



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

"LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA METAFÍSICA EN
PLATÓN EN EL DIÁLOGO EL *SOFISTA*: INICIO DE
LA PREGUNTA POR EL SER Y DEL OLVIDO DE LA
DIFERENCIA"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JEANNET UGALDE QUINTANA



Facultad de Filosofía
y Letras

ASESORA: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI

MÉXICO, D.F.,

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice	
Presentación 1
Introducción 3
I. La noción de filosofía en Platón	
1.1 La filosofía como ciencia primera del <i>Ser</i> 13
1.2 El <i>filósofo</i> en su distinción del <i>sofista</i> y del <i>político</i> ..	35
El método <i>filosófico</i> en oposición al método <i>sofístico</i> ...	47
II. La diferencia del <i>lógos</i> filosófico frente al <i>lógos</i> sofístico	
2.1 La <i>dialéctica</i> , el <i>lógos</i> de la filosofía y la noción de <i>alétheia</i> 53
2.2 La retórica, el <i>lógos</i> de la sofística en cuanto <i>mímesis</i> ..	63
III. La interpretación platónica del Ser	
3.1 La distinción entre Ser y ente 71
3.1.1 Discusión con los antiguos en torno a los géneros de lo ente 75
3.1.2 Discusión con las doctrinas contemporáneas del ser de lo ente 80
3.2 Planteamiento platónico en torno a los géneros del ser de lo ente 88
3.2.1. κίνησις, στάσις, ἕτερον, ταὐτόν, ὄν géneros del Ser y no-ser.	96
Conclusiones 105
Glosario de términos griegos 128
Bibliografía 132

Presentación

La investigación que a continuación presento tiene como objetivo analizar la interpretación que Heidegger realiza de Platón, en específico en uno de sus cursos que impartió en Marbourg en el semestre de invierno del año 1924-1925 titulado *Platon: Sophistes*.

Platón tiene una importancia fundamental en la crítica que Heidegger realiza de la metafísica y, más allá de la crítica a la metafísica, en los puntos centrales del pensamiento heideggeriano en torno a la cuestión del sentido de la pregunta por el Ser.

La investigación se desarrolla en tres partes que considero son la estructura esencial de la interpretación que Heidegger realiza de Platón.

En el primer capítulo presento la noción de filosofía en Platón, tal como es interpretada por Heidegger a partir de la comprensión aristotélica de la filosofía como ciencia primera. Este primer capítulo incluye la distinción del filósofo frente al sofista y la caracterización del método que le es propio a cada uno de ellos.

En el segundo capítulo desarrollo la diferencia entre el *lógos* filosófico, la dialéctica en su vinculación con la noción de *alétheia* y el *lógos* sofístico, la retórica en su relación con la imitación *mímesis*.

Por último, en el tercer capítulo, presento la interpretación platónica del Ser, según Heidegger. En un primer momento expongo la discusión que Platón entabla con los presocráticos en torno a la cuestión del Ser, posteriormente desarrollo el planteamiento

platónico en torno a los cinco géneros del ser de lo ente, para dar paso a las conclusiones.

Introducción

Metafísica es un concepto fundamental en el pensar de Martín Heidegger. Este concepto va a ser tratado a lo largo de toda su obra en diferentes acepciones;¹ entre las cuales podemos distinguir a grandes rasgos cinco: 1) La Metafísica como la historia del pensar occidental que ha mantenido un olvido del Ser debido a que al formular la pregunta por el Ser ha contestado a partir de lo ente², 2) La Metafísica como historia del Ser³, en la cual éste se ha hecho⁴ presente a manera de ocultación⁵, 3) La Metafísica⁶ como término clasificatorio de las obras aristotélicas⁷, 4) La

¹ V. Picotti Dina en su escrito *Die Überwindung der Metaphysik als Geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger* distingue dos significados del término “Metafísica” en Martin Heidegger. Por una parte Metafísica como una época dentro de la historia del pensar y al mismo tiempo como un concepto con un significado técnico clasificatorio que nombra las obras de Aristóteles. Cf. *Die Überwindung der Metaphysik als Geschichtliche Aufgabe bei Martin Heidegger*, München, Ludwig-Maximilians –Universität. p.2-3

² La interpretación de la Metafísica como historia del pensar occidental la encontramos por primera vez formulada en el capítulo uno de la introducción a *El ser y el tiempo*.

³ La concepción de la metafísica en cuanto término técnico clasificatorio de las obras aristotélicas es presentada en su escrito sobre Aristóteles titulado “*De la esencia del concepto φύσις*” en *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

⁴ Esta segunda postura, que ha sido vista por algunos intérpretes de Heidegger; como Otto Pöggeler en su escrito *El camino del pensar de Martin Heidegger* como parte de un segundo momento de su pensar, considero que no representa ningún rompimiento con su postura fundamental, en todo caso es un desarrollo de su interpretación del Da-sein como apertura al Ser e historicidad. Para Von Herrmann, en su escrito *La segunda mitad de Ser y tiempo*, esta formulación del ser representa una segunda vía de elaboración de la cuestión del ser y del comprender, para cuya comprensión es necesario tener presente no sólo la analítica del ser-ahí; sino esencialmente la comprensión de la temática central de la elaboración del Ser. p.73

⁵ El planteamiento del Ser en tanto ocultación está ya delineado desde *El ser y el tiempo*, pero es en *Aportaciones a la filosofía (acerca del evento)*, en donde podemos encontrar una interpretación histórica del ser en tanto acontecimiento de la verdad como ocultación ἀλήθεια.

⁶ En su escrito *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger considera que el concepto “Metafísica” no es un término originario debido a que no se forma a partir de una experiencia; sino que proviene de la palabra φύσις y por lo tanto es a partir de lo que este concepto significa como podemos llegar a su interpretación. Cf. Heidegger, Martín, op.cit. p. 51-64.

