

Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental

Juan Carlos González Caldito. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Magíster en Filosofía Teórica y Práctica por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

jc.gonzalez888@gmail.com

Introducción: abriendo paso a la alteridad

La tradición filosófica de occidente ha realizado una lectura de Platón enfocada en la ontología, generando lo que se conoce por platonismo. Como veremos, ha sido la tradición de la filosofía occidental la que se ha preocupado por la cuestión del ser, menospreciando lo que está más allá de éste: desde Platón hasta nuestros días la cuestión del ser ha ocupado toda la filosofía, y contrariamente a la tesis de Heidegger, no ha sido el resultado del olvido del ser y de la “cosa griega”, sino del olvido de lo otro, de lo que queda fuera de la decibilidad del ser, convirtiendo la alteridad en extranjera para el pensamiento. Pero, ¿acaso es el platonismo la “palabra” de Platón o lo que la tradición occidental ha dicho de su “palabra”? ¿Es la cuestión ontológica del ser la “cosa griega” o tal vez pertenece a la tradición occidental? ¿Ha sido Platón y “los griegos” los que han excluido la alteridad del pensamiento, o por el contrario ha sido la tradición la que ha visto en “los griegos” la exclusión de la alteridad y la supremacía del ser? Para responder a dichas preguntas nos proponemos rehacer el camino de la tradición invirtiendo la relación jerárquica Uno/Otro para “recuperar” la alteridad como condición de posibilidad de la identidad. Así, desviamos la atención del “ser” a lo “otro” para recuperar el espacio reflexivo de la filosofía que ha sido eclipsado por la ontología.

La historia de la tradición filosófica de occidente ha determinado su origen en “los griegos”, viendo en “ellos” la “cosa griega” como la posibilidad de conocer a partir de la participación del ser. De alguna manera, la tradición ha datado en “los griegos”, y muy especialmente en Platón, el acontecimiento del ser. Así, por ejemplo, en *El Parménides* de Platón podemos observar una discusión ontológica a partir de la participación con el ser, en la que cada concepto tiene la característica de la “diferencia”, siendo ésta el no-lugar desde el que construir toda conceptualidad. Entonces, y contrariamente a lo que tradicionalmente conocemos, no es la cuestión del ser el eje de la tesis platónica de *El Parménides*, sino la “diferencia”. Nosotros realizamos la hipótesis según la cual el acontecimiento del ser ha ido más allá de los propios “griegos” gracias a la tradición, porque ha impregnado toda la historia de la filosofía de occidente en la medida en que de una manera u otra nos hemos ocupado exclusivamente del ser. En este artículo nos preguntamos por el más allá del ser, no para escapar de la cuestión del ser, sino para desfundamentarla de la idea originaria del pensamiento tradicional.

Como señala Derrida, de la tradición no se sale si se pertenece a ella, pero sí que puede ser abordada de diferentes modos, como un motor de cambio que re-mira todas las verdades. Nosotros no pretendemos escapar de la cuestión del ser, sino que la abordamos desde la alteridad, lo cual ya nos convierte en “otros griegos que los griegos”. Pero qué “griegos”, ¿los “griegos” en tanto que “griegos” o los contruidos

por la tradición? ¿Acaso no fue en los “griegos” la alteridad la condición de posibilidad de su identidad? Para responder a estas preguntas nos trasladamos al texto platónico de *El Parménides*, no para conocer su verdad hermenéuticamente, sino para repensar la historia de la filosofía de occidente en tanto que la preocupación por lo “otro” más allá del ser era ya una preocupación propia de “los griegos” y, por lo tanto, de Platón. El texto derridiano *Nos-otros griegos* será la herramienta para empezar a remirar la historia de la filosofía de occidente y descubrir que somos seres racionales justamente porque la alteridad nos permite la discordia suficiente para que el pensamiento pueda darse, siendo ésta la escisión producida por la alteridad para con la indeterminación. Así, si podemos definir la tradición occidental, ésta sería la propagación del dominio de la alteridad para hacerla ser según la mismidad. Nos interesa, por lo tanto, buscar las “huellas” desveladoras que han eclipsado la alteridad que ya “los griegos” poseían, siendo la exclusión de dicha alteridad la que ha generado nuestra tradición a partir de la comprensión del ser diciendo y determinando ontológicamente la alteridad de lo “otro”, no yendo más allá del ser (*epekeina tés ousías*), sino quedándose en él e iluminando la alteridad. En definitiva, recuperamos la alteridad secuestrada por la ontología, retirándonos de la metáfora heideggeriana del “olvido del ser”, en tanto que la tradición filosófica de occidente ha pensado jerárquicamente la cuestión del ser subordinando lo “otro” a la mismidad de lo “uno”, puesto que la ontología es la indiferencia ante la diferencia de lo “otro”. Volvemos al “origen” de la tradición occidental porque ésta está construida desde la mirada interesada que de Platón se ha hecho, pero no por causa misma de Platón: no renegamos de la lectura tradicional, pero tampoco queremos que se agote en ella. ¿Acaso no es la tradición una autoridad a la que se obedece porque manda y no porque sea útil?

