían realmente? –

– Con toda seguridad, dijo. – ”

III. ¿Qué significa esta historia? Platón mismo da la respuesta; pues inmediatamente después de la narración, hace seguir la interpretación (517a, 8 hasta 518d, 7).

La morada con forma de caverna es la “imagen” para τῆν . . . δι’ ὄψεως φαινομένην ἔδραν, “la región de residencia que se muestra (cotidianamente) para el mirar en derredor”. El fuego en la caverna, que arde arriba de los habitantes de la caverna, es la “imagen” para el sol. La bóveda de la caverna representa la bóveda celeste. Bajo esta bóveda, asignados a la tierra y atados a ella, viven los hombres. Lo que ahí los circunda y a-tañe [angeht], [120] es para ellos “lo real” [“das Wirkliche”], es decir, lo que es, lo siente\*. En esta morada con forma de caverna, ellos se sienten “en el mundo” y “en casa”, y aquí encuentran lo confiable.

Las cosas nombradas en el “símil”, que se vuelven visibles fuera de la caverna, son al contrario la imagen para aquello en lo cual consiste lo propiamente siente de lo siente. Esto es, según Platón, aquello a través de lo cual lo siente se muestra en su “evidencia\*\*” [“Aussehen”]. Platón no toma esta “evidencia” como mero “aspecto” [“Aspekt”]. La “evidencia” tiene para él todavía algo de un salir fuera, a través del cual cada siente se “presenta” [sich “präsentiert”]. Permaneciendo estable en su “evidencia”, se muestra lo siente mismo. “Evidencia” se dice en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que están a la luz del día fuera de la caverna, donde hay libre visión hacia todo, hacen intuibles en el “símil” las “ideas”. Según Platón, si el hombre no tuviese éstas en la mirada, es decir, la “evidencia” respectiva de cosas, seres vivos, hombres, números, dioses, entonces jamás podría percibir esto y aquello como una casa, como un árbol, como un dios. Habitualmente el hombre opina que él ve precisa y directamente esta casa y aquel árbol y así cada siente. Inmediata y regularmente el hombre no presiente nada de esto: que él ve todo lo que vale para él corrientemente como “lo real”, siempre sólo a la luz de las “ideas”. Aquello que se presume como lo única y propiamente real, lo inmediatamente visible, audible, asible, calculable, resulta ser según Platón, empero, constantemente sólo el sombrío reflejo [die Abschattung] de la idea, y con ello una sombra. Esto inmediatamente cercano y no obstante

nebuloso, mantiene al hombre día a día en cautiverio. Él vive en una prisión y deja tras de sí todas las “ideas”. Y porque no reconoce de ningún modo esta prisión como tal, él tiene esta región cotidiana situada bajo la bóveda celeste, por el campo de juego de aquella experiencia y de aquel juicio, los cuales dan solos la medida a todas las cosas y sus correlaciones, y dan solos la regla a su disposición y organización.

Ahora bien, si el hombre – pensado en el “símil” – debe mirar súbitamente dentro de la caverna hacia el fuego que está a su espalda, cuyo resplandor [121] produce el sombrío reflejo de las cosas trasladadas de un lado para otro, entonces siente inmediatamente esta inhabitual inversión de la mirada como una perturbación del comportamiento usual y del opinar corriente. Ya la mera sugerencia de una tan extraña actitud, que encima debe ser adoptada aún dentro de la caverna, es rechazada; pues ahí en la caverna se está en la plena y unívoca posesión de lo real. El hombre de la caverna, aferrado a su “visión”, no puede ni siquiera presentir la posibilidad que lo real para él pudiese ser aun sólo una sombra. ¿Y cómo podría siquiera saber de sombras, si él incluso no quiere conocer el fuego de la caverna y su luz, aun cuando ese fuego es sólo un fuego “artificial”, y tendría por ello que ser familiar para el hombre? Al contrario, la luz del sol fuera de la caverna no ha sido primeramente hecha por hombres. En su claridad, se muestran inmediatamente ellas mismas las cosas concretas y presentes, sin requerir de una representación a través de un sombrío reflejo. Las cosas que se muestran a sí mismas son en el “símil” la “imagen” para las “ideas”. El sol, empero, equivale en el “símil” a la “imagen” para aquello que hace visibles todas las ideas. Él es la “imagen” para la idea de todas las ideas. Ésta se llama, según Platón, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, lo que se traduce “literalmente”, pero derechamente malentendiendo, con el nombre “la idea del bien”.

Las correspondencias y similitudes, hasta ahora sólo enumeradas, entre las sombras y lo real experimentado cotidianamente, entre el resplandor del fuego de la caverna y la claridad en que está lo “real” habitual e inmediatamente cercano, entre las cosas fuera de la caverna y las ideas, entre el sol y la idea suprema, no agotan el contenido del símil. Más aún, lo propio no ha sido así aprehendido en absoluto. Pues el símil narra procesos y no relata sólo sobre residencias y situaciones del hombre dentro y fuera de la caverna. Los procesos relatados, empero, son tránsitos desde la caverna hacia la luz del día y desde ésta nuevamente de vuelta a la caverna.

IV. [122] ¿Qué acontece en estos tránsitos? ¿A través de qué se hacen posibles tales acontecimientos? ¿De dónde toman ellos su necesidad? ¿Qué está en juego en estos tránsitos?

Los tránsitos desde la caverna hacia la luz del día y desde ahí de vuelta a la caverna, exigen en cada caso una rehabilitación de los ojos desde lo oscuro a lo claro y desde lo claro a lo oscuro. En esto, los ojos cada vez son perturbados, y por cierto, a partir de fundamentos opuestos en cada caso: διττὰὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν (518a, 2). “Doble perturbación surge en los ojos, y esto a partir de doble fundamento”.

Esto significa: el hombre, o bien puede llegar desde una apenas notada ignorancia hasta ahí donde lo siente se muestra para él más esencialmente, pero donde no está inmediatamente maduro para lo esencial; o bien, el hombre también puede caer desde la actitud de un saber esencial y ser arrastrado hasta la región del predominio de la realidad común, pero sin estar en condiciones de reconocer lo aquí usual y usitado como lo real.

Y así como el ojo corpóreo primero tiene que rehabilitarse lenta y persistentemente, sea a la claridad, sea a la oscuridad, así también el alma tiene que habituarse, con longanimidad y en una adecuada secuencia de pasos, al ámbito de lo siente al que ella ha sido expuesta. Tal habituación, sin embargo, exige que antes que nada el alma en su totalidad sea convertida a la dirección fundamental de su tender, así como ciertamente también el ojo puede mirar bien y en todas direcciones, sólo cuando de antemano el cuerpo en su totalidad ha ocupado el lugar apropiado.

¿Pero por qué la habituación a cada región de morada debe ser persistente y lenta? Porque la conversión atañe al ser hombre, y por eso se cumple en el fondo de su esencia. Esto significa: la actitud que da la medida, debiendo surgir a través de una conversión, tiene que ser desplegada, a partir de un vínculo que ya porta a la esencia del hombre, en un comportamiento firme y estable. Esta rehabilitación y habituación de la esencia del hombre al ámbito que cada vez le es asignado, es la esencia de aquello que Platón [123] nombra la παιδεία. Esta palabra no se deja traducir. Según la determinación de Platón de la esencia de la παιδεία, ésta significa la περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, el conducir hacia la conversión del hombre todo en su esencia. Por eso la παιδεία es esencialmente un tránsito, y por cierto de la ἀπαιδευσία a la παιδεία. Conforme a este carácter de tránsito, la παιδεία queda constantemente referida a la ἀπαιδευσία. Al nombre παιδεία satisface lo más posible, si bien nunca plenamente, la palabra alemana “*Bildung*”, “formación”. Aquí ciertamente tenemos que restituir a esta palabra su originaria fuerza nominadora, y olvidar la mala interpretación en que cayó hacia el final del siglo XIX. “Formación” dice algo doble: formación es, en primer lugar, un formar en el sentido del acuñar que despliega. Pero este “formar” “forma” (acuña) a la vez a partir de la anticipadora conmensuración a un aspecto que da la medida, el cual por esto se llama el proto-tipo, la forma

previa [das Vor-bild]. “Formación” es, al mismo tiempo, acuñación y conducción por una forma. La esencia contraria a la παιδεία es la ἀπαιδευσία, la ausencia de formación. En ella ni está despierto el despliegue de la actitud fundamental, ni ha sido establecido el proto-tipo que da la medida.

La fuerza indicadora del “símil de la caverna” se concentra en esto: hacer visible y escible la esencia de la παιδεία en lo intuible de la historia narrada. De modo defensivo, Platón a la vez quiere mostrar que la παιδεία no tiene su esencia en el arrojar meros conocimientos dentro del alma no preparada como dentro de cualquier recipiente vacío que se tenga delante. La auténtica formación, por el contrario, sobrecoge y transfigura al alma misma y en su totalidad, en tanto transpone previamente al hombre al lugar de su esencia y lo habitúa a éste. Que en el “símil de la caverna” la esencia de la παιδεία debe ser puesta en una imagen, esto lo dice ya de un modo suficientemente claro la frase con que Platón, al comienzo del libro VII, introduce la narración: Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας. “Después de esto, entonces, a partir del modo de la experiencia (expuesta en lo que sigue), procúrate una visión (de la esencia) tanto de la ‘formación’ como también de la ausencia de formación, [124] lo cual (por cierto, en mutua copertenencia) atañe a nuestro ser hombre en su fondo”.

V. El “símil de la caverna”, según el unívoco decir de Platón, hace intuible la esencia de la “formación”. En cambio, la exégesis del “símil” que ahora es intentada debe señalar hacia la “doctrina” platónica de la verdad. ¿Pero no es así el “símil” sobrecargado con algo extraño a él? La exégesis amenaza con degenerar en una violenta reinterpretación. Podrá esto parecer así, mientras no se haya consolidado la intelección, que el pensar de Platón se somete a un cambio de la esencia de la verdad, el cual se convierte en la ley oculta de aquello que el pensador dice. Según la exégesis necesaria a partir de una necesidad [Not] por venir, el “símil” no sólo hace intuible la esencia de la formación, sino que a la vez abre una mirada hacia un cambio de la esencia de la verdad. ¿Pero si el símil puede mostrar uno y otro, no tiene que imperar entonces entre la “formación” y la “verdad” un vínculo esencial? De hecho, este vínculo está. Y él consiste en esto, que la esencia de la verdad y el modo de su cambio recién hacen posible “la formación” en su estructura fundamental.