⁷ Franciscus Patricius (1413-1494) fue el primero en mantener el origen bibliotecario de “Metafísica” siguiendo esta idea, fue Andrónico de Rodas en el siglo I a.d. J.C quien al ordenar las obras de Aristóteles llamó a la serie de libros que el propio Aristóteles considero como *filosofía prima* τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Esta cuestión accidental, que filósofos como Kant en sus lecciones sobre metafísica ha cuestionado, debido a que resulta una clasificación muy apropiada para provenir de un hecho azaroso; tuvo repercusiones importantes en filosofía como el cuestionamiento sobre la posibilidad de una ciencia que sirva de fundamento del conocimiento.

Metafísica como esencia del hombre⁸, 5) La Metafísica como un tipo de conocimiento cuyo objeto de estudio es el ente en cuanto tal⁹.

De estas interpretaciones las que cobran mayor relevancia en su reflexión sobre la filosofía son: la interpretación de la metafísica como una época del pensar en la cual se ha mantenido un olvido del Ser y la interpretación de la metafísica como un momento en la historia del Ser, en la cual éste se ha hecho presente a manera de ocultación¹⁰. Aunque las otras tres interpretaciones no dejan de ser importantes en el estudio de la comprensión de lo que Heidegger entiende por *Metafísica*, no tienen un papel determinante en su postura fundamental¹¹.

La noción de metafísica¹² entendida en estas dos acepciones permite a Heidegger realizar una recuperación crítica de la historia de la filosofía en su totalidad, a partir de la cual,

⁸ La formulación de la Metafísica como esencia del hombre, la podemos encontrar en su libro *Qué es metafísica*.

⁹ Y por último la interpretación de la Metafísica comprendida como una episteme la encontramos formulada en el escrito *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992, p.134

¹⁰ En el escrito *Platon: Sophistes* Heidegger habla de la Metafísica como de un tipo de conocimiento cuyo objeto de estudio es el ente en cuanto tal. Cuando Heidegger se refiere al pensar de Platón y Aristóteles no lo interpreta bajo el término metafísica, aunque sí, desde lo que entiende bajo este concepto. Heidegger considera que la filosofía y la ciencia moderna coexisten en los fundamentos griegos; pero que estos han dejado de ser evidentes. Cf. *ibidem.*, p. 20 Posteriormente, al aclarar la idea de filosofía primera, Heidegger dice que Aristóteles no sostiene más, como Platón lo había hecho, que el ser del ente es al mismo tiempo un ente, pues el ser del ente no se deja caracterizar por las categorías. Cf. p. 200- 201.

¹¹ Para Heidegger el término “Metafísica” nace de una perplejidad técnica como es la clasificación de las obras aristotélicas en tres disciplinas; Lógica, Física y Ética, que deja fuera la obra que el mismo Aristóteles había llamado filosofía primera *πρῶτη φιλοσοφία*. Esta obra tiene un valor fundamental, de tal manera que su clasificación implica una toma de postura frente a lo tratado en ella. Pero el concepto “Metafísica” considera que por sí mismo es superficial, confuso e incapaz de suscitar un verdadero problema. “Concernat le concept traditionnel de la métaphysique, que nous soutenons trois choses: 1) Il est superficiel, 2) Il est en soi confus, 3) Il est insouciant du véritable problème” Cf. Heidegger, Martín, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. p.72

¹² Para Jean-Luc Marion, en el escrito *Heidegger en France*, el esquema de interpretación Heideggeriano de la metafísica es el más eficaz para interpretar el pensar filosófico debido a que ofrece los problemas reales de la historia de la filosofía como un principio de organización. Cf. Janicaud, Dominique, *Heidegger en France* Tomo II Paris, Bibliotheque Albin Michel Idées, 2001 p.217

replantea la cuestión del Ser y la tarea de la filosofía, pero esta recuperación resulta paradójica porque ella implica una reducción de los distintos momentos del pensar filosófico a una unidad, nombrada con el término "metafísica". Aún cuando Heidegger hace un estudio puntual de cada pensador que con su planteamiento produjo un cambio importante dentro de lo nombrado como metafísica, este cambio, según Heidegger, se mantiene dentro de los principios que dieron origen a más de doscientos siglos de pensamiento filosófico.

De esta manera, pienso que es en la crítica que Heidegger realiza a lo que considera el inicio de la filosofía en cuanto olvido del Ser, es decir a la manera en que Platón formuló la pregunta por el Ser, en donde podemos encontrar las bases y fundamentos de su interpretación de la metafísica en cuanto olvido de la diferencia. La lectura que Heidegger realiza de Platón es tan importante que determina la interpretación de toda la historia de la filosofía.

Ahora bien, aunque es en Platón donde se sientan las bases de su crítica al pensar filosófico, considero que dentro de su planteamiento crítico podemos encontrar tres momentos fundamentales: el inicio de la metafísica en cuanto olvido que encuentra su origen con el preguntar de Platón, la interpretación del Ser en cuanto representación con Descartes y, por último, la culminación de la metafísica a partir de Nietzsche.¹³

¹³ Pietro Palumbo en su escrito *Heidegger e il pensare metafisico* considera que la primera interpretación de la metafísica por parte de Heidegger se da en su escrito *Ser y tiempo*, en este escrito la metafísica es vista como la destrucción de la historia de la ontología. Posteriormente, a partir del escrito *Introducción a la metafísica* ve una reinterpretación de la metafísica, la cual continúa hasta sus últimos trabajos. Así, la comprensión de la metafísica, en cuanto olvido del ser, marca un camino a la interpretación de esta misma como historia-destino del Ser. Este camino viene dado con la ruptura que plantea Heidegger entre sujeto-objeto y la comprensión de la mutua pertenencia entre hombre y Ser que expresa el concepto

En esta investigación tan sólo me limitaré al estudio del inicio del olvido del Ser en Platón, principalmente a partir del curso que Heidegger impartió en Marburgo durante el semestre de invierno de 1924-1925 titulado **Platón: Sofista**. Los puntos a desarrollar son tres: la crítica de Heidegger a la noción de filosofía en Platón, la distinción entre el *lógos* filosófico y el *lógos* del sofista y la interpretación crítica del Ser en cuanto presencia. Este análisis representa tan sólo una introducción a un proyecto más amplio, la diferencia entre el pensar filosófico y el decir poético en Heidegger que elaboraré en otro momento.