Platón, ¿el padre de la tradición?

Platón es considerado el padre de la tradición filosófica de occidente porque es a partir de él que se construye la estructura dominante de la historia de la filosofía, considerada como un proceso en el que la filosofía ha intentado hacer comprensible el origen y el proceso en su avance histórico-temporal: la tradición concibe la historia de la filosofía como la comprensión de la herencia platónica, cerrando en un sentido ontológico homogéneo el texto platónico. Nos preguntamos «*qué no se habrá glosado desde entonces sobre el carácter inagotable de la interpretación de la obra que llegó a nosotros bajo el nombre de Platón*» (Alliez 1994, p. 161), imposibilitando una interpretación homogénea y hegemónica de la obra platónica, ya que una estructura dominante en la historia de la filosofía de occidente significa sugerir «*una inestable relación de fuerzas cuya misma conflictividad le impide relacionarse tranquilamente con su herencia*» (Derrida 1994, p. 197): la posible existencia de una historia única de la filosofía homogénea y hegemónica implicaría una comprensión de “lo griego” y lo “platónico” que no nos permitiría entender el pasado en el que se gestó y la relación de nuestro presente con él, imposibilitando a su vez los enormes interrogantes y otras posibles lecturas que de “los griegos”, y en particular de Platón, podemos hacernos. En la imposibilidad de encontrar una centralidad en los textos vemos la necesidad de volver a “lo griego” y la herencia de la “cosa griega” para remirar y reconstruir la historia de la filosofía, pero sobre todo vemos la necesidad de volver a Platón, pues la herencia del platonismo erigió la jerarquía de lo Uno y lo Otro que perdura hasta hoy: poner bajo sospecha dicha relación jerárquica es dar posibilidad a su inversión, y mostrar, a modo de pensamiento, que la condición de posibilidad del “uno” reside en el “otro”.

En Platón se ha visto el inicio del pensamiento posibilitador de lo decible, puesto que abordó filosóficamente la cuestión del “ser” en relación a lo “uno” y lo “otro” en alguno de sus textos, aunque de sus obras tampoco se pueda concluir un sistema cerrado. Así, por ejemplo en *El Parménides* no existe una conclusión final cerrada, sino “condicional” dependiente de la participación para con el “ser”¹. Entramos en el texto platónico para ver como Platón reflexiona por boca de Parménides sobre las dificultades de la unidad partiendo de la participación del ser, ya que «se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros» (Platón 1982, p. 54). Va a ser la participación del ser la diferencia entre lo decible y lo indecible, y por ello Parménides realiza dos hipótesis: “si lo uno es, entonces no puede ser múltiple”, y “si lo uno es, entonces puede ser múltiple”, teniendo ambas hipótesis consecuencias para con la alteridad.

Primera hipótesis

Si lo “uno” es, es una totalidad y, por lo tanto, no tiene ni partes, ni es un todo; por ello tampoco tiene figura al suponer ésta límites; sin tener límites, tampoco está en ningún lugar y por ello no puede ni moverse ni tampoco estar en reposo. Del mismo modo que es una unidad, entonces tampoco es lo mismo que algo diferente, ni lo mismo que sí mismo porque ello implicaría dualidad; entonces, lo “uno” no puede ser igual o desigual y, por lo tanto, tampoco tiene tiempo porque no puede ser ni más joven, ni más viejo ya que esto supondría igualdad o desigualdad. Pero si lo “uno” no tiene tiempo, entonces tampoco participa del ser porque nada de él se puede decir y, en consecuencia, «no hay para él ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le corresponda» (Platón 1982, p. 68), es decir, que lo “uno”, si es “uno” como totalidad, no participa del ser y, consiguientemente, es indecible: no hay ni uno, ni otros ni conocimiento alguno de nada. Sólo es “uno” cuando éste no es una totalidad, sino que se diferencia de “otros”.