¿Pero qué vincula a la “formación” y la “verdad” en una originaria unidad esencial?

παιδεία mienta la conversión del hombre todo, en el sentido de la habituadora transposición desde la región de lo que inmediatamente sale al encuentro a otro ámbito, en el cual lo siente [mismo] aparece luciendo\* [erscheint]. Esta transposición es posible sólo porque todo lo que hasta entonces era patente para el hombre y el modo como ello era patente, se vuelven otros. Lo que en cada ocasión era no-oculto para el hombre y el modo del no-ocultamiento, tienen que transformarse. No-ocultamiento se dice en griego ἀλήθεια, palabra que se traduce por “verdad”. Y “verdad” significa desde largo tiempo para el pensar occidental la concordancia del representar pensante con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*.

No nos contentemos, sin embargo, con traducir sólo “literalmente” las palabras παιδεία y ἀλήθεια, intentemos más bien pensar, [125] a partir del saber de los griegos, la esencia del asunto nombrada en las palabras que las traducen; entonces “formación” y “verdad” coinciden al punto en una unidad esencial. Cuando se convierte en algo serio la constitución esencial de aquello que nombra la palabra ἀλήθεια, entonces surge la pregunta: ¿desde dónde Platón determina la esencia del no-ocultamiento? El responder a esta pregunta se ve remitido hacia el contenido propio del “símil de la caverna”. Este responder muestra que y cómo el “símil” trata de la esencia de la verdad.

Con lo no-oculto y su no-ocultamiento está nombrado en cada ocasión aquello que, en la región de residencia del hombre, es cada vez lo que se presenta abiertamente. Ahora bien, el “símil” narra la historia de los tránsitos desde una residencia hacia otra. A partir de esto la historia recién se articula en general como una secuencia de cuatro diversas residencias, en una peculiar gradación de estadios ascendente y descendente. Las diferencias entre las residencias y estadios de los tránsitos, se fundan en la diversidad de lo ἀληθές que en cada caso da la medida, en la diversidad del modo cada vez dominante de la “verdad”. Por eso también en cada estadio, lo ἀληθές, lo no-oculto, tiene que estar pensado y nombrado de un modo o de otro.

VI. En el primer estadio, los hombres viven encadenados en la caverna y están sumidos en aquello que inmediatamente les ocurre\*\*. La descripción de esta residencia concluye con la frase acentuada: παντάπασι δὴ . . . οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἄν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιᾶς (515c, 1-2). “Los así encadenados, pues, no tendrían por lo no-oculto absolutamente nada sino las sombras de los utensilios”.

VII. El segundo estadio relata acerca del quite de las cadenas. Ahora los cautivos son en cierto modo libres, pero permanecen, no obstante, encerrados en la caverna. Aquí ellos ciertamente pueden volverse ahora hacia todos

lados. Se abre la posibilidad de ver las cosas mismas antes transportadas tras ellos. Los que antes dirigían la mirada sólo hacia las sombras, llegan así μάλλον [126] τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος (512d, 2), “algo más cerca de lo siente”. Las cosas mismas ofrecen en cierto modo, a saber, al resplandor del fuego artificial de la caverna, su evidencia, y ya no están más ocultas por los sombríos reflejos. Cuando sólo las sombras salen al encuentro, ellas mantienen la mirada cautiva y se deslizan así delante de las cosas mismas. Pero si la mirada es liberada del cautiverio en las sombras, entonces el hombre así liberado alcanza la posibilidad de acceder al ámbito de aquello que es ἀληθέστερα, “más no-oculto”. Y, sin embargo, acerca del así liberado tiene que decirse: ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα (ib.). “Él tendrá lo que antes veía (sin más, las sombras) por más no-oculto que aquello que ahora (propiamente le) es mostrado (por otros)”.

¿Por qué? El resplandor del fuego, al que su ojo no está habituado, enceguece al liberado. El enceguecimiento le impide ver el fuego mismo y percibir cómo su lucir ilumina las cosas y así recién las deja aparecer. Por ello el enceguecido tampoco puede comprender que lo que antes veía es sólo un sombrío reflejo de las cosas, precisamente al resplandor de este fuego. El liberado ciertamente ve ahora otra cosa que las sombras, sin embargo, lo ve todo en una completa confusión. Comparado con ésta, lo divisado al reflejo del fuego desconocido y no visto, las sombras, se muestra en firmes contornos. Esto estable [Beständige] de las sombras que así aparece, porque es lo visible sin confusión, tiene que ser para el liberado también “más no-oculto”. Por eso se encuentra también al final de la descripción del segundo estadio nuevamente la palabra ἀληθές, y por cierto ahora en comparativo, ἀληθέστερα, “más no-oculto”. La “verdad” en sentido más propio se ofrece en las sombras. Pues aun el hombre librado de sus cadenas todavía se engaña en la estimación y fijación de lo “verdadero”, porque le falta el presupuesto del “evaluar”, la libertad. El quite de las cadenas ciertamente produce una liberación. Pero el ser soltado no es aún la libertad real.

VIII. [127] Ésta es alcanzada recién en el tercer estadio. Aquí, el liberado de las cadenas ha sido a la vez transpuesto al exterior de la caverna, “a campo libre” [“ins Freie”]. Ahí, a cielo abierto, todo está manifiestamente a la luz del día. El aspecto de aquello que las cosas son, ahora ya no aparece más sólo al resplandor artificial y perturbador del fuego dentro de la caverna. Las cosas mismas están ahí en la cohesión y obligatoriedad de su propia evidencia. El campo libre, adonde ahora el liberado ha sido transpuesto, no mienta la ilimitación de una mera extensión, sino el delimitante ligar de lo claro, que reluce a la luz del sol conjuntamente divisado. Los aspectos [die Anblicke] de



aquello que las cosas mismas son, los εἶδη (ideas), constituyen la esencia, a cuya luz cada sienta singular se muestra como esto o aquello, y en tal mostrarse, lo que aparece recién llega a ser no-oculto y accesible.

El estadio de las residencias ahora alcanzado se determina nuevamente según lo propiamente no-oculto que aquí da la medida. Por eso incluso ya al comienzo de la descripción del tercer estadio se habla inmediatamente de τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516a, 3), “de lo que ahora es llamado lo no-oculto”. Esto no-oculto es ἀληθέστερον, aún más no-oculto que las cosas artificialmente alumbradas dentro de la caverna, en su diferencia con las sombras. Lo no-oculto alcanzado ahora es lo no-ocultísimo: τὰ ἀληθέστατα. Por cierto, Platón no usa esta designación en este lugar, pero bien que él nombra τὸ ἀληθέστατον, lo no-ocultísimo, en la correspondiente e igualmente esencial elucidación al comienzo del libro VI de la *Politeia*. Aquí (484c, 5 ss.) están nombrados οἱ . . . εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες, “los que dirigen la mirada hacia lo no-ocultísimo”. Lo no-ocultísimo se muestra en aquello que en cada caso lo siente es. Sin un tal mostrarse del qué-es (es decir, de las ideas), permanecería esto y aquello, y todo lo que es tal, y así en suma todo, oculto. “Lo no-ocultísimo” se llama así, porque ello aparece luciendo\* de antemano en todo lo que aparece y así hace accesible lo que aparece.

[128] Ahora bien, si ya dentro de la caverna el desviar la mirada de las sombras para dirigirla hacia el resplandor del fuego y hacia las cosas que se muestran en él, es algo difícil y que incluso fracasa, entonces el llegar a ser libre en el campo libre fuera de la caverna, exige del todo la suprema paciencia y esfuerzo. La liberación no se produce ya a partir del desprendimiento de las cadenas, y no consiste en la disolución y desenfreno, sino que recién comienza como la persistente habituación a fijar firmemente la mirada en los fijos y firmes límites de las cosas que están fijas y firmes en su evidencia. La auténtica liberación es la persistencia del estar vuelto hacia lo que aparece luciendo en su evidencia, y en este aparecer luciendo, es lo no-ocultísimo. La libertad sólo subsiste como un estar vuelto así constituido. Pero éste incluso lleva recién a plenitud la esencia de la παιδεία como conversión. Por lo tanto, el llevar a culminación la esencia de la “formación” sólo puede cumplirse en el ámbito y sobre el fondo de lo no-ocultísimo, es decir, de lo ἀληθέστατον, es decir, de lo verdaderísimo, es decir, de la verdad en sentido propio. La esencia de la “formación” se funda en la esencia de la “verdad”.

IX. Sin embargo, porque la παιδεία tiene su esencia en la περιαγωγὴ ὀλης τῆς ψυχῆς, ella permanece siendo como tal conversión constantemente

la superación de la ἀπαιδευσία. La παιδεία contiene en sí una referencia esencial a la ausencia de formación. Y si ya según la propia interpretación de Platón, el “símil de la caverna” debe hacer intuible la esencia de la παιδεία, entonces esta intuibilización [Veranschaulichung] tiene que hacer visible también y precisamente este momento de su esencia, la constante superación de la ausencia de formación. Por eso, en la historia, la narración no termina, como se opina gustosamente, con la descripción del estadio más alto alcanzado en el ascenso desde la caverna. Al contrario, pertenece al “símil” la narración de un descenso del liberado de vuelta a la caverna, hacia los que aún están encadenados. Ahora el liberado debe conducir también a éstos hacia arriba, apartándolos de su no-oculto y exponiéndolos ante lo no-ocultísimo. Pero el liberador ya no se halla ni se orienta dentro la caverna. Él corre el riesgo de sucumbir ante el poder superior de la verdad que ahí da la medida, esto es, ante la pretensión de la “realidad” [129] común de ser la única. Amenaza al liberador la posibilidad de ser muerto, posibilidad que llegó a ser realidad en el destino de Sócrates, que fue el “maestro” de Platón.