Ahora bien, para Heidegger, Platón inicia con la metafísica al formular y responder a la pregunta por el Ser.¹⁴ Para Heidegger la pregunta por el Ser no es una pregunta cualquiera, es la pregunta del pensar por excelencia. Con ella se inició la reflexión filosófica y ha sido ella la que ha mantenido en movimiento la filosofía, pero desde su interpretación crítica en *El ser y el tiempo*, no fue formulada correctamente, debido al carácter ambiguo de la pregunta.¹⁵

La pregunta por el Ser puede ser planteada de dos maneras; por una parte, con ella se puede interrogar sobre el Ser de lo ente

E-reignis. Cf. Palumbo, Pietro, *Heidegger et il pensare metafísico*, Milano, Rubettino Editore, 2001. p.13-17

¹⁴ Para Von Alexius J. Bucher, en *Der Anfang eines Denkweges*, Heidegger inicia con la pregunta por el principio; es decir, con el primer preguntar; pero considera que es necesario un nuevo principio, este nuevo comienzo lo entiende Heidegger en su escrito *Sein und Zeit* como una ontología-fundamental, es decir, parte de la comprensión del ser del *Dasein* para plantear la pregunta por el sentido del ser. Cf. Alexius von J. Bucher, *Der Anfang eines Denkweges Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972. p. 16.

¹⁵ Pietro Palumbo afirma que la crítica de Heidegger a la metafísica se basa sobre todo en exigencias éticas más que exigencias cognoscitivas. Esta afirmación me parece cuestionable en un sentido profundo, pues para Heidegger el problema fundamental de la filosofía es un problema ontológico y sólo a partir de la reflexión sobre el problema del Ser es como se puede fundamentar una ética, una teoría del conocimiento o una política. Cf. Palumbo, Pietro, *op.cit.* p. 147.

y, en este sentido, buscar la respuesta en la generalidad de lo existente, o bien, la pregunta puede cuestionar por el Ser en cuanto tal y entonces resulta determinante diferenciar el ente del Ser.

El primer sentido de la pregunta ha sido el dominante en el pensar filosófico desde el preguntar de Platón por el Ser y ha mantenido en un ocultamiento al otro sentido del preguntar. La interrogación que cuestiona sobre el Ser en sí mismo sólo se ha realizado en los inicios de la filosofía, en el pensar presocrático que desde Platón fue olvidado, según Heidegger.

De entrada, la pregunta es ambigua; puede significar: el ser del ente; lo que es el ente como tal (¿está la pregunta guía ya en la "diferenciación- en el origen?; si se pregunta de tal modo, ésa es la pregunta con la cual la filosofía occidental inició y mediante la cual fue guiado su desarrollo y su final.¹⁶

La pregunta por el Ser del ente es la cuestión guía del pensar occidental y aunque toma distintas formulaciones y respuestas en cada momento histórico, marca una época en el pensar occidental, por la manera en que históricamente se ha comprendido y respondido a ella. Cuando Platón preguntó *τί το ὄν* y cuando los pensadores subsecuentes continuaron con esta manera de preguntar, entendieron el Ser a partir de la entidad.

Para Heidegger la pregunta por el Ser en un sentido general, y no por el Ser del ente, ha sido un cuestionar que ha permanecido oculto a lo largo de toda la filosofía, el cual puede aproximarnos a una experiencia distinta del pensar.

¹⁶ Heidegger, Martín, *La pregunta por el ser*. Publicado en *Revista de filosofía* Universidad Iberoamericana, No.106, año 35, 2003, México, D.F. Traducción Ángel Xolocotzi. Publicado por primera vez en *Heidegger Studies*, Vol.17, Duncker und Humbolt, Berlín, 2001,

Heidegger considera que a partir de Platón inicia la filosofía entendida ésta en cuanto metafísica, debido a que partir de él, la pregunta por el Ser fue entendida como la pregunta por el Ser de lo ente y desde este ámbito se trató de responder, dejando en el olvido el otro sentido de la pregunta, es decir, la pregunta por el Ser en sí mismo.¹⁷ Por lo tanto, no ha habido una respuesta a la pregunta por el Ser a lo largo de la filosofía, porque la pregunta que interroga por el Ser en cuanto tal, que en el principio del pensar filosófico fue formulada, no ha sido planteada nuevamente.

Así, la pregunta por el Ser tal como Platón la formuló determina, según Heidegger, una época en la reflexión sobre el Ser, al mismo tiempo que la tarea de la filosofía y el *lógos* propio de este saber.

¹⁷ Friedrich-Wilhelm von Herrmann distingue la pregunta guía de la metafísica, que es la pregunta por el Ser del ente, de la pregunta fundamental, la cual cuestiona por el Ser mismo. Platón inicia con la pregunta guía de la metafísica y determina históricamente una manera de reflexionar sobre el Ser. La pregunta guía conduce a pensar la enticidad del ente a través de la historia de la filosofía de una manera doble, se ha entendido el ser del ente como las características más generales del ente, al mismo tiempo que la búsqueda de un ente máximo. Cf. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*, Roma, Urbania University Press, 2004 p.31.