Señala Platón que «cuando se dice “uno”, se enuncia en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas, se le añade a él el ser o el no ser» (Platón 1982, p. 117). No obstante, si lo “uno” no es, sí que conocemos de él, ya que podemos diferenciarlo de lo que es. De lo contrario «no se sabrá de qué se está hablando cuando se diga “si lo uno no es”» (Platón 1982, p. 117), siendo igualmente diferente a los “otros”. Entonces, la diferencia se da por participar del ser, aún negativamente, pero sobre todo porque lo “uno” no es lo “otro” (en este caso la totalidad): la diferencia entre ambos permite que sean. Podemos decir que lo “uno” es o no es, porque en ambos casos se diferencia de lo “otro”, ya que «cuando se dice que lo uno es diferente de las otras cosas, no se está hablando de la diferencia de las otras cosas, sino de la de él» (Platón 1982, p. 118): lo “uno” participa del ser tanto para ser como para no ser y, por lo tanto, hace del “otro” algo diferente del “uno”, sea éste o no sea. Si lo “uno” no participa de ningún modo del ser, no podrá tener ningún tipo de determinación y, en consecuencia, lo “otro” tampoco será, ya que no se podrá diferenciar lo “uno” de lo “otro”: si lo “uno” no es de ningún modo, no se distingue en nada del “otro” y en consecuencia, «no hay presente en las otras cosas ni opinión ni tampoco apariencia de lo que no es, ni lo que no es en ningún sentido ni de ninguna manera puede ser opinado por las otras cosas» (Platón 1982, p. 131). Así, si lo “uno” no es de ningún modo, tampoco se puede

¹ «Si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí». PLATÓN: *Diálogos V. Parménides*. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág.: 132 (166c).

decir nada de las otras cosas, *«porque sin uno es imposible tener opinión de múltiples»* (Platón 1982, p. 132) en la medida en que la diferencia entre lo “uno” y lo “otro” deja de darse. En resumen, si lo “uno” no participa del ser, ya sea como totalidad o no siendo de ningún modo, entonces no existe la diferencia y, consiguientemente, nada de él se puede decir: sin diferencia, el ser se desvanece.

Segunda hipótesis

En la segunda hipótesis Parménides inicia otro modo de participar del ser: “si lo uno es, entonces hay multiplicidad”, ya que si lo “uno” es, es necesario que *«sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser»* (Platón 1982, p. 69). Así, si el “uno” participa del ser, ello implica que lo “uno” tiene partes, abriendo paso a infinitud de posibilidades. De este modo, el “uno” es múltiple, diverso, dividido y plural ya que *«el uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada»* (Platón 1982, p. 76). Podemos decir, entonces, que lo “uno” está limitado con y por los “otros”, siendo lo “uno” diferente de lo “otro”. Pero ambos comparten una misma afección, a saber, la diferencia, la cual hace que ni lo “uno” sea completamente igual a sí mismo ni desigual, ocurriendo lo mismo en relación a lo “otro”. Por ello concluye Parménides que *«lo uno será semejante y desemejante a las otras cosas; en tanto es diferente, será semejante, y, en tanto es lo mismo, será desemejante»* (Platón 1982, p. 85), siendo lo “uno” y lo “otro” iguales o desiguales entre sí dependiendo de la participación del ser. Si tanto lo “uno” como lo “otro” participan del ser, entonces están en el tiempo porque pueden ser entre ellos más jóvenes o más viejos. Se extrae de ello que podemos hacer decible lo “uno” en tanto que fue, es y será, siendo la diferencia la condición de posibilidad de que el ser se pueda expresar, y la alteridad de lo “otro” la condición de posibilidad de la diferencia de lo “uno”, pudiendo *«haber de él ciencia, opinión y sensación»* (Platón 1982, p. 104): si lo “uno” es, entonces es decible, puede nombrarse, conocerse, determinarse y, por lo tanto, hay lo “uno” y lo “otro”, porque cuando se dice “uno” se dice *«algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas, se le añada a él el ser o el no ser; pues no se conoce menos qué es eso de lo que se dice que no es y que se distingue de las otras cosas»* (Platón 1982, p. 117).