El descenso de vuelta a la caverna y la lucha dentro de la caverna entre el liberador y los cautivos que resisten toda liberación, conforma un propio cuarto estadio del “símil”, en el cual éste recién llega a su culminación. Ciertamente la palabra ἀληθές ya no es más usada en este trozo de la narración. Pero igualmente también en este estadio tiene que tratarse de lo no-oculto que determina la región de la caverna nuevamente visitada. ¿Pero no está nombrado acaso ya en el primer estadio lo “no-oculto” que da la medida dentro de la caverna, las sombras? Sin duda. Sólo que para lo no-oculto no sólo esto resulta ser lo esencial, que de algún modo haga accesible lo que aparece y lo mantenga abierto en su aparecer, sino que lo no-oculto supere constantemente un ocultamiento de lo oculto. Lo no-oculto tiene que ser arrancado a un ocultamiento, tiene que serle en cierto sentido robado. Porque para los griegos en el principio, el ocultamiento como un ocultarse [a sí mismo] domina por completo la esencia del ser, y con ello determina también lo siente en su presencia y accesibilidad (“verdad”), por eso la palabra de los griegos para lo que los romanos nombran “*veritas*” y los alemanes “*Wahrheit*”, está distinguida por el  $\alpha$  *privativum* (ἀ-λήθεια). Verdad significa en el principio: lo arrebatado a un ocultamiento. Así, verdad es arrebatar cada vez en el modo del desocultar. El ocultamiento puede ser aquí de diversos modos: encerramiento, guarecimiento, embozamiento, encubrimiento, velamiento, desfiguramiento. Porque, según el “símil” de Platón, lo no-oculto sumo tiene que ser arrebatado a una ocultación baja y tenaz, por eso la transposición desde la caverna al campo libre de la luz del día, es también una lucha de vida o muerte. Que la “privación”, el arrebatante

conquistar de lo no-oculto, pertenece a la esencia de la verdad, es hacia lo cual el cuarto estadio del [130] “símil” da propiamente una seña. Por ello también él, así como cada uno de los tres estadios anteriores del “símil de la caverna”, trata de la ἀλήθεια.

Ante todo, este “símil” puede ser un “símil” construido sobre el aspecto de la caverna, sólo porque está codeterminado de antemano por la experiencia fundamental, para los griegos comprensible de suyo, de la ἀλήθεια, del no-ocultamiento de lo siente. ¿Pues qué es la caverna subterránea, si no algo en sí ciertamente abierto, pero a la vez abovedado, y que pese a la entrada permanece encerrado por el circundamiento de la tierra? El encierro en sí abierto de la caverna y lo rodeado por ella, y por tanto, oculto, remiten a la vez a un exterior, lo no-oculto, lo que se extiende a cielo abierto en lo diáfano. La esencia de la verdad, pensada originariamente de modo griego en el sentido de la ἀλήθεια, el no-ocultamiento referido a algo oculto (desfigurado y embozado), y sólo él, tiene un vínculo esencial a la imagen de la caverna situada bajo tierra. Donde la verdad sea de otra esencia y no no-ocultamiento, o donde no esté al menos codeterminada por él, ahí un “símil de la caverna” no tiene ningún sostén para la intuibilización.

X. Y, sin embargo, aunque en el “símil de la caverna” la ἀλήθεια bien pueda haber sido propiamente experimentada y nombrada en lugares destacados, en lugar del no-ocultamiento otra esencia de la verdad presiona por acceder al primer rango. Pero con esto ya queda dicho que, no obstante, también el no-ocultamiento mantiene aún un rango.

La exposición del “símil” y la propia interpretación de Platón toman la caverna subterránea y su exterior casi de un modo comprensible de suyo como la región en cuyo ámbito se juegan los procesos relatados. Lo esencial, sin embargo, son aquí los tránsitos narrados, tanto el ascenso desde la región del resplandor artificial del fuego hacia la claridad de la luz del sol, como también el descenso desde la fuente de toda luz de vuelta a la oscuridad de la caverna. En el “símil de la caverna”, la fuerza de la intuibilización no surge de la imagen del encierro de la bóveda subterránea o del cautiverio en este encierro; [131] tampoco surge de la vista de lo abierto al exterior de la caverna. La fuerza de interpretación del “símil”, de donde brotan las imágenes, se concentra para Platón más bien en el rol del fuego, del resplandor del fuego y de las sombras, de la claridad del día, de la luz del sol y del sol. Todo reside en el lucir de lo que aparece luciendo y en la posibilitación de su visibilidad. El no-ocultamiento ciertamente es nombrado en sus diferentes grados, pero es pensado solamente respecto a cómo hace accesible en su evidencia (εἶδος) lo que aparece luciendo y cómo hace visible

esto que se muestra [a sí mismo] (ἰδέα). La meditación propiamente está encaminada hacia el aparecer luciendo de la evidencia, concedido en la claridad de la luz. Esta evidencia da la visión de aquello como qué cada siente se presenta. La meditación propiamente atiende a la ἰδέα. La “idea” es la evidencia que otorga visión hacia lo que se presenta. La ἰδέα es el puro lucir, en el sentido en que se dice “el sol luce”. La “idea” no deja que en primer lugar “aparezca luciendo” todavía algo otro (tras ella), ella misma es lo luciente, para lo cual todo reside únicamente en el lucir de sí mismo. La ἰδέα es lo luminoso. La esencia de la idea reside en la luminosidad y visualidad [Schein- und Sichtsamkeit]. Éstas llevan a plenitud el presentarse [die Anwesenung], a saber, el presentarse de aquello que en cada caso un siente es. En el qué-es de lo siente, éste se presenta cada vez. Pero presentarse es ante todo la esencia del ser. Por eso para Platón el ser tiene su esencia propiamente en el qué-es. Aún la terminología posterior delata que la *quidditas* es el verdadero *esse*, la *essentia*, y no la *existentia*. Lo que la idea aquí pone a la vista y así da a ver, es, para el mirar dirigido hacia ella, lo no-oculto de aquello como qué ella [misma] aparece luciendo. Así, lo no-oculto es comprendido de antemano y únicamente como lo percibido en el percibir de la ἰδέα, como lo conocido (γινωσκόμενον) en el conocer (γινώσκειν). El νοεῖν y el νοῦς (la percepción) obtienen recién en este vuelco a través de Platón el vínculo esencial a la “idea”. El enderezarse en esta dirección hacia las ideas determina la esencia de la percepción y entonces en lo sucesivo la esencia de la “razón\*”.

[132] “No-ocultamiento” mienta ahora constantemente lo no-oculto como lo accesible a través de la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es cumplido necesariamente por un “ver”, el no-ocultamiento queda uncido en la “relación” [“Relation”] al ver, queda “relativo” a éste. Por ello la pregunta desarrollada al final del libro VI de la “*Politeia*” dice: ¿a través de qué son lo visto y el ver lo que son en su correlación? ¿En qué consiste la tensión de arco entre ambos? ¿Qué yugo (ζυγόν 508a, 1) los mantiene a ambos reunidos? La respuesta, cuya intuibilización está encomendada al “símil de la caverna”, se expone en una imagen: el sol, como la fuente de la luz, da la visibilidad a lo visto. Pero el ver sólo ve lo visible, en tanto el ojo es ἡλιοειδής, “solar”, en tanto tiene un poder de pertenencia y afinidad al modo de la esencia del sol, esto es, a su lucir. El ojo mismo “luce” y se entrega al lucir, y así puede acoger y percibir lo que aparece luciendo. Atendiendo al asunto, esta imagen significa una codependencia, que Platón (VI, 508e, 1, ss.) enuncia así: τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάσι εἶναι. “Esto entonces, lo que concede el no-ocultamiento a lo conocido, pero

también dona a lo que conoce el poder (de conocer), eso, di, es la idea del bien”.

XI. El “símil” nombra al sol como la imagen para la idea del bien. ¿En qué consiste la esencia de esta idea? Como *ιδέα*, el bien es algo luciente, como esto, es lo que da visión, y como esto, es él mismo algo visible, y por eso cognoscible, y ciertamente *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι* (517b, 8). “En el ámbito de lo cognoscible, la idea del bien es la visualidad que lleva a culminación a todo lucir, y por ello es también la visualidad propiamente vista recién al final, por cierto de tal modo que ella apenas (sólo con gran esfuerzo) es propiamente vista”.

Se traduce τὸ ἀγαθόν por la expresión aparentemente comprensible “el bien”. Además se piensa con ello la mayoría de las veces en el “bien moral”, que se llama así, porque está ajustado a la ley moral. [133] Esta interpretación cae fuera del pensar griego, aunque la exégesis de Platón del ἀγαθόν como idea dé ocasión de pensar “al bien” “moralmente” y por último de ponerlo en la cuenta de los “valores”. El pensamiento en términos de valor, que surge en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de la “verdad”, es el más tardío y a la vez el más débil vástago del ἀγαθόν. En tanto “el valor” y la exégesis por “valores” soportan y llevan la metafísica de Nietzsche, y esto en la figura incondicionada de una “inversión de todos los valores”, Nietzsche es también, porque a él le falta todo saber acerca del origen metafísico del “valor”, el más desenfrenado platónico dentro de la historia de la metafísica occidental. Pues en tanto él comprende el valor como la condición de posibilidad de la “vida”, condición puesta por la “vida misma”, Nietzsche ha conservado la esencia del ἀγαθόν de un modo más libre de prejuicios que aquellos que corren a la caza de la construcción disforme y sin fundamento de los “valores que valen en sí”.

Ahora bien, si se piensa más encima la esencia de la “idea” modernamente como *perceptio* (“representación subjetiva”), entonces se encuentra en la “idea del bien” un “valor” que en algún lugar está presente en sí, del cual además hay incluso una “idea”. Esta “idea” naturalmente tiene que ser la idea suprema, ya que lo único que importa es que todo confluya en el “bien” (en el bien de un bienestar o en lo bien ordenado de un orden). En el ámbito de este pensar moderno ciertamente ya no hay nada más que comprender acerca de la esencia originaria de la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* de Platón.