Platon: Sophistes (curso impartido por Heidegger en la universidad de Marbourg durante el semestre de invierno de 1924-1925 en memoria de Paul Natorp)

Antes de abordar la temática que me interesa desarrollar en esta investigación; la crítica de Heidegger a la metafísica en Platón, específicamente en el curso titulado *Platón: el sofista*, me gustaría hacer ciertas precisiones formales que considero pueden tener cierta relevancia en la comprensión del texto que aquí me ocupa.

El escrito *Platón: el sofista* es un texto particular en varios sentidos; es un curso impartido por Heidegger en 54 sesiones durante el semestre de invierno 1924-1925, cuatro veces a la semana (lunes, martes, jueves, viernes) con duración de una hora, cuya edición en la *Gesamtausgabe* fue realizada en el año de 1992. Dicha edición corrió a cargo de la señora Ingeborn Schüssler a quien personalmente Heidegger dejó como responsable en 1975.

La edición de este curso no reposa en un manuscrito completo, tal como los otros cursos que impartió y que han sido editados en la *Gesamtausgabe*, primera particularidad; sino en notas preparatorias y aproximativas de lo que Heidegger posteriormente reformulaba en su exposición oral. Estas notas en conjunto con los apuntes realizados por algunos de los asistentes al curso¹⁸, permiten a Ingeborg Schüssler reconstruir las enseñanzas de Heidegger en un texto coherente y unitario. Por lo tanto, el escrito tal como es presentado en la *Gesamtausgabe* tiene un carácter artificial, de reconstrucción y de reelaboración.

¹⁸ Entre los asistentes al curso que permitieron su reconstrucción se encuentran Helene Weiss, Hans Jonas, Simon Moger, Fritz Schlak, Hannah Arendt y H.G. Gadamer aunque asistieron formalmente al curso sus notas no fueron integradas en la edición.

Ahora bien, esta característica se suma al hecho de que en el curso Heidegger leía a Platón en griego con libro abierto, antes de realizar cualquier traducción o comentario. La edición alemana y la francesa tratan de mantener la continuidad sintáctica y semántica del curso permitiendo que los lectores no conocedores del griego puedan seguir los análisis.

Además de las particularidades formales del curso, en este escrito nos enfrentamos en un primer momento a un proceder explicativo desconcertante. *Platon: Sophistes* es un documento que muestra la enseñanza y con ello la importancia que cobra Platón en el pensar de Martín Heidegger, éste es un documento único de la enseñanza platónica realizada por este filósofo; sin embargo, el análisis de Platón requiere, según Heidegger mismo, de la comprensión previa del pensar aristotélico.

Se tiene la habitud hasta el presente de interpretar la filosofía yendo de Sócrates y de los presocráticos a Platón. Nosotros nos proponemos tomar prestado un camino a la inversa, viniendo de Aristóteles a Platón. Tal marcha no tiene nada de extraordinario: ella sigue el viejo principio hermenéutico según el cual se debe ir de lo más claro a lo más oscuro. Partimos de la hipótesis de que Aristóteles comprendió a Platón.¹⁹

Para un pensamiento histórico lineal²⁰, esta afirmación resulta confusa, pero para Heidegger este proceder está justificado por dos consideraciones: Aristóteles es un continuador de lo planteado por Platón, de tal manera que en su filosofía está contenido y desarrollado aquello a lo que el pensar de Platón

¹⁹ Heidegger, Martin, *Platon: Sophiste*. Todas las citas de este texto las he traducido directamente del original. p. 11

²⁰ Jacques Derrida en *Heidegger en France* afirma a propósito de una lectura lineal de la metafísica que el no cree que su lectura de la metafísica en su escrito *Márgenes* no es una lectura de un círculo lineal de la metafísica. Janicaud, Dominique, *op.cit.*

apunta, pero en Aristóteles se encuentra planteado, de manera mucho más clara, lo que en Platón es aún confuso.

Así, partiendo del principio hermenéutico de ir de lo más claro hacia lo oscuro, Heidegger piensa que Aristóteles es un paso necesario para lograr una aproximación al pensar platónico, no sólo por ser el continuador de su pensamiento, sino porque lo dicho por Platón está expresado con claridad en Aristóteles.

Ahora bien, a pesar de los problemas que este curso puede suscitar por sus características filológicas, editoriales y explicativas, pienso que es un documento capital no sólo para la preparación de su escrito *Aristotelesbuch*, proyecto que vendrá a sustituir *Sein und Zeit* en 1927, tal como lo plantea Jean Francois Courtine en el prólogo a la traducción francesa,²¹ sino sobre todo para la formulación de problemas que permanecen presentes en toda su obra, tales como la cuestión de la pregunta por el sentido del Ser, en sus distintas formulaciones, la noción de *lógos* como término griego fundamental para repensar la pregunta por el Ser y, claro, la crítica a la filosofía como olvido del Ser.

El escrito se encuentra dividido en cuatro apartados. En el primero, llamado *Consideraciones preliminares*, Heidegger plantea el método y el tema para acceder al diálogo. Después se encuentra una *Parte introductoria* compuesta por tres capítulos en los que se desarrolla la noción de *alétheia* en Aristóteles como suelo preparatorio para la interpretación del *Sofista*, inmediatamente después, en el tercer apartado, se presenta una *Parte transitoria* para el desarrollo del planteamiento platónico en el diálogo

²¹ Cf. prólogo a la traducción francesa. Heidegger, Martín: *Platon: Le sophiste*, Paris, Éditions Gallimard, 2001. Traduit de l'allemand par Jean Francois courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, sous la responsabilité de Jean Francois Courtine et Pascal David.

Sofista y por último el cuarto apartado, la *Parte principal*, se compone de cuestiones preliminares cuyo tema es la investigación platónica del Ser, una *Introducción* que sirve de preparación al tema y método del diálogo, y dos *Secciones*, la primera dividida en cuatro capítulos que tienen por tema la investigación del *lógos*, la existencia fáctica del sofista, y la segunda, dividida en dos capítulos, trata de la elucidación ontológica del ser del no ente.