Lo “uno” no son las otras cosas, pues de lo contrario los “otros” serían el “uno”: si lo “uno” es, los “otros” no son “uno”, pero participan de lo “uno”, siendo los “otros” formas múltiples y diversas diferentes a lo “uno”. Esto quiere decir que los “otros” son una pluralidad ilimitada porque la relación de lo “otro” para con lo “uno” será siempre diferente en tanto que “otro”. De lo contrario, si fueran lo mismo, no sería “otro” sino que “uno”. En otras palabras, la diferencia de lo “otro” respecto a lo “uno” será infinita mientras no sea igual a lo “uno”, porque siempre es distintamente diverso de lo “uno”, siendo las cosas entre ellas también diferentes. La indeterminación de lo “otro” hace que éste no pueda concebirse como un “uno”, ni en cada uno de los “otros”, ni tampoco en su conjunto y, en consecuencia, *«las otras cosas tampoco son múltiples; pues si fueran múltiples, cada una de ellas, parte del todo, sería una»* (Platón 1982, p. 115). En este caso, si lo “uno” es, entonces lo “otro” es lo indecible, porque no participa de lo “uno” y, por consiguiente, tampoco del ser. En resumen, lo “otro” está más allá del ser, posibilitando al “uno” su decibilidad, pero a lo “otro” su indecibilidad, por lo que la alteridad de lo “otro” queda fuera de la decibilidad de lo “uno” en la medida en que el ser participa de lo “uno” pero no de lo “otro” más que a partir de la diferencia.

Conclusión: el platonismo como la participación del ser

Si “lo uno es de algún modo”, entonces es múltiple y por lo tanto hay “otros”, pudiendo ser y no ser en tanto que ambos “son” por participar del ser y, por consiguiente, lo “uno” es decible; pero si “lo uno no es de ningún modo”, entonces no hay “otros”, y por no participar del ser, las cosas ni son ni tampoco no son, sino que simplemente nada se puede decir de ellas, imposibilitando su decibilidad. Asimismo, si lo “uno es” como totalidad, todo lo es y por lo tanto no hay “otros”, por lo que tampoco podemos saber de lo “uno” pues deja de diferenciarse y, por lo tanto, de participar con el ser; pero si lo “uno no es de algún modo” entonces puede ser de algún otro modo, por lo que participa del ser en tanto que no ser y, por lo tanto, hay lo “otro”. No hay, por lo tanto, una conclusión cerrada en *El Parménides*, ya que si lo “uno” es como si no es, las otras cosas son en tanto que “otras” diferentes al “uno”, y si no son diferentes al “uno” se confunden entre ellos como una masa homogénea.³ Lo “uno”, por lo tanto, no excluye a lo “otro”, ni lo “otro” a lo “uno”, sino que ambos están relacionados a partir de la diferencia, siendo la participación del ser lo que permite al “uno” ser un “decible” separado de lo “otro”, pero no el fundamento de lo “uno”: tanto lo “uno” como lo “otro” tienen el fundamento en su diferencia, la cual se hace visible gracias a la participación del ser, que es consecuencia de la misma diferenciación. Así, si es en la cuestión de la participación del ser donde la tradición de la filosofía occidental ha levantado sus cimientos, en la medida en que ésta ha considerado que si no hacemos participar a lo “uno” del ser, nada podemos saber, entonces el fundamento de la tradición ha subordinado lo “otro” a lo “uno”, hasta confundir completamente lo “otro” con la mismidad de lo “uno”: el error de la tradición filosófica de occidente ha consistido, desde Descartes hasta Heidegger, en centrar la discusión filosófica en la comprensión hasta agotar la alteridad en la mismidad al hacer del “otro” un “otro-uno” (*alter ego*). De ahí que pensemos que la ontología heideggeriana sea la última expresión de la violencia trascendental por excelencia, en tanto que la luz del ser tiene como intención neutralizar la alteridad para someterla a una comprensión desde la generalidad, supeditando la alteridad a la mismidad producida por la comprensión ontológica.