τὸ ἀγαθόν significa, pensado griegamente, lo que es capaz [taugt] de algo y capacita para algo. Cada *ιδέα*, la evidencia de algo, da la visión de aquello que en cada caso un siente es. Por ello las “ideas”, pensadas griegamente,

capacitan para esto, que algo aparezca en aquello que es, y así pueda presentarse en lo que tiene de estable. Las ideas son lo siente de cada siente. Lo que capacita a cada idea en tanto idea, expresado platónicamente, la idea de todas las ideas, consiste por eso en hacer posible el aparecer de todo lo presente en toda su visualidad. [134] La esencia de cada idea ya reside en un posibilitar y capacitar para el lucir, el cual concede una visión de la evidencia. Por ello la idea de las ideas es lo capacitante pura y simplemente: τὸ ἀγαθόν. Éste hace lucir a todo lo luminoso y por eso es él mismo lo que propiamente aparece luciendo, lo luminosísimo en su lucir. Por ello Platón nombra al ἀγαθόν también τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, “lo aparecentísimo (luminosísimo) de lo siente”.

XII. La expresión “la idea del bien”, que tanto extravía al pensar moderno, es el nombre para aquella idea preeminente que, como idea de las ideas, permanece siendo lo que capacita a todo. Esta idea, que es la única que puede llamarse “el bien”, queda ἰδέα τελευταία, porque en ella llega a su culminación la esencia de la idea, y esto quiere decir, comienza a esenciar\* [wesen], de tal modo que aun la posibilidad de todas las otras ideas surge recién a partir de ella. El bien puede ser nombrado la “idea suprema” en un doble sentido: ella es, en el rango de la posibilitación, la más alta, y la mirada alzada hacia ella es la más empinada y por eso la más fatigosa. Pero pese a lo fatigoso del aprehenderla propiamente, la idea, que según la esencia de la idea tiene que llamarse “el bien”, pensado griegamente, está en cierto modo por doquier y constantemente en la mirada, donde sea que algún siente se muestre. Incluso ahí donde son divisadas sólo las sombras, aún ocultas en su esencia, para esto empero tiene que alumbrar ya el resplandor de un fuego, aunque este resplandor no sea propiamente aprehendido ni experimentado como un don del fuego, aunque ante todo aquí no se reconozca aún que este fuego es sólo un retoño (ἔκγονον VI, 507a , 3) del sol. Dentro de la caverna el sol permanece invisible y, sin embargo, aun las sombras se alimentan también de su luz. Pero el fuego de la caverna, que hace posible la percepción de las sombras, percepción que no se conoce a sí misma en su propia esencia, es la imagen para el desconocido fundamento de aquella experiencia de lo siente, la cual se refiere ciertamente a algo siente, pero no lo conoce como tal. El sol, sin embargo, a través de su lucir, no sólo dona la claridad, y con ello la visibilidad, y con ello el “no-ocultamiento”, a todo lo que aparece. Su lucir [135] irradia a la vez el calor y hace posible, a través de su ardor, que todo “lo que surge” salga hacia lo visual de su constitución estable (509b).

Pero una vez que el sol mismo ha sido propiamente visto (ὀφθεῖσα δέ), dicho sin imagen, una vez que la idea suprema ha sido contemplada [erblickt],

entonces συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c), “entonces, en unitario recogimiento, se desprende (a partir de la idea suprema) que, para todos los hombres, ella es manifiestamente la causa, la cosa-originaria [die Ur-sache] tanto de todo lo recto (en su comportamiento) como también de todo lo bello”, esto es, de aquello que se muestra para el comportamiento de tal modo que hace aparecer al lucir de su [propia] evidencia. Para todas las “cosas” y su ser cosa [Sachheit], la idea suprema es el origen, esto es, la causa, la cosa-originaria. “El bien” concede el aparecer luciendo de la evidencia, donde lo presente tiene su estabilidad en aquello que es. A través de este conceder, lo siente está mantenido en el ser y así “a salvo”.

De la esencia de la idea suprema resulta para todo mirar circunspecto de la vida práctica, ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517c, 4/5), “que aquel que se preocupa por actuar circunspectamente y con introspección, sea en lo privado, sea en lo público, tiene que tener ante la vista a ésta (la idea, que como posibilidad de la esencia de la idea se llama el bien)”. Quien deba y quiera actuar en un mundo determinado por “la idea”, requiere ante todo de la mirada para ideas. Y en esto, pues, consiste también la esencia de la παιδεία, en hacer al hombre libre y firme para la clara constancia de la mirada esencial. Ahora bien, porque según la propia interpretación de Platón, el “símil de la caverna” debe poner en una imagen sensible la esencia de la παιδεία, por eso tiene que narrar también el ascenso hacia la contemplación de la idea suprema.

XIII. ¿Pero no trata entonces el “símil de la caverna” propiamente de la ἀλήθεια? Ciertamente no. Y, sin embargo, queda en pie: este “símil” contiene la “doctrina” de Platón acerca de la verdad. Pues el símil se funda en un proceso no dicho: que la ἰδέα llega al predominio sobre la ἀλήθεια. El “símil” da una imagen de aquello [136] que Platón dice de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517c, 4), “ella misma es soberana, en tanto concede no-ocultamiento (a lo que se muestra) y a la vez percepción (de lo no-oculto)”. La ἀλήθεια queda bajo el yugo de la ἰδέα. En tanto Platón dice de la ἰδέα que ella es la soberana, la cual permite no-ocultamiento, él remite hacia algo no dicho, a saber, que en adelante la esencia de la verdad ya no se despliega como la esencia del no-ocultamiento a partir de su propia plenitud esencial, sino que se desplaza hacia la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad abandona el rasgo fundamental de no-ocultamiento.

Cuando por doquier en cada comportamiento respecto a lo siente lo que importa es el ἰδεῖν de la ἰδέα, la contemplación de la “evidencia”, entonces

todo esfuerzo tiene que concentrarse en primer lugar en la posibilitación de un tal ver. Para ello es necesario el recto mirar. Ya el liberado dentro de la caverna, cuando apartándose de las sombras se vuelve hacia las cosas, dirige la mirada hacia algo que es “más siente” que las meras sombras: πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει (515d, 3/4), “vuelto así hacia algo más siente, bien debiera mirar más correctamente”. El tránsito desde una situación hacia la otra consiste en que el mirar llega a ser más correcto. Todo reside en la ὀρθότης, en la rectitud\* del mirar. A través de esta rectitud, el ver y el conocer se convierten en un recto ver y un recto conocer, de tal modo que por último quedan directamente orientados hacia la idea suprema, y se afirman en esta “rectificación” [“Ausrichtung”]. En este dirigirse, el percibir se adecua a aquello que debe ser visto. Esto es la “evidencia” de lo siente. Por consecuencia de esta adecuación de la percepción como ἰδεῖν a la ἰδέα, se establece una ὁμοίωσις, una concordancia del conocer con la cosa misma. Así, a partir del rango preeminente de la ἰδέα y del ἰδεῖν frente a la ἀλήθεια, surge un cambio de la esencia de la verdad. Verdad se convierte en ὀρθότης, en rectitud del percibir y del enunciar.

XIV. En este cambio de la esencia de la verdad se cumple a la vez un cambio del lugar de la verdad. Como no-ocultamiento, ella es aún un rasgo fundamental de lo siente mismo. Pero como rectitud [137] del “mirar”, ella se convierte en la distinción del comportamiento humano respecto a lo siente.

Sin embargo, Platón en cierto modo tiene que conservar la “verdad” todavía como carácter de lo siente, porque lo siente en tanto lo presente tiene el ser en el aparecer, y el ser trae consigo el no-ocultamiento. Pero a la vez el preguntar por lo no-oculto se traslada hacia el aparecer luciendo de la evidencia, y con ello, hacia el ver ordenado a éste y hacia lo recto y la rectitud del ver. Por eso en la doctrina de Platón hay un necesario doble sentido. Precisamente él da testimonio del cambio de la esencia de la verdad, cambio otrora no dicho, y que ahora hay que decir. El doble sentido se manifiesta con toda nitidez en que al tratar y al hablar de la ἀλήθεια, igualmente lo mentado y lo puesto como decisivo es la ὀρθότης, y todo esto en la misma marcha de pensamiento.

A partir de una única frase de la sección que contiene la propia interpretación de Platón del “símil de la caverna” (517b, 7 hasta c,5), se puede colegir el doble sentido de la determinación de la esencia de la verdad. El pensamiento conductor es que la idea suprema tiende el yugo entre el conocer y lo conocido por él. Pero esta correlación es apprehendida de un modo doble. Primero, y por ello de modo decisivo, Platón dice: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα es



πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, “de todo lo correcto así como también de todo lo bello, la causa, la cosa-originaria” (esto es, la posibilidad de la esencia). Pero después se dice que la idea del bien es κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, “soberana, que concede no-ocultamiento, mas también percepción”. Estos dos enunciados no son paralelos, de tal modo que a los ὀρθά (a lo correcto) correspondiese la ἀλήθεια, y a los καλά (a lo bello), el νοῦς (la percepción). Más bien, la correspondencia es cruzada. A los ὀρθά, a lo correcto y su rectitud, corresponde el recto percibir, y a lo bello corresponde lo no-oculto; pues la esencia de lo bello reside en ser ἐκφανέστατον (cf. *Fedro*), en ser aquello que, luciendo máximamente y más puramente a partir de sí [mismo], muestra su evidencia y así está no-oculto. Ambas frases [138] hablan del rango preeminente de la idea del bien como posibilidad de la rectitud del conocer y del no-ocultamiento de lo conocido. Aquí verdad es aún a la vez no-ocultamiento y rectitud, aunque también el no-ocultamiento ya está bajo el yugo de la ἰδέα. El mismo doble sentido en la determinación de la esencia de la verdad también domina aún en Aristóteles. En el capítulo conclusivo del libro noveno de la metafísica (*Met.* Θ, 10, 1051a, 34 ss.), donde el pensar aristotélico sobre el ser de lo siente alcanza su más alta cumbre, el no-ocultamiento es el omnidominante rasgo fundamental de lo siente. Pero a la vez Aristóteles puede decir: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ (*Met.* E, 4, 1027b, 25 ss.). “Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas (mismas) . . . sino en el entendimiento”.