Después de esta breve presentación del texto, doy inicio con la noción de la filosofía en Platón en su curso-texto; *Platón: Sophistes*.

I. La noción de filosofía en Platón

La filosofía como ciencia primera del Ser

En este primer capítulo de la investigación, desarrollaré la noción de filosofía en Platón, según Heidegger. Comenzaré siguiendo el método hermenéutico planteado en el texto y la afirmación enfática de Martín Heidegger, según la cual no existe comprensión científica o retorno histórico a Platón que no deba pasar por Aristóteles²², con este inicio pretendo abrirme paso en la comprensión del pensar platónico en voz del filósofo alemán.

Empezar por Aristóteles se torna evidente al considerar que la noción de *filosofía*, en cuanto *ciencia primera*, está planteada de manera precisa por este filósofo; sin embargo, a los ojos de Heidegger, lo expresado con claridad por Aristóteles está contenido en Platón²³. La cuestión es descubrir de qué manera esta idea fue expresada por Platón, para entender por qué Aristóteles²⁴ representa un momento necesario y fundamental del pensar platónico y a su vez en qué sentido Platón es determinante en la crítica heideggeriana a la metafísica²⁵.

²² Esta afirmación la realiza Heidegger después de haber realizado el estudio de la *alétheia* aristotélica en el momento de transición hacia el análisis del diálogo *Platon: Sophistes*. p.189

²³ En su escrito *Heidegger et la phénoménologie* Courtine afirma que en la época de *El ser y el tiempo* Heidegger no distingue entre platón y Aristóteles de tal manera que la reformulación de la pregunta por el ser tiene como institución el pensamiento platónico-aristotélico, así en esta época son Platón y Aristóteles quienes han descubierto al mismo tiempo que encubierto la pregunta por el Ser. Cf. Jean-Francois Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990. p. 140

²⁴ Jean-Francois Courtine en el libro *Heidegger en France* considera que Heidegger permite orientarse en las cuestiones transversales de una historia de la metafísica y más específicamente en la historia de la tradición aristotélica. Para Jean- Luc Marion en el mismo texto Heidegger no es absolutamente operatorio salvo en dos dominios: la historia de la filosofía y la analítica del *Dasein*. Cf. Janicaud, Dominique, *op.cit.* p. 49-50 y 221

²⁵ Para Franco Volpi en su escrito *Dasein comme praxis: L' assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d' Aristoteles* existe por parte de Heidegger una asimilación, transformación y actualización de ciertos problemas y determinaciones Aristotélicas pero esta asimilación tiene como punto de partida el horizonte especulativo de comprensión del *Dasein*. Volpi considera que la

La noción de *filosofía* como ciencia primera del ser aparece formulada en el libro Γ de la *Metafísica*, en este escrito Aristóteles inicia afirmando que existe una ciencia que estudia el ente en vistas de su ser a la cual determina como θεωρεῖν²⁶. Aristóteles caracteriza esta ciencia como *epistéme*, aun cuando a ella conciernen los trazos propiamente ontológicos del ente y no alguno en específico o alguna característica.²⁷

Con la caracterización de la filosofía como *epistéme*, Heidegger piensa que Aristóteles afirma, fuera de todo rigor terminológico, que existe una ciencia, la cual, a diferencia de las otras ciencias que se ocupan del ente concreto, estudia el ente en cuanto tal. *Epistéme*²⁸ es el conocimiento teórico del ente particular que presupone principios, conceptos y axiomas fundamentales. La *epistéme* es una ciencia original sólo en relación con la *sophía* que para Aristóteles es la ciencia más alta encargada de los principios últimos del ente.

confrontación de Heidegger con Aristóteles hasta *Ser y tiempo* se basa en tres problemas capitales: el problema de la verdad, el problema de la constitución ontológica de la vida humana y el problema del tiempo. Cf. Volpi, Franco, *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d' Aristoteles*, en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Phaenomenologica Vol. 108, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1988. p.3-4

²⁶ Theorein es un concepto que fue utilizado antes de Aristóteles pero es él quien lo utiliza como adjetivo, teóricos. El término θεωρεῖν, según el análisis de Heidegger, proviene de θεωρός, palabra compuesta de θέα mirada, el observar y de ὁράω que quiere decir ver. θεωρός tiene un significado similar al de εἶδος, es decir, considerar una cosa en su percepción, θεωρός es quien examina lo que una cosa hace visible. θεωρός también nombra al espectador que asiste a los juegos y fiestas. En Plotino el término θεωρός es interpretado a partir de la raíz *theion*, e interpretado como un tornar la mirada hacia lo divino. p. 63

²⁷ Resulta importante distinguir en Aristóteles, tal como lo hace Franco Volpi en su escrito *Dasein comme praxis*, las disposiciones o actitudes descubridoras de la vida humana, de las formas de saber específicas que acompañan a estas actitudes. *Poiesis, praxis y teoría* se distinguen por ser actitudes o disposiciones; mientras la *sophía, tékhne y phrónesis* son formas del saber específicas que acompañan a cada una de las actitudes. En el caso de la filosofía primera, entendida bajo la noción de *sophía* es ella un saber específico el cual se encuentra determinado por una disposición humana que es la *teoría*. Cf. Franco, Volpi, *op.cit.* p. 15

²⁸ Heidegger, al analizar la noción de *epistéme* en Aristóteles, presenta dos significados; uno en sentido amplio, bajo el cual significa lo mismo que τέχνη, es decir, un saber hacer y otro en sentido preciso en el cual *epistéme* nombra el conocimiento científico. En este sentido específico, la *epistéme* manifiesta el ente; pero no los principios del ente.