Hemos comprendido a “los griegos” desde la construcción jerárquica entre lo “uno” y lo “otro” poniendo el punto fundacional en la participación del ser y no a partir de la diferencia, por lo que la inversión jerárquica de ésta relación es la que nos permite separarnos de “los griegos” de la tradición, en la medida en que si el ser es lo que permite que las cosas sean, entonces la «*comprensión del ser concierne siempre a la alteridad, y por excelencia a la alteridad del otro con toda su originalidad: sólo se puede tener*»

³ Cabe recordar que también Aristóteles piensa la diferenciación entre lo “uno” y lo “otro” a partir de la diferencia entre lo “continuo” (unidad absoluta) y lo “contiguo” (sucesión de unos con otros), siendo lo contiguo como sucesivo lo primero antes que lo continuo, es decir, que la diferenciación entre lo uno y lo otro es previa a toda unidad continua última. ARISTÓTELES: *Física*. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág.: 231 (227a-b).

⁴ La comprensión y el conocimiento han marcado el pensamiento occidental hasta cicatrizarla como la esencia del hombre. Recuérdese el «*todos los hombres por naturaleza desean saber*». ARISTÓTELES: *Metafísica*. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág.: 65 (980b).

⁵ La tradición que se construye desde Descartes y que tiene su crepúsculo en Heidegger, centra la posibilidad de la alteridad en el sujeto que conoce: tanto Descartes como Heidegger no dudan del ser que es (*res cogitans* o *dasein*), siendo éste la condición de posibilidad de toda alteridad. Ambos filósofos y su tradición olvidaron que la condición de posibilidad del *cogitans* y del “ahí” del ser se da gracias a la relación de ambos con la diferencia que les ofrece la alteridad más allá de ellos: incluso la duda no se da si no hay condiciones externas al *cogito* que le permitan dudar.

que dejar ser aquello que no se es»⁵. Nosotros somos griegos porque la ontología ha sido extraída desde “los griegos”, pero “otros griegos” que los griegos de la tradición al ver que es la alteridad la condición de posibilidad de la unidad, puesto que la participación del ser sin la alteridad es una mismidad en la que el ser no tiene posibilidad.

La filosofía platónica ha sido abordada de igual modo que cuando miramos la forma que compone la vista de una imagen de doble interpretación: una de las imágenes queda subordinada por la otra. La mirada ontológica de la tradición ha puesto los ojos en el ser platónico, imposibilitando el mostrarse de la alteridad, hasta el punto que la pareja conceptual Uno/Otro es una relación jerárquica en la que al subordinar lo “otro” a lo “uno” hemos dejado de ver la pareja conceptual para mirar la unidad, excluyendo en la mirada toda alteridad. Sin embargo, la exclusión de lo “otro” se da tras la interpretación de los textos platónicos, pero si algo caracteriza a “los griegos” es la cuestión del *epekeina tés ousías* (más allá del ser) que, en su exclusión, ha convertido la alteridad en un extranjero de la filosofía de occidente

El misterio indecible de la alteridad cuestiona la integridad de la unidad interrogándola desde las posibles otras formas que ofrece la alteridad: si lo “uno” es, lo “otro” es indeterminado, siendo la diferencia entre lo “uno” y lo “otro” la posibilidad de ambos, así como la indeterminación de la alteridad la posibilidad determinante de lo “uno” frente a lo “otro”. Entonces, lo “uno” no es condición de posibilidad de lo “otro”, sino la diferencia que provoca la alteridad, en tanto que permite distinguir lo decible de lo indecible: lo “otro”, en tanto que “otro”, permite la diferenciación de lo “uno”. Inversamente, la ontología ha intentado convertir en decible la indecibilidad de la alteridad, porque mediante el “ser” se pretende iluminar la “misteriosidad” de la alteridad haciéndola comprensible como una mismidad: la tradición, en su deseo de conocer y comprender, ha considerado que lo “uno” es y, por ende, ha hecho depender a lo “otro” de lo “uno”. ¿Es esto “griego” o lo que la tradición ha hecho de “los griegos”?