XV. El juzgante enunciar del entendimiento es el sitio de la verdad y la falsedad y de su diferencia. El enunciado se dice verdadero, en tanto se adecua al estado de la cosa, por lo tanto, es ὁμοίωσις. Esta determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna invocación a la ἀλήθεια en el sentido del no-ocultamiento; más bien a la inversa, la ἀλήθεια, como el caso contrario a lo ψεῦδος, es decir, a lo falso en el sentido de lo incorrecto, está pensada como rectitud. Desde ahora en adelante, el cuño de la esencia de la verdad como rectitud del representar enunciante, se convierte en lo que da la medida para todo el pensar occidental. Como testimonio de ello sirva y baste aducir las proposiciones conductoras que, en las épocas capitales de la metafísica, caracterizan cada vez la correspondiente acuñación de la esencia de la verdad.

Para la escolástica medieval vale la proposición de Tomás de Aquino: *veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.)*, “la verdad se halla propiamente en el entendimiento

humano o en el divino”. En el entendimiento ella tiene el lugar de su esencia. Aquí verdad ya no es más ἀλήθεια, sino ὁμοίωσις (*adaequatio*).

Al comienzo de la modernidad, dice Descartes agudizando la proposición anterior: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in [139] solo intellectu esse posse* (*Regulae ad directionem ingenii, Reg. VIII, Opp. X, 396*). “Verdad o falsedad en sentido propio no pueden estar en ningún otro lugar sino sólo en el entendimiento”.

Y en la época en que se inicia la culminación de la modernidad, dice Nietzsche agudizando aún más la proposición anterior: “*Verdad es la forma de error, sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podría vivir. En definitiva, lo decisivo es el valor para la vida*”. (Anotación del año 1885, *La Voluntad de Poder*, n. 493.) Si la verdad según Nietzsche es una forma de error, entonces su esencia reside en un modo del pensar que falsea cada vez, y por cierto de modo necesario, lo real, a saber, en tanto todo representar detiene el ininterrumpido “devenir”, y con lo así fijado y detenido, establece como lo presuntamente real, frente al fluyente “devenir”, algo que no le corresponde, esto es, algo incorrecto, y por lo tanto, algo erróneo.

XVI. En la determinación de Nietzsche de la verdad como no rectitud del pensar, subyace el acuerdo con la tradicional esencia de la verdad como rectitud del enunciar (λόγος). El concepto de Nietzsche de la verdad muestra el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquel cambio de la verdad desde el no-ocultamiento de lo siente a la rectitud del mirar. El cambio mismo se cumple en la determinación del ser de lo siente (es decir, griegamente, del presentarse de lo presente) como ἰδέα.

Por consecuencia de esta exégesis de lo siente, el presentarse ya no es más, como en el principio del pensar occidental, la salida y surgimiento [der *Aufgang*] de lo oculto al no-ocultamiento, donde éste mismo como desocultación [Entbergung] constituye el rasgo fundamental del presentarse. Platón comprende el presentarse (οὐσία) como ἰδέα. Ésta, sin embargo, no está sometida al no-ocultamiento, en tanto que sirviendo a lo no-oculto ella lo haga aparecer. Más bien a la inversa, el lucir (mostrarse) determina lo que dentro de su esencia y únicamente en referencia a él mismo entonces aún puede llamarse no-ocultamiento. La ἰδέα no es un [140] primer plano en que se exponga la ἀλήθεια, sino el fondo que la hace posible. Pero aun así la ἰδέα reclama todavía algo de la inicial, pero desconocida esencia de la ἀλήθεια.

La verdad ya no es más como no-ocultamiento el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, convertida en rectitud por consecuencia de la subyugación a la idea, ella es en adelante la distinción del conocer de lo siente.

XVII. Desde entonces hay un tender hacia la “verdad”, en el sentido de la rectitud del mirar y de la posición de la mirada. Desde entonces, en todas las posiciones fundamentales respecto a lo siente, la obtención de la recta mirada para ideas [Ideenblickes] se convierte en lo decisivo. La meditación acerca de la παιδεία y el cambio de la esencia de la ἀλήθεια se copertenecen, y pertenecen a la misma historia expuesta por el símil de la caverna, la historia del tránsito de residencia en residencia.

La diversidad de ambas residencias dentro y fuera de la caverna, es una diferencia de la σοφία. Esta palabra significa de un modo general el saber habérselas con algo [das Sichauskennen in etwas], el entender de algo. σοφία mienta más propiamente el saber habérselas con aquello que se presenta como lo no-oculto, y como lo presente, es lo estable. El saber habérselas no coincide con la mera posesión de conocimientos. Él mienta el mantenerse dentro de un ámbito de residencia, que tiene por doquier ya desde antes el sostén en lo estable.

El saber habérselas que ahí abajo en la caverna da la medida, ἡ ἐκεῖ σοφία (516a, 5), es sobrepasado por otra σοφία. Ésta aspira únicamente y ante todo a contemplar en las “ideas” el ser de lo siente. Esta σοφία, a diferencia de aquella de la caverna, está distinguida por el anhelo de alcanzar más allá de lo inmediatamente presente el sostén en aquello estable que se muestra a sí mismo. Esta σοφία es en sí una predilección y amistad (φιλία) por las “ideas”, las cuales conceden lo no-oculto. La σοφία fuera de la caverna es φιλοσοφία. El habla de los griegos ya conoce esta palabra antes del tiempo de Platón y la usa en general para designar [141] la predilección por un recto saber habérselas. Recién por Platón la palabra es reclamada como nombre para aquel saber habérselas con lo siente, que a la vez determina el ser de lo siente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser de lo siente se convierte en – “filosofía”, porque es un alzar la mirada hacia las “ideas”. Pero la “filosofía”, que recién comienza con Platón, tiene en adelante el carácter de aquello que más tarde se llamará “metafísica”. Platón mismo hace intuible la figura fundamental de la metafísica en la historia narrada por el símil de la caverna. Incluso la palabra “metafísica” ya está prefigurada en la exposición de Platón. Ahí donde él (516) hace intuible la habituación de la mirada para las ideas, Platón dice (516c, 3): el pensar va μετ’ ἐκεῖνα, “más allá” de aquello que es experimentado sólo en sombras y en imágenes, εἰς ταῦτα, “hacia” éstas, a saber, las “ideas”. Ellas son lo suprasensible contemplado en el mirar no sensible, el ser de lo siente, inaprehensible con los órganos del cuerpo. Y en el ámbito de lo suprasensible, lo supremo es aquella idea que, como idea de todas las ideas, resulta ser la causa para la estabilidad y el

aparecer de todo lo siente. Porque esta “idea” es de tal modo la causa para todo, por eso es también “la idea” que se llama “el bien”. Esta suprema y primera causa es nombrada por Platón, y correspondientemente por Aristóteles, τὸ θεῖον, lo divino. Desde la exégesis del ser como ἰδέα, el pensar alzado hacia el ser de lo siente es metafísico, y la metafísica es teológica. Teología significa aquí la exégesis de la “causa” de lo siente como Dios y la transferencia del ser a esta causa, la cual contiene en sí al ser y a partir de sí lo deja salir, porque ella es lo sientísimo de lo siente.

XVIII. Esta misma exégesis del ser como ἰδέα, que debe su rango preeminente a un cambio de la esencia de la ἀλήθεια, exige una distinción de la mirada para las ideas. A esta distinción corresponde el rol de la παιδεία, de la “formación” del hombre. El esfuerzo y cuidado por el ser hombre y por la posición del hombre en medio de lo siente domina por completo la metafísica.

[142] El comienzo de la metafísica en el pensar de Platón es a la vez el comienzo del “humanismo”. Piénsese aquí esta palabra de modo esencial, y por eso, en su significación más amplia. Según esto, “humanismo” mienta el proceso vinculado con el comienzo, con el despliegue y con el fin de la metafísica, por el cual el hombre, según perspectivas diversas en cada caso, pero sabiéndolo cada vez, se pone en un centro de lo siente, sin ser empero ya por eso lo siente supremo. “El hombre”, esto significa aquí o bien un grupo humano o la humanidad, o bien el individuo o una comunidad, o bien el pueblo o un grupo de pueblos. Siempre lo que importa es esto: en el ámbito de una bien asentada estructura fundamental metafísica de lo siente, llevar al “hombre” determinado desde aquí, al *animal rationale*, hacia la liberación de sus posibilidades y a la certeza de su destino y al aseguramiento de su “vida”. Esto acontece como acuñación de la actitud “moral”, como salvación del alma inmortal, como despliegue de las fuerzas creadoras, como educación de la razón, como cultivo de la personalidad, como suscitación del sentimiento de comunidad, como disciplinación del cuerpo, o como un apropiado acoplamiento de algunos o de todos estos “humanismos”. Cada vez se cumple un girar metafísicamente determinado alrededor del hombre en órbitas más estrechas o más amplias. Con la culminación de la metafísica, el “humanismo” (o dicho “griegamente”: la antropología) presiona también hacia las “posiciones” más extremas y, esto quiere decir a la vez, hacia “posiciones” incondicionadas.

XIX. El pensar de Platón sigue al cambio de la esencia de la verdad, cambio que se convierte en la historia de la metafísica, la cual en el pensar de

Nietzsche ha comenzado su incondicionada culminación. Por ello la doctrina de Platón acerca de la “verdad” no es algo pasado. Ella es “actualidad” [“Gegenwart”] histórica, pero esto no sólo como “efecto posterior” de alguna doctrina, posteriormente calculado de modo historiográfico, tampoco como resucitación o imitación de la antigüedad, tampoco como mera conservación de la tradición. Aquel cambio de la esencia de la verdad es actual como [143] la omnidominante realidad fundamental de la historia mundial del globo terráqueo, que comienza a rodar hacia su más moderna modernidad, realidad desde largo tiempo consolidada y por eso aún incommovida.

Todo lo que sucede con el hombre histórico, se da cada vez a partir de una decisión sobre la esencia de la verdad acaecida ya desde antes y que nunca reside en el hombre mismo. Por esta decisión queda en cada caso ya delimitado, lo que a la luz de la instituida esencia de la verdad es buscado y mantenido como algo verdadero, mas también lo que es rechazado y desdeñado como lo no verdadero.

La historia narrada en el símil de la caverna da la visión de aquello que ahora y aún en lo por venir es lo que propiamente acontece en la historia de la humanidad occidentalmente acuñada: el hombre piensa, en el sentido de la esencia de la verdad como rectitud del representar, todo lo siente según “ideas” y evalúa todo lo real según “valores”. Lo única y primeramente decisivo no es cuáles ideas y cuáles valores hayan sido establecidos, sino ante todo que lo real precisamente sea interpretado según “ideas”, ante todo que el “mundo” precisamente sea sopesado según “valores”.