La filosofía primera no coincide con ninguna ciencia particular, su diferencia se encuentra en la manera de abordar lo ente; mientras las demás ciencias descomponen y estudian aisladamente lo existente, la filosofía primera se pregunta por aquello que hace ser ente a lo ente, por el ser de lo ente y los principios que le dan origen.

Ahora bien, con esta caracterización de la *filosofía primera* en cuanto *epistéme*, dice Heidegger, Aristóteles plantea es que la *filosofía primera* es *sophía* y esto lo hace interpretando *epistéme* en un sentido amplio, de manera que al ponerla en contraste con las otras ciencias, resalta su carácter particular.

Aristóteles por esta proclamación de la filosofía primera, la caracteriza de un sólo golpe como *ἐπιστήμη*, mientras que la *ἐπιστήμη* no sería una ciencia originaria sino es por relación a la *σοφία*. En efecto, la *ἐπιστήμη* es este conocimiento teórico que presupone los principios determinados, los axiomas y los conceptos fundamentales. Es contradictorio tomar en todo rigor el sentido de la *ἐπιστήμη* que ella pueda tener temáticamente en su originalidad. Él hubiera debido decir *ἔστι σοφία τις*.²⁹

Para comprender la idea de *Filosofía primera* en cuanto *sophía*, la vía que se abre en el planteamiento Aristotélico, desde la visión de Heidegger, es la noción de *ἀλήθεια*³⁰. El concepto de *alétheia*³¹ es analizado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* libro VI.

²⁹ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 208

³⁰ Jean Beaufret, en su escrito *Le sens de la philosophie grecque*, considera que para Platón y Aristóteles el Ser de lo ente es esencialmente *ἀληθής* y puede llegar a ser *ψεῦδος* precisamente por que su carácter desvelador. Cf. Beaufret, Jean, *Le sens de la philosophie grecque en Études Heideggeriennes* V.18, Berlín, Duncker und Humbolt, 2002. p. 24

*Alétheia*³² es el término griego para designar lo que en nuestra lengua nombramos con el término *verdad*, literalmente significa des-cubrimiento, des-ocultación. Aunque en nuestra lengua el término "verdad" es un concepto afirmativo, en sus orígenes, para los griegos, este término es negativo, la "α" con la que inicia la palabra *alétheia*³³ es una "α" privativa. Esta negatividad, desde la perspectiva de Heidegger, indica una característica importante, nos habla de la manera en que los griegos reflexionaban sobre el mundo y lo existente.

Lo existente para los griegos, dice Heidegger, era algo que no estaba disponible, sino que tenía que ser conquistado. El conocimiento representaba una apertura en la ocultación propia del mundo y por lo tanto una lucha contra la ocultación y tras ella una ganancia.

Para la verdad, los griegos poseen una expresión característica: ἀλήθεια. La α es una α- privativa. Ellos utilizan una expresión negativa para lo que nosotros comprendemos positivamente. (...) Esta expresión privativa indica que los griegos comprendían que el ser en el

³¹ Kenneth Maly en su escrito *From truth to "ἀλήθεια to Opening and Rapture* afirma que ἀλήθεια es una de las originarias palabras griegas que nombran el Ser, entendiendo Ser como la emergencia de lo cerrado, lo que viene a desocultarse y que es base o a priori de todo juicio, no resultado de éste. Cf. Kenneth Maly: *From truth to "ἀλήθεια to Opening and Rapture"* in *Heidegger Studies* V. (16), Berlin, Duncker und Humbolt, 2000. p. 27-28

³² Para Kenneth Maly el pensar de Heidegger en torno a la ἀλήθεια es un pensar no desde la rigidez de la tradición, sino de las posibilidades que emergen de la cosa misma en cuestión; de tal manera que el pensar sobre la palabra griega ἀλήθεια no presenta diferentes etapas o estadios en el pensar Heideggeriano, sino que todas ellas forman una unidad de interpretativa del concepto. Cf. *ibidem*.p.30-31

³³ Kenneth Maly considera que Heidegger trabaja el concepto ἀλήθεια en varios escritos y distintos sentidos pero que constituyen una unidad en cuanto representan un retorno al principio de la apertura de αληθεια y a los orígenes de la filosofía. En *Sein und Zeit* Heidegger habla del concepto ἀλήθεια como des-ocultamiento, texto en el cual ser verdadero significa ser-descubierto mientras en *La pregunta fundamental de la filosofía* existe una identificación entre el concepto ἀλήθεια y el término verdad. Cf. *ibidem*.p.32-36

descubrimiento del mundo debe ser conquistado en alta
lucha...³⁴

Aún cuando la verdad sea interpretada como una conquista, la
verdad para Aristóteles, desde la interpretación heideggeriana, no
pertenece a las cosas o al mundo, sino es una determinación
ontológica del hombre mismo. El hombre es quien es verdadero, en la
medida en que es él quien puede desocultar el ente con el cual se
relaciona comúnmente desde la ocultación.

El hombre(Dasein³⁵), en el sentido griego del término
alétheia³⁶, es verdadero porque a él concierne descubrir el mundo.
El mundo sólo se abre, se desoculta para el hombre³⁷, por lo tanto
la verdad no es un atributo de las cosas, sino un carácter esencial
de aquel que puede llevarlas a la des-ocultación.³⁸

³⁴ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 15

³⁵ En este curso impartido tres años antes de *El ser y el tiempo*, Heidegger emplea el término *Dasein* para nombrar el ente al cual le es esencial el llevar las cosas a la des-ocultación, carácter que forma parte de la “definición” aristotélica del “hombre” como ζῶον λόγον ἔχον. Algunos intérpretes de Heidegger, como Jean Francois Courtine, ven en la lectura de Aristóteles realizada por Heidegger un hilo conductor del trabajo que lleva a cabo entorno a la analítica existencial como base de la tarea de destrucción de la tradición y la repetición de la cuestión del Ser. Cf. Courtine, Jean- Francois: *Donner et prendre: la Main*, en *Philosophie*,(5) no.17, 1988. p.26