Como bien sostiene Derrida, «*el espectro de estos griegos no merodea quizá tanto en los textos consagrados a Platón o Aristóteles como ciertas lecturas de Hegel o Nietzsche, de Husserl y Heidegger, de Mallarmé, Artaud, Joyce, Levinas (sobre todo) o Foucault*» (Derrida 1994, p. 185), en la que se ha identificado “lo griego” desde Platón y Aristóteles como un sistema que excluye lo completamente otro en la medida en que la comprensión de la alteridad la ha hecho desaparecer para pasar a ser una identidad. Pero, ¿no es la alteridad un concepto esencial en el texto platónico? ¿Podemos hablar de “los griegos” y “nosotros” como “otros que los griegos”? Si queremos hablar de “los griegos”, ¿no habrá que volver a lo otro excluido por la tradición? ¿Acaso la ontología del “ser general” no es un “altericidio” que imposibilita el pensamiento? Nosotros creemos que lo que nos hace ser verdaderamente “otros griegos” que los griegos es el *epekeina tés ousías* (más allá del ser), puesto que el pensamiento no procede tanto del ser, sino de la diferencia que otorga lo “otro”. A nosotros nos interesará ir a la “cosa griega” que la tradición ha considerado como la ontología, pues volver a ella nos permitirá invertir la tradición para ver que la alteridad es la imposibilidad de la sistematización total, de la identidad definitiva a la que tiende la ontología, para rescatar a “los griegos” de la tradición: si la tradición vio en Platón el

⁵ DERRIDA, J.: *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas*. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; (Url: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>).

inicio de la ontología, nosotros vemos en él la necesidad de la alteridad para la determinación de la unidad y, así, la aparición de la ontología, siendo la diferencia de la alteridad la “esencia” de toda posibilidad.

Nos-otros griegos

Heidegger afirma que la ontología es la “cosa griega” en tanto que considera que la metafísica ha consistido en el olvido del ser al confundirse con el ente. Contrariamente, Derrida sostiene que la tradición nunca ha salido del ser, sino que siempre ha hecho ontología porque nunca ha pensado desde la alteridad, sino desde la mismidad: ir más allá del ser es ya ser “lo otro griego”, pero también “griego”, porque aunque la tradición haya hecho de “lo griego” la ontología, la metafísica, entendida como el más allá del ser, es también griega. Así, lo que nos hace ser otros griegos que los griegos es la escisión para con la supremacía de la ontología, pero no dejamos de preocuparnos del ser obviando la ontología, sino que la supeditamos a lo “otro” en tanto que la alteridad es el interrogante que imposibilita una categorización ontológica definitiva: hemos iniciado la inversión jerárquica para hacer aparecer aquellas otras verdades ocultas por el discurso hegemónico sobre “los griegos”. Por ello Derrida sentencia que nosotros somos todavía griegos, *«pero bastante otros como para no haber solamente, también, alterado al griego en nosotros, sino para aportar en nosotros también algo de lo completamente otro que el griego»* (Derrida 1994, p. 191). ¿Es esa “cosa griega” lo que nos hace volver a “los griegos” o es la “cosa griega” la que hace de “nosotros” una mismidad opuesta a “lo griego”?

Ciertamente, la “cosa griega” no nos hace volver sino a “los griegos” que la tradición ha construido, siempre que entendamos la “cosa griega” como ontológica; pero si la “cosa griega” es también la alteridad posibilitadora de la participación del ser, entonces esa “cosa griega” nos separa de la mismidad como producto de “los griegos” de la tradición para hacer de “nosotros” una mismidad opuesta a “lo griego” de la tradición. Así, “nosotros” somos todavía “griegos” (los “griegos” de “Platón”) porque no podemos determinar lo “otro” sin despojarlo de su alteridad, pero también lo otro completamente griego porque no queremos que la ontología suponga cometer un altericidio: no renegamos de la ontología, pero consideramos la alteridad como la condición de posibilidad de la determinación de lo “uno” en tanto que diferenciado de la indeterminación de lo “otro”, así como la postergación de todo conocimiento que se postule totalizador. Hemos provocado una escisión para con la tradición porque nuestra voluntad ha cambiado: no es el ser lo relevante, sino aquello otro que da la relevancia al ser. Aun así, si la alteridad de lo “otro” es la que cuestiona la identidad hegemónica de un texto, ¿qué es lo “otro” de lo “griego”?