XX. Entretanto ha sido rememorada la inicial esencia de la verdad. El no-ocultamiento se devela a esta rememoración como el rasgo fundamental de lo siente mismo. La rememoración de la inicial esencia de la verdad, sin embargo, tiene que pensar esta esencia más inicialmente aún. Por eso, ella no puede nunca asumir el no-ocultamiento sólo en el sentido de Platón, esto es, en la subyugación a la  $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ . El no-ocultamiento comprendido platónicamente, queda uncido en la relación al contemplar, percibir, pensar y enunciar. Seguir esta relación, significa abandonar la esencia del no-ocultamiento. Ningún intento de fundar la esencia del no-ocultamiento en la “razón”, en el “espíritu”, en el “pensar”, en el “logos”, en cualquier forma de “subjetividad”, podrá jamás rescatar la esencia del no-ocultamiento. Pues lo que hay que fundar, la esencia del no-ocultamiento mismo, aún no ha sido así siquiera suficientemente cuestionado. Una y otra vez es “aclarada” sólo una consecuencia esencial de la incomprendida esencia del no-ocultamiento.

[144] Antes se requiere de la dignificación de lo “positivo” en la esencia “privativa” de la  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Antes hay que experimentar esto positivo como el

rasgo fundamental del ser mismo. Primero tiene que irrumpir la necesidad [die Not], en la cual no siempre sólo lo siente, sino algún día el ser se vuelve digno de pregunta. Porque esta necesidad está por venir, por eso la inicial esencia de la verdad reposa aún en su oculto principio.

## **APÉNDICE 2.**

**NOTAS:**

**Página 7:**

\* “...esencia...”: en alemán, *Wesen*. Según su sentido tradicional, la palabra alemana *Wesen* responde a la palabra castellana “esencia”. ¿Pero qué comprendemos nosotros por “esencia”? “Esencia” nombra habitualmente aquello *uno y general* que vale para los *muchos* casos *singulares*. La esencia de mesa, por ejemplo, es aquello *común* que conviene a toda mesa real y posible, aquello que determina a cada mesa *como* mesa. A la esencia de mesa accedemos a través de la pregunta: ¿*qué es* una mesa? La esencia responde al *qué-es* de una cosa, a lo *ya* comprendido en cada caso singular. El *qué-es* se ofrece en el *concepto general*, el cual reúne y comprende a todos los casos singulares. Así pues, con “esencia” mentamos habitualmente el *qué-es* general de un cosa.

Todas estas determinaciones de “esencia” nos resultan comprensibles de suyo. Pero el que nos sean comprensibles de suyo, ¿asegura su validez absoluta y alcance ilimitado? ¿Desde dónde provienen todas estas determinaciones? ¿Dónde tienen su fundamento y su fundamentación? ¿Son suficientes estas determinaciones, sobre todo cuando se trata aquí de la “esencia” de la *verdad*? ¿Es la “esencia de la verdad” el mero “concepto de verdad”, la mera determinación y representación *humanas* del *qué-es* de la verdad? La pregunta por la “esencia” de la verdad, en tanto pregunta *filosófica*, es en sí a la vez la pregunta por la verdad de la *esencia*. En esta pregunta, no sólo la verdad, sino también la esencia ha llegado a ser digna de pregunta.

Pero si “esencia de la verdad” no es sólo su mero concepto, ¿dónde encontramos una señal hacia su *verdadera* “esencia”? Heidegger dice: “La *esencia* de la verdad no es un mero concepto, que los hombres porten en la cabeza, sino que la verdad *esencia* [*west*], *ella es*, en su configuración esencial de cada momento, el poder determinante para *todo lo verdadero y no verdadero*, que es buscado, por lo que se lucha y por lo cual se padece. La “esencia” de la verdad es un *acontecer*, que es más real y más efectivo que todos los sucesos y hechos, porque es su fondo.” [Versión del traductor.] (*Grundfragen der Philosophie*, GA, tomo 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 44.)

\*\* “...exégesis...”: en alemán, *Auslegung*. La exégesis se diferencia aquí de la propia interpretación (*Deutung*) de Platón del “símil de la caverna”, en tanto *ex-trae* y *ex-pone* a la luz (ἐξ-ηγείσθαι) lo *no dicho* en el decir de Platón. Dice Heidegger en *Einführung in die Metaphysik* (GA, tomo 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 171): “La auténtica exégesis tiene que mostrar aquello que ya no está ahí en palabras y que, sin embargo, está dicho.” [Versión del traductor.]

\*\*\* “...historia...”: en alemán, *Geschichte*. El símil no sólo narra una historia, en el sentido de la mera narración de un “mito”, antes bien el símil nos expone ante un *acontecimiento* (*Geschehnis*). ¿Pero qué o quién es lo que está en juego en este acontecimiento? Atendamos a Heidegger: “(...) este símil narra (...) precisamente la historia, en la cual el hombre llega a sí mismo en tanto un ser que existe en medio de lo siente [Seienden]. Y en esta historia de la esencia del hombre, lo decisivo es precisamente el acontecer del no-ocultamiento.” [Versión del traductor.] (*Vom Wesen der Wahrheit*, GA, tomo 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 75.)

### **Página 8:**

\* En la edición de *Wegmarken* (Vittorio Klostermann, 1967, p. 113) que hemos reproducido frente a la traducción, se lee “*von ihnen*”, “de ellos”; sin embargo, en este punto hemos seguido la edición de Ernesto Grassi en la colección “*Überlieferung und Auftrag*” (*Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den ‘Humanismus’*, Francke Verlag, Bern, 1954, p. 9), que ofrece “*vor ihnen*”, “ante ellos”, por cuanto “*ihnen*” mienta a los encadenados, y las sombras que desfilan, desfilan *ante* (*vor*) ellos, y no “de ellos”.

### **Página 11:**

\* “...lo siente...”: en alemán, *das Seiende*. Esta palabra dice algo doble: por un lado, nombra *aquello que* está siendo, *aquello que* de algún modo es, pero por otro, nombra a la vez el *estar siendo mismo* de aquello que *está siendo*, el *ser mismo* de aquello que de algún modo *es*. Esta duplicidad, sin embargo, no consiste en la mera yuxtaposición y agregado de dos “elementos”; antes bien, ella se despliega a partir de un *pliegue*, a saber, el pliegue de lo que es y ser. La presente versión ha renunciado a la traducción usual para *das Seiende*, a saber, “lo ente”, precisamente en tanto ella oculta este pliegue y deja aparecer sólo los entes. La palabra “lo siente”, que es la traducción aquí asumida para *das Seiende*, abre al menos la posibilidad de oír en ella no sólo lo ente, sino a la vez el estar siendo de lo ente, el ser. “Siente” entonces habla a partir de la duplicidad *siente-siendo*, habla a partir del pliegue de siente y ser.

\*\* “...evidencia...”: en alemán, *Aussehen*. En el uso cotidiano, esta palabra dice tanto como el “aspecto” o “semblante” que alguien o algo ofrece, a saber,



para la vista. Pero debemos atender aquí a que esta palabra está dicha por Heidegger como traducción de *ιδέα*. ¿Pero qué mienta la palabra *ιδέα*? Heidegger dice: “’*Ιδέα* es aquello que se da y está ahí para y en el *ιδεῖν*, en el ver; a éste corresponde lo visto.” [Versión del traductor.] (*Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit., p. 48.) La *ιδέα* entonces no es un mero aspecto ofrecido por algo, sino que ella misma *se da*, sale y se ex-pone a la vista, *se e-videncia*. Lo que en este evidenciar ella expone a la vista es *ella misma*. La *ιδέα* es a la vez el evidenciar y lo evidenciado: “la evidencia”.

### **Página 15:**

\* Véase nota \*, p. 17.

\*\* “...ocurre...”: en alemán, *begegnet*. En este caso *begegnen* ha sido traducido por “ocurrir”, en tanto en esta palabra castellana se reúnen los dos sentidos de la palabra alemana aquí aludidos; a saber, primero, ocurrir como o-currir (*ocurrere* < *ob-currere*), como salir repentinamente al encuentro y ponerse enfrente, esto es, el modo como las “sombras” enfrentan inmediatamente al hombre encadenado; pero a la vez, ocurrir como transcurrir y suceder, esto es, aquello que el hombre encadenado experimenta como lo que pasa cotidianamente en el transcurso de su vida. Es decir, las sombras no sólo “o-curren” y enfrentan al encadenado como algo meramente dividido enfrente, sino que ellas *le ocurren*, en tanto son experimentadas inmediatamente como los quehaceres y los hechos cotidianos, “la vida misma”.

### **Página 17:**

\* “...aparece luciendo...”: en alemán, *erscheint*. El verbo alemán *erscheinen* nombra aquello que nosotros decimos “aparecer”. En *erscheinen*, sin embargo, habla *scheinen*, resplandecer, lucir. En el fondo de todo aparecer, como *erscheinen*, yace de algún modo un resplandecer, un lucir. Todo lo que aparece *sólo* puede aparecer en tanto de algún modo luce, es decir, el aparecer de las cosas *requiere* de antemano del lucir de la luz. El lucir no es una *propiedad* de las cosas que aparecen, sino un *don*, a saber, un don concedido por la luz misma. El lucir de la luz ilumina las cosas y así recién les permite aparecer. Pero así iluminando *aparece ella misma* (la luz) de antemano, a saber, *luce, aparece luciendo*.

Pero según el decir de Platón, el lucir de la luz equivale al mostrarse de las “ideas”. ¿En qué sentido? Las ideas permiten que lo que aparece aparezca *como* esto o aquello, a saber, como casa, como árbol, como hombre, como dios. Las ideas conceden la visión de aquello *como qué* cada siente aparece. Las ideas constituyen el qué-es de lo siente: el ser. Las ideas *lucen* (“aparecen”) *de antemano* ellas mismas en todo lo que aparece: ellas *aparecen luciendo*.

A partir de lo dicho se desprende que, cuando se trate del mostrarse de las ideas mismas, esto es, del aparecer eminente, *erscheinen* será traducido por “aparecer luciendo”.