³⁶ Pietro Palumbo en su escrito *Heidegger e il pensare metafisico* afirma que Heidegger representa un carácter alternativo frente a la postura tradicional sobre el Ser al reflexionar sobre la relación entre pensar y ser a partir de términos nuevos (aunque creo que su importancia no radica en pensar la relación ser-pensar a partir de conceptos nuevos; sino originarios, es decir a partir de los términos griegos que implican una experiencia más originaria de la cuestión del Ser y de pensar). En *El ser y el tiempo* Heidegger entiende Ser a partir del concepto ἀλήθεια y pensar a partir del concepto λόγος. Palumbo, Pietro, *op.cit.* p.43–91

³⁷ Pietro Palumbo ve en el estudio de Heidegger de la *Ética Nicomaquea* aristotélica una dirección interpretativa de la comprensión Heideggeriana de la verdad y del Ser. Para Aristóteles la aletheia es un carácter de ser del hombre, un modo de ser gracias al cual el *Dasein* trasciende la ignorancia, un comportamiento del Dasein en su relación con el mundo. Cf. *ibidem.* p.137

³⁸ Franco Volpi en *Dasein comme praxis* considera que Heidegger realiza un análisis y síntesis de la verdad planteada por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* en cuanto alétheia y llega a una topología jerárquica de la verdad en la que consideran por una parte, verdadero es el ente en tanto posee el carácter de ser manifiesto (con esta comprensión expresa el sentido de adecuación que otros intérpretes brindan a Aristóteles), pero verdadero es también el Dasein, la vida humana en tanto que descubridor de la verdad y en tercer lugar es verdadero el *lógos*. Pero de estos tres ámbitos de la verdad, el fundamento ontológico último de descubrimiento del ente, se encuentra para Heidegger en el *Dasein* y su actitud descubridora. Cf. Volpi, Franco, *op.cit.* p. 9-10

Antes que Aristóteles enumere las modalidades de la alétheia, declara ἀληθεύειν ἡ ψυχή. La verdad es un carácter del ente encontrado, pero en el sentido propio es una determinación ontológica del Dasein humano mismo. Pues cada esfuerzo realizado por el Dasein en vistas del conocimiento debe imponerse contra el recubrimiento del ente...³⁹

Ahora bien, Aristóteles distingue la alétheia, en tanto determinación ontológica del Dasein, en cinco modos que son: ἐπιστήμη, τέχνη⁴⁰, σοφία, νοῦς⁴¹. Cada uno de estos modos, constituye una vía distinta de des-ocultamiento de lo existente, pero todos ellos tienen en común el hecho de que son caminos de desvelamiento determinados por el λόγος⁴².

Así, estos distintos modos de la ἀλήθεια⁴³ dan cuenta de que la verdad, desde la visión griega, tiene distintas vías de ser experimentada, de que a cada una de estas vías pertenecen características distintas y de que los límites de la investigación griega pueden ser encontrados en estos modos del darse de la verdad.⁴⁴

³⁹ Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes*. p.23

⁴⁰ Es importante resaltar que para Heidegger la acepción del término τέχνη en Aristóteles va a ser fundamental para su comprensión de la técnica posterior, es en Aristóteles en donde tiene un comienzo histórico el cuestionamiento sobre la técnica. Cf. Fedier Francois: *Après la technique, en Études Heideggeriennes*, V. (20), Berlin, Duncker und Humblot, 2004. p.132-134

⁴¹ A estos cinco modos de la *aletheia* Aristóteles incorpora la *doxa* y la *ὑπόληψις*, estos dos últimos modos tienen la posibilidad del error, ambos no es que sean erróneos; sino que pueden en lugar de desvelar el ente, disimularlo. p. 21-22

⁴² Conviene aclarar que los modos del ἀληθεύειν dependen del objeto que se descubre; es decir si aquello que se descubre es un ente cuyos ἀρχαί no pueden ser de otra manera o si ellos pueden ser distintos.

⁴³ En su escrito *Fenomenología de la vida fáctica* Ángel Xolocotzi plantea que los modos del ἀληθεύειν representan un hilo conductor en la interpretación de la *vida fáctica* en la obra de Martín Heidegger aún cuando no pueden ser tomados de una forma dogmática, si constituyen una posibilidad de interpretación. Una posibilidad que encuentra un apoyo precisamente en este curso *Platon: Sophistes* Cf. Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés Editores, p.165

⁴⁴ Franco Volpi en su escrito *Dasein comme praxis* afirma que en los años veinte, a los cuales pertenece el escrito de Heidegger *Platon: Sophiste*, existe una influencia aristotélica en el pensamiento

Aristóteles articula estos cinco modos de la *alétheia* en dos tipos fundamentales del *lógos*: *λόγος ἐπιστημονικόν* y *λογιστικόν*, al primero pertenecen la *ἐπιστήμη*⁴⁵ y la *σοφία* mientras que al segundo la *τέχνη*⁴⁶ y la *φρόνησις*. *Ἐπιστημονικόν* es el *λόγος*⁴⁷ que permite elaborar el saber sobre el ente cuyos principios se comportan siempre de la misma manera. *Λογιστικόν* es un concepto que nombra el *λόγος* gracias al cual se elabora la consideración y la reflexión sobre el ente que puede ser de otra manera.