“Nuestra” historia no es solamente griega, sino que también se funda a partir de *«otras filiaciones cruzadas y heterogéneas, otras lenguas, otras identidades que no están meramente agregadas como accidentes secundarios (el judío, el árabe, el cristiano, el romano, el germano, etc.)»* (Derrida 1994, p. 194): “lo griego” nunca se identificó consigo mismo más que en oposición a las otras filiaciones existentes. Por ello, considerar la ontología como la “cosa griega” es excluir todas aquellas “otras cosas” que fundan “lo griego”, cuando tal vez la mirada puesta en la ontología se debe a algo completamente otro que “lo griego”. Como señala Platón, si lo “uno” participa del ser, entonces es múltiple: si “lo griego” puede identificarse como una “mismidad” es porque hay “otros” opuestos y diferentes pero no exclusivamente excluyentes de “lo griego”, sino como “otro distinto a lo griego” que posibilita que el “ser” de “lo

griego” aparezca. Recuperar la alteridad en el pensamiento filosófico es la tarea de la actualidad para que la filosofía pueda seguir preguntándose y des-ocultando las otras verdades eclipsadas por una mirada.

Derrida defiende que la tradición ha inclinado el *logos* como “la cosa griega” «del lado de la reunión (*Versammlung*) de lo Uno y de lo Mismo» (DERRIDA 1994, p. 190), en la medida en que toda la filosofía de la tradición occidental está fundada tras la consideración ontológica, y por ello nos preguntamos si es posible filosofar de otra manera que ontológicamente, que tradicionalmente. De alguna manera, la tradición ha estado rechazando el concepto platónico *epekeina tés ousias* de *El Parménides* heredado de la tradición, puesto que reza que sin la participación del ser, nada es, pero nosotros repensamos Platón desde el más allá del ser: llevamos el “platonismo” hacia su crepúsculo.

Recuperar la alteridad, extranjera de la filosofía occidental

Dado que no puede haber relato que se apropie de lo indecible, el platonismo no está agotado más que en la lectura hegemónica de la tradición que sólo se fijó en el ser. Así, del mismo modo que al mirar una imagen de doble interpretación pensamos que una imagen funda la otra, la tradición vio que la esencia platónica consistía en la ontología, excluyendo a la alteridad: como ocurrió con Pablo de Tarso en el Areópago⁶, la tradición se apropió de la alteridad subordinando lo “otro” a lo “uno”. De ahí que Derrida sostenga que el *epekeina tés ousias* es «una diferencia o un límite frágil, a veces apenas perceptible, que compartía cierto acontecimiento del no-acontecimiento» (Derrida 1994, p. 197), puesto que aquello que está más allá de toda identidad última es el límite que posterga el discurso definitivo, último, totalizador: la alteridad de lo otro es la condición de posibilidad de lo uno como unidad no totalizada y, por lo tanto, de ser.

La vuelta a Platón no es una eventualidad, sino que tiene la intención de corregir el error fundacional del platonismo que la tradición ha erigido, así como la realización de la inversión para mostrar como ya en el texto platónico la alteridad se muestra como condición de posibilidad de la unidad y que la participación del ser no debe tanto “des-alterizar”, sino abrir la vereda a pensar y releer la historia de la filosofía de occidente para describirla, resaltando la heterogeneidad excluida por la lectura homogénea de la tradición: la ontología nos permite convertir en decible lo indecible, pero el altericidio producido por el exceso ontológico nos priva del conocimiento en tanto que imposibilita la diferencia, la postergación de todo conocimiento, de todo concepto y, así, de toda multiplicidad de lo “uno”, convirtiendo a éste en una totalidad indecible. Lo que la tradición ha determinado como la “cosa griega” no ha sido sino el reflejo de un pensamiento que ha querido dominar, puesto que la exclusión de toda alteridad es la fijación de toda mismidad y, por lo tanto, la exclusión de toda diferencia en la que la unidad es una totalidad que no se puede ni interrogar, ni conocer. Dado que esta es la conclusión de la primera hipótesis de *El Parménides*, podemos decir que estamos hoy en el crepúsculo del platonismo porque hemos vuelto a la necesidad de la alteridad para la identificación

⁶ «Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios Desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar». (Hechos, 17: 22 – 24). Nueva Biblia de Jerusalén. Editorial Desclée De Brouwer. Bilbao, 1999. Págs.: 1536 – 1537.

de la mismidad, pero a la vez al final del platonismo entendido exclusivamente como ontología: de ningún modo podemos ni pretendemos decir que estamos ante el fin de la ontología, sino ante su límite, pues la alteridad queda despojada de la mismidad que produce la ontología justo cuando es la diferencia de la alteridad la condición de posibilidad de toda participación del ser. Las lecturas de Platón no se agotan en la ontología heredada del platonismo, sino que el *epekeina tés ousias* concibe un lugar *an-ontológico* en el que la indeterminación de la alteridad cuestiona la determinación última de la unidad.