### **Página 20:**

\* “...razón...”: en alemán, *Vernunft*. Esta palabra deriva del verbo *vernehmen*, “percibir”, por lo cual el vínculo entre *Vernehmung* (percepción) y *Vernunft* (razón) se deja oír inmediatamente, vínculo que en la lengua castellana, sin embargo, se rompe de modo irremediable, por cuanto “razón” (*ratio*) proviene del verbo *reor*, contar, tomar y sacar cuentas de algo.

### **Página 22:**

\* “...esenciar...”: en alemán, *wesen*. La palabra alemana *wesen* habla *verbalmente*, y su decir corresponde a aquello que siempre se deja oír en *das Wesen*. *Das Wesen*, oído verbalmente, no mienta sólo la esencia como el qué-es, sino “el esenciar”, esto es, el desplegarse de algo como aquello que *es*, el desplegar su ser propio.

### **Página 24:**

\* “...rectitud...”: en alemán, *Richtigkeit*. La rectitud, como el ser correcto (*richtig*), puede que ser pensada de un modo doble: por un lado, como el dirigirse (*sich richten auf*) la mirada directamente hacia aquello que da la medida (las ideas), y a partir de este enderezamiento, como el regirse (*sich richten nach*) la mirada según ello. Así, la mirada correcta (*richtig*), es decir,

la mirada dirigida hacia las ideas y regida según ellas, llega a ser una recta (*recht*) mirada.

### **APÉNDICE 3.**

#### **GLOSARIO:**

Die Abschattung: el sombrío reflejo (12)  
der Anblick: el aspecto (9), la visión (14)

der Anfang: el principio (26)  
 die Angleichung: la adecuación (24)  
 die Anmessung: la conmensuración (14)  
 anwesend: presente (12)  
 die Anwesenheit: la presencia (18)  
 die Anwesenung: el presentarse (20)  
 der Aufenthalt: la residencia (12)  
 der Aufgang: la salida y surgimiento (26)  
 die Auslegung: la exégesis (7)  
 das Aussagen: el enunciar (24)  
 das Aussehen: la evidencia (11)  
 die Auszeichnung: la distinción (24)

die Befreiung: la liberación (16)  
 der Begriff: el concepto (26)  
 bescheinen: iluminar (16)  
 die Besinnung: la meditación (20)  
 der Bestand: la constitución estable (23), la estabilidad (23)  
 das Beständige: lo estable (16)  
 die Bestimmung: la determinación (7), el destino (28)  
 der Bezug: el vínculo (13), la relación (29)  
 das Bild: la imagen (8), la forma (14)  
 die Bildung: la formación (13)  
 die Bindung: el ligar (17)  
 der Blick: visión (8), la mirada (17)

die Deutung: la interpretación (11)  
 das Ding: la cosa (11)  
 das Dunkle: lo oscuro (13)

der Einblick: la mirada (14)  
 die Eingewöhnung: la habituación (19)  
 die Einsicht: la intelección (14), la introspección (23)  
 die Entbergung: el desocultar (18), la desocultación (26)  
 erblicken: divisar (8), contemplar (23)  
 die Erinnerung: la rememoración (29)  
 die Ermöglichung: la posibilitación (20)  
 erscheinen: aparecer luciendo (15), aparecer (16)

die Falschheit: la falsedad (25)  
fragwürdig: digno de pregunta (30)  
das Freie: el campo libre (16)  
die Freiheit: la libertad (16)  
die Freundschaft: la amistad (27)

die Gegenwart: la actualidad (29)  
der Geist: el espíritu (30)  
die Geschichte: la historia (7)  
die Gewißheit: la certeza (28)  
der Grund: el fundamento (13), el fondo (13)  
das Gute: el bien (21)

die Haltung: la actitud (12)  
die Helle: la claridad (12)  
das Hervorgehen: el salir (23)  
das Höhlengleichnis: el símil de la caverna (7)

der Ideenblick: la mirada para ideas (23)  
der Irrtum: el error (26)

das Joch: el yugo (20)

die Lehre: la doctrina (7)  
der Leib: el cuerpo (13)  
das Licht: la luz (8)

die Möglichkeit: la posibilidad (12)

die Neuzeit: la modernidad (26)  
die Not: la necesidad (14)  
die Notwendigkeit: la necesidad (13)

offenkundig: patente (15)

das Rechte: lo recto (23)  
richten: dirigir (20)  
richtig: correcto (24)  
die Richtigkeit: la rectitud (24)

die Richtung: la dirección (13)

die Sache: la cosa (15)

die Sachheit: el ser cosa (23)

der Schein: el resplandor (8), la luz (20)

das Scheinen: el lucir (16)

die Scheinsamkeit: la luminosidad (20)

die Seele: el alma (13)

das Seiende: lo que es (8), lo siente (11)

das Sichauskennen in etwas: el saber habérselas con algo (27)

die Sichtbarkeit: la visibilidad (20)

die Sichtsamkeit: la visualidad (20)

die Stufe: el estadio (15), el grado (20)

taugen: ser capaz (22)

tauglich machen: capacitar (22)

die Übereinstimmung: la concordancia (15)

der Übergang: el tránsito (12)

das Übersinnliche: lo suprasensible (28)

die Umgewöhnung: la rehabilitación (13)

die Umwendung: la inversión (12), la conversión (13)

der Unterschied: la diferencia (15)

unverborgen: no-oculto (8)

die Unverborgenheit: el no-ocultamiento (15)

die Ursache: la causa, la cosa-originaria (23)

der Ursprung: el origen (21)

veranschaulichen: hacer intuible (11)

die Verbergung: la ocultación (19)

verborgen: oculto (17)

die Verborgenheit: el ocultamiento (18)

das Verhalten: el comportamiento (12)

das Verhältnis: la correlación (12)

das Vermögen: el poder (20)

vernehmen: percibir (11)

die Vernunft: la razón (20)

die Verschiedenheit: la diversidad (15)

der Verstand: el entendimiento (25)

das Vor-bild: el proto-tipo, la forma previa (14)  
 der Vorgang: el proceso (9)  
 die Vorliebe: la predilección (27)  
 der Vorrang: el primer rango (19), el rango preeminente (24)  
 das Vorstellen: el representar (15)

die Wahrheit: la verdad (7)  
 der Wandel: el cambio (7)  
 das Was-sein: el qué-es (17)  
 der Wechsel: el cambio (24)  
 die Wendung: el vuelco (7)  
 der Wert: el valor (21)  
 wesen: esenciar (22)  
 das Wesen: la esencia (7)  
 der Wesensblick: la mirada esencial (23)  
 das Wirkliche: lo real (11)  
 die Würdigung: la dignificación (30)

die Zuwendung: el estar vuelto (17)  
 die Zweideutigkeit: el doble sentido (24)

## APÉNDICE 4.

### RECOLECCIÓN POR FAMILIAS DE PALABRAS:

1) berg-en (albergar, resguardar):

die Ent-**berg**-ung (la desocultación)  
 das Sich-ver-**berg**-en (el ocultarse)  
 un-ver-**borg**-en (no-oculto)

die Un-ver-**borg**-en-heit (el no-ocultamiento)  
 ver-**borg**-en (oculto)  
 die Ver-**borg**-en-heit (el ocultamiento)

2) das Bild (la imagen, la forma):

**bild**-en (formar)  
 die **Bild**-ung (la formación)  
 die **Bild**-ung-s-los-ig-keit (la ausencia de formación)  
 die Aus-**bild**-ung (la educación)  
 das Vor-**bild** (el proto-tipo, la forma previa)  
 das Miß-ge-**bild**-e (la construcción disforme)  
 ab-**bild**-mäß-ig (en imágenes)

3) bind-en (ligar, atar):

die **Bind**-ung (el ligar)  
 die Ver-**bind**-lich-keit (la obligatoriedad)  
 ge-**bund**-en (ligado)  
 die **Bünd**-ig-keit (la cohesión)

4) der Blick (la mirada):

**blick**-en (mirar)  
 er-**blick**-en (divisar, contemplar)  
 hin-**blick**-en (dirigir la mirada)  
 der An-**blick** (el aspecto, la visión)  
 der Auf-**blick** (la mirada alzada hacia)  
 der Ein-**blick** (la mirada hacia)  
 das Um-her-**blick**-en (el mirar en derredor)



5) **deut-en** (indicar, interpretar):

be-**deut-en** (significar)  
 die **Deut-ung** (la interpretación)  
 die Miß-**deut-ung** (la mala interpretación)  
 die Um-**deut-ung** (la reinterpretación)  
 die Zwei-**deut-ig-keit** (el doble sentido)  
**deut-lich** (claro)  
 ver-**deut-lich-en** (aclarar)  
 ein-**deut-ig** (unívoco)

6) **geb-en** (dar):

ab-**geb-en** (entregar, donar)  
 bei-**geb-en** (adjuntar)  
 sich er-**geb-en** (entregarse, resultar)  
 preis-**geb-en** (abandonar)  
 um-**geb-en** (circundar)  
 die Er-**geb-nis** (el resultado)  
 an-**geb-lich** (presuntamente)  
 die **Gab-e** (el don)

7) **greif-en** (coger):

er-**greif-en** (sobrecoger)  
 vor-**greif-en** (anticipar)  
**greif-bar** (asible, disponible)  
 be-**greif-en** (comprender)  
 der Be-**griff** (el concepto)  
 un-be-**greif-lich** (inaprensible)

8) **halt-en** (tener):

ent-**halt**-en (contener)  
 inne-**halt**-en (mantener)  
 offen-**halt**-en (mantener abierto)  
 vor-**halt**-en (tener delante)  
 ein-be-**halt**-en (mantener)  
 sich auf-ent-**halt**-en (residir)  
 die **Halt**-ung (la actitud)  
 das Ver-**halt**-en (el comportamiento)  
 das Ver-**hält**-nis (la correlación)  
 der An-**halt** (el sostén)  
 der Auf-ent-**halt** (la residencia)  
 der Ge-**halt** (el contenido)  
 der Be-**hält**-er (el recipiente)

9) kenn-en (conocer):

er-**kenn**-en (conocer, reconocer)  
 an-er-**kenn**-en (reconocer)  
 das Er-**kenn**-en (el conocer)  
 die Er-**kenn**-t-nis (el conocimiento)  
 das Er-**kann**-t-e (lo conocido)  
 das **Kenn**-bar-e (lo conocible)  
 un-ge-**kann**-t (desconocido)  
 un-er-**kann**-t (no reconocido)  
 das Sich-aus-**kenn**-en (el saber habérselas)

10) mög-en (poder):

ver-**mög**-en (poder)  
**mög**-lich (posible)  
 die **Mög**-lich-keit (la posibilidad)  
 un-**mög**-lich (imposible)  
 er-**mög**-lich-en (hacer posible, posibilitar)  
 die Er-**mög**-lich-ung (la posibilitación)  
 die **Mach**-t (el poder)  
 die Über-**mach**-t (el poder superior)

11) nehm-en (tomar):

ein-**nehm**-en (adoptar)  
 ent-**nehm**-en (desprender)  
 über-**nehm**-en (asumir)  
 ver-**nehm**-en (percibir)  
 die Ver-**nehm**-ung (la percepción)  
 die Ab-**nahm**-e (el quite)  
 die Ver-**nunft**-t (la razón)

12) rech-t (recto):

das **Rech**-t-e (lo recto)  
**rich**-t-en (dirigir)  
 auf-**rich**-t-en (erigir)  
 be-**rich**-t-en (relatar)  
 das Sich-**rich**-t-en (el dirigirse)  
 die **Rich**-t-ung (la dirección)  
 die Aus-**rich**-t-ung (la rectificación)  
 die Ein-**rich**-t-ung (el enderezarse, la organización)  
 die Zu-**rich**-t-ung (la disposición)  
**rich**-t-ig (correcto)  
 das **Rich**-t-ig-e (lo correcto)  
 die **Rich**-t-ig-keit (la rectitud)  
 un-**rich**-t-ig (incorrecto)  
 die Un-**rich**-t-ig-keit (la no rectitud)

13) scheid-en (escindir, separar):

ent-**scheid**-end (decisivo)  
 die Ent-**scheid**-ung (la decisión)  
 der Unter-**schied** (la diferencia)  
 ver-**schied**-en (diverso)  
 die Ver-**schied**-en-heit (la diversidad)

14) schein-en (lucir, aparecer luciendo):

**be-schein-en** (iluminar)  
**er-schein-en** (aparecer luciendo, aparecer)  
**der Schein** (el resplandor, la luz)  
**das Schein-sam-e** (lo luminoso)  
**die Schein-sam-keit** (la luminosidad)  
**der Wider-schein** (el reflejo)  
**schein-bar** (aparentemente)

15) seh-en (ver):

**hin-seh-en** (dirigir la vista)  
**das Aus-seh-en** (la evidencia)  
**das Ge-seh-en-e** (lo visto)  
**die Sich-t** (la vista, la visión)  
**die An-sich-t** (la visión, la opinión)  
**die Aus-sich-t** (la visión)  
**die Ein-sich-t** (la intelección, la introspección)  
**die An-ge-sich-t** (la faz)  
**sich-t-ig** (visible)  
**sich-t-bar** (visible)  
**die Sich-t-bar-keit** (la visibilidad)  
**die Sich-t-sam-keit** (la visualidad)  
**das Ge-sich-t-et-e** (lo visto)  
**um-sich-t-ig** (circunspecto)

16) setz-en (poner):

**aus-setz-en** (exponer)  
**über-setz-en** (traducir)  
**ver-setz-en** (transponer)  
**vor-setz-en** (ofrecer)  
**die An-setz-ung** (la estimación y fijación)  
**die Über-setz-ung** (la traducción)  
**die Vor-aus-setz-ung** (el presupuesto)  
**der Satz** (la proposición, la frase)  
**der Be-sitz** (la posesión)

17) sprech-en (hablar, decir):

an-**sprech**-en (llamar)  
 aus-**sprech**-en (enunciar)  
 ent-**sprech**-en (corresponder)  
 durch-**sprech**-en (comentar, examinar)  
 die Ent-**sprech**-ung (la correspondencia)  
 das Ge-**spräch** (el diálogo)  
 der An-**spruch** (la pretensión)

18) steh-en (estar, permanecer firme):

be-**steh**-en (estar, haber, consistir)  
 be-vor-**steh**-en (estar por venir)  
 ent-**steh**-en (surgir)  
 fest-**steh**-en (estar fijo y firme)  
 unter-**steh**-en (estar sometido)  
 der **Stan**-d (el estado)  
 der Be-**stan**-d (la estabilidad)  
 das Be-**stän**-d-ig-e (lo estable)  
 die Be-**stän**-d-ig-keit (la constancia)  
 der Ver-**stan**-d (el entendimiento)  
 im-**stan**-d-e sein (estar en condiciones)  
**stän**-d-ig (constantemente)  
 miß-ver-**stän**-d-lich (mal entendiendo)  
 selbst-ver-**stän**-d-lich (comprensible de suyo)  
**stet**-s (continuamente, constantemente)  
**stet**-ig (persistente)  
 die **Stet**-ig-keit (la persistencia)  
 die **Stät**-te (el sitio)

19) stell-en (poner, colocar):

stellen, verbo derivado de stehen. Der Stall: der Ort wo etwas steht. [El establo: el lugar donde algo está.]

auf-**stell**-en (establecer)

be-**stell**-en (encomendar)  
 dar-**stell**-en (exponer, representar)  
 still-**stell**-en (detener)  
 das Vor-**stell**-en (el representar)  
 die **Stell**-ung (la posición)  
 die Dar-**stell**-ung (la exposición, la representación)  
 die Ver-**stell**-ung (la desfiguración)  
 die **Stell**-e (el lugar)  
 das Um-**stell**-t-e (lo rodeado)  
 die Ge-**stal**-t (la figura)

20) **stimm**-en (dar la voz, acordar):

be-**stimm**-en (determinar)  
 die Be-**stimm**-ung (la determinación, el destino)  
 die Über-ein-**stimm**-ung (la concordancia)  
 die Zu-**stimm**-ung (el acuerdo)

21) **wend**-en (dar vuelta, volver):

um-**wend**-en (convertir)  
 sich um-**wend**-en (volverse)  
 die **Wend**-ung (el vuelco)  
 die Um-**wend**-ung (la inversión, la conversión)  
 die Ver-**wend**-ung (la aplicación)  
 die Weg-**wend**-ung (el desviar)  
 die Zu-**wend**-ung (el estar vuelto)  
 sich **wand**-eln (transformarse)  
 ver-**wand**-eln (transformarse)  
 die **Wand**-l-ung (el cambio)  
 der **Wand**-el (el cambio)  
 die **Wand** (el muro)  
 die Um-**wand**-ung (el cerco)

22) **wes**-en (esenciar):

das **Wes**-en (la esencia)

das **Wes-en-haft-e** (lo esencial)  
**wes-ent-lich** (esencialmente)  
 das Gegen-**wes-en** (la esencia contraria)  
 an-**wes-en** (presentarse)  
 die An-**wes-ung** (el presentarse)  
 das An-**wes-end-e** (lo presente)  
 die An-**wes-en-heit** (la presencia)

23) **wiss-en** (saber):

die **Wiss-en-schaft** (la ciencia)  
**wiß-bar** (escible)  
**wiss-ent-lich** (conscientemente)  
 die Un-**wiss-en-heit** (la ignorancia)  
 die Ge-**wiß-heit** (la certeza)

24) **wohn-en** (habitar):

ein-ge-**wöhn-en** (habituarse)  
 die Ein-ge-**wöhn-ung** (la habituación)  
 um-ge-**wöhn-en** (rehabituarse)  
 die Um-ge-**wöhn-ung** (la rehabilitación)  
 der Be-**wohn-er** (el habitante)  
 ge-**wöhn-lich** (habitualmente)  
 außer-ge-**wöhn-lich** (extraordinario)  
 ge-**wohn-t-e** (habitual)  
 un-ge-**wohn-t-e** (inhabitual)

## **BIBLIOGRAFÍA.**

### **Básica:**

- Heidegger, Martin: “Platons Lehre von der Wahrheit” en “Wegmarken”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

- Heidegger, Martin: “Platons Lehre von der Wahrheit”, en la colección “Überlieferung und Auftrag”, editado por Ernesto Grassi, Francke Verlag, Bern, 1954.
- Heidegger, Martin: “La doctrina de la verdad según Platón y carta sobre el humanismo”, Editorial Universitaria, Santiago, [1900]; traducción de Juan David García Bacca.
- Heidegger, Martin: “La doctrine de Platon sur la vérité” en “Questions II”, Éditions Gallimard, 1968; traducción de André Préau.
- Heidegger, Martin: “Plato’s doctrine of truth” en “Pathmarks”, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; traducción de Thomas Sheehan.

### **Complementaria:**

- Heidegger, Martin: “Vom Wesen der Wahrheit”, GA, tomo 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.
- Heidegger, Martin: “Grundfragen der Philosophie”, GA, tomo 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, Martin: “Vom Wesen der Wahrheit” en “Wegmarken”, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.
- Heidegger, Martin: “Einführung in die Metaphysik”, GA, tomo 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger, Martin: “Grundbegriffe der antike Philosophie”, GA, tomo 22, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- Heidegger, Martin: “Was heißt Denken?”, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1961.

### **Diccionarios:**



- “Duden: Deutsches Universal Wörterbuch”, Dudenverlag, 1996.
- “Langenscheidts Handwörterbuch Spanisch”, Langenscheidts KG, Berlin und München, 1987.
- Slaby R. J. y Grossmann R.: “Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache”, Brandstetter Verlag, Wiesbaden, 1953.
- Bossert A. y Beck Th.: “Les mots allemands groupés d’ après l’ étymologie”, Librairie Hachette, Paris, 1913.
- “Real Academia Española: Diccionario de la lengua española”, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- Corominas, Joan: “Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico”, Editorial Gredos, Madrid, 1980.
- Segura Munguía, Santiago: “Diccionario etimológico latino-español”, Ediciones Generales Anaya, Madrid, 1985.
- Ernout, Alfred: “Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots”, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1959.
- Kluge, Friedrich: “Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache”, Walter de Gruyter, Berlin, 1963.