Platón señalaba en *El Parménides* que si lo “uno” es, es múltiple y que dicha multiplicidad se debía a la participación del ser. No obstante, dicha participación sólo podía producirse si la mismidad de la unidad estaba escindida de la alteridad, por lo que la unidad no es la totalidad que excluye la alteridad: la unidad puede determinarse a partir de la escisión con la alteridad, haciendo aparecer la participación del ser para la decibilidad de dicha determinación diferenciadora de la indeterminación. Si hay un “cosa griega”, ésta no es la cuestión del ser, como señaló Heidegger, sino lo que está más allá del ser o metafísica, en tanto que es el conjunto participativo entre la mismidad, la alteridad y la ontología, en una relación entre lo decible y lo indecible, entre lo “uno” y lo “otro”: si la participación del ser, y lo “uno” como su consecuencia, ha sido el fundamento de la tradición filosófica de occidente, lo “otro”, extranjero de dicha tradición, ha sido un nativo de la filosofía que des-ocultamos. “Nosotros” somos todavía “griegos”, pero otros que los griegos, porque ya no somos “los griegos” contruidos por la tradición, sino “otros griegos” que se construyen en el repensar de la tradición: somos otros griegos que los griegos porque hemos remirado la tradición que construyó a “los griegos” bajo un sentido hegemónico, haciendo aparecer la indecibilidad de la alteridad en el pensamiento filosófico.

La recuperación de la alteridad supone la condición de posibilidad del fin de la tradición ontológica y del platonismo, pero a su vez, la condición de posibilidad de una nueva filosofía en la que lo “uno” se piense en relación a lo “otro”: la libertad del “ser” pasa a ser la consecuencia del encuentro con lo otro, por lo que el sujeto mismo va a tener que pensarse en relación a su alteridad. Sin embargo, todavía albergamos cuantiosas dudas, ya que si rescribimos la historia de la filosofía de occidente ¿quizás no destapamos que su origen no se encuentra exclusivamente en “lo griego”, sino no en la alteridad de “lo griego”, lo completamente otro que lo griego? ¿Resultará que el Dios-Uno de la tradición de occidente ha muerto definitivamente? De ser así, ¿podemos decir que existen verdades últimas? O mejor, ¿podemos incluso negarlas si éstas pertenecen a lo que está más allá del ser-uno limitado que somos como individuos?

Referencias Bibliográficas:

- Alliez, e. (1994): "Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro. Nuestros griegos y sus modernos". *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires.
- aristóteles (1982): *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos; (1982): *Física*. Madrid, Editorial Gredos.
- derrida, j. (1994): "Nos-otros griegos. Nuestros griegos y sus modernos" *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Buenos Aires. Editorial Manantial; (1989): *Violencia y metafísica*. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas. En *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Anthropos. Pp. 107-210. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>; (1998): *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Madrid. Cátedra. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm
- espinoza lolas, r. (2005): "Derrida; en torno a la différance". *Revista observaciones filosóficas*. Núm. 1.
- ferraris, m. (2003): *Introduzione a Derrida*. Bari, Editorial Laterza.
- fidalgo benayas, l (2013): "Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk". *Eikasía, Revista de filosofía*. Septiembre.
- krieger, p. (2004): "La deconstrucción de Jacques Derrida (1930 – 2004)". *Anales del instituto de investigaciones estéticas*. Núm. 84, pp. 179 – 188.
- nietzsche, f. (2005): *Aurora*. Editorial Edaf, Madrid, 1996; *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 2000. Séptima reimpresión: 2005. Madrid, Alianza Editorial.
- peretti della roca, c. de. (1989): *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*. Barcelona, Anthropos; (1977): "Ereignis y Différance: Derrida, intérprete de Heidegger". *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, N° 12, págs. 115-132.
- platón (1982): *Diálogos V. Parménides – Teeteto – Sofista – Político*. Editorial Madrid. Gredos.
- wolf, f. (1994): *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo*. En "Nuestros griegos y sus modernos". *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Buenos Aires. Editorial Manantial.