A la *τέχνη*, concierne la fabricación de cosas que no existen y devienen gracias a su fabricación, a la *φρόνησις* el brindar acceso a las circunstancias de una acción que en cada caso pueden ser variables. A diferencia de estas dos, la *ἐπιστήμη* y la *σοφία* tratan sobre los entes que existen y que no pueden ser producidos,

heideggeriano, el cual se manifiesta en la relación que sostiene entre ser y verdad y ser y tiempo. Así, la verdad al ser comprendida como aquello que se hace presente, la presencia es determinada bajo la temporalidad del presente. Volpi ve la preparación a la crítica a la metafísica en la interpretación de los escritos aristotélicos. Cf. Volpi, Franco, *op.cit.* p.11

⁴⁵ Epistémé es comprendido como el saber científico que manifiesta el ente que puede ser enseñado y comunicado. La epistémé se caracteriza por presuponer los principios del ente que descubre, pero que ella no puede explicar. Es un pensamiento discursivo que tiene como fin el conocimiento de la verdad del ente, pero que contribuye al producir, sin tenerlo como fin, en la medida en que puede brindar la manera en la cual una cosa debe ser hecha, es un conocimiento que se encuentra al servicio de la fabricación. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p.44-45

⁴⁶ La *tékhnē* es un conocimiento dirigido a aquello que no existe, pero que puede llegar a ser gracias a la producción. El ente que devela la *τέχνη* es lo que todavía no siendo, está por venir gracias a la fabricación. La *ἀρχή* de la *τέχνη* consiste en el *εἶδος*, es decir, en el plan a partir del cual se elabora un ente. El *εἶδος*, el plan del ente que puede llegar a ser, se encuentra en el alma del productor a partir del cual lo programado puede llegar a hacerse presente. Para Aristóteles la *τέχνη* es una *alétheia* impropia debido a que el objeto que resulta del producir está observado en vistas de otra cosa, no de sí mismo. Todo objeto de la *τέχνη* tiene como fin la utilización, por lo cual el objeto realizado por la *τέχνη* no es el fin en sí mismo del producir, sino la utilidad de este ente. El *εἶδος* al ser el principio de la *τέχνη* es la *κίνησις* el movimiento de la reflexión *νόησις* que anticipa a la fabricación del objeto y la producción del útil. Cf. p. 46-48

⁴⁷ El término *λόγος* tiene un papel fundamental en la distinción de los cinco modos de la *ἀλήθεια*. La *ἀλητεία* es el resultado de una operación interna del hombre (Dasein) a partir de la cual descubre las cosas, la *ἀλήθεια* es atribuida por Aristóteles al *λόγος*. El *λόγος* nombra todo comportamiento del hombre (Dasein) que tiene como resultado la *ἀλήθεια*. Este comportamiento descubridor se lleva a cabo sobre todo en la palabra. *Λόγος* consiste en expresar y comunicar, significa palabra; pero en la medida en que toda expresión como toda escucha tienen la posibilidad de descubrir algo. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p.25-27

mientras que en el νοῦς⁴⁸ están contenidos los cuatro modos de la *alétheia*.

Para Heidegger, la distinción que establece Aristóteles entre los dos tipos de λόγος ἐπιστημονικόν y λογιστικόν, como dos modalidades en las que se agrupan los cinco modos de la *alétheia*, es una diferencia que nombra; al mismo tiempo que un carácter ontológico del *Dasein*, la diferencia entre los distintos entes que descubre. Heidegger afirma que es un error interpretar los dos modos del λόγος postulando que a cada uno de ellos una realidad contrapuesta, si bien es cierto que cada uno de ellos descubre entidades que ya existen y no pueden ser producidas o entidades que llegan a la existencia gracias a la fabricación y de ahí la diferencia en el modo de abordar lo existente, ambos nombran un carácter más general, el ser en el mundo del *Dasein*.⁴⁹

Esta primera distinción ontológica, primordial, no resulta de una consideración filosófica, sino ella es propia al *Dasein* natural mismo; ella no está construida de piezas sino pertenece a este horizonte en el cual se mueve la *alétheia* del *Dasein* natural.⁵⁰

Posteriormente, estos dos tipos fundamentales de apertura de lo existente son examinados por Aristóteles con el fin de descubrir; cuál de las dos posibilidades concernientes a cada uno

⁴⁸ El νοῦς dice Heidegger no es abordado por Aristóteles de manera precisa sin embargo es a él a quién le están reservadas las más grandes dificultades. El νοῦς en el alma humana no es un simple ver νοεῖν sino en tanto el alma está determinada por el λόγος es un διανοεῖν, es el tratamiento discursivo de alguna cosa como tal. Si bien el νοῦς se hace presente en los cuatro modos de la verdad, tiene dos posibilidades extremas en la φρόνησις y en la σοφία, en su concreción y en su generalidad. El νοῦς en la φρόνησις es la mirada lanzada a lo concreto propio de una situación; en la σοφία es la mirada a lo permanente. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 179-181

⁴⁹ La separación que establece Aristóteles entre ἐπιστημονικόν y λογιστικόν es fundamental en su comprensión de la filosofía y es precisamente esta distinción la que llega a ser una opinión común en la tradición filosófica. La separación entre ἐπιστημονικόν y λογιστικόν fue determinada en el pensar filosófico como una diferencia entre *teoría y práctica* de tal manera que la filosofía al ser determinada como ἐπιστημονικόν se consideró como el saber más elevado del θεωρεῖν. Cf. Xolocotzi, Ángel, *op.cit.*

⁵⁰ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 29

de estos modos de desvelamiento tiene el grado más alto de desvelamiento. A partir de este análisis, dice Heidegger, Aristóteles pretende descubrir cuál es la ἀρετή, el modo más alto de descubrimiento del επιστημονικόν y del λογιστικόν. En el análisis del επιστημονικόν, la σοφία se revela como el descubrimiento más alto porque a ella concierne la investigación de los principios últimos del ente mundano que sirven de fundamento para toda επιστήμη; mientras que para el λογιστικόν, la φρόνησις⁵¹ se presenta como el modo de descubrimiento más alto; pero entre la φρόνησις y la σοφία, ésta última representa el modo de desvelamiento más elevado.

La σοφία es la ciencia que, frente a los cinco modos de desvelamiento del ente propios de la alétheia, representa la rigurosidad; a ella concierne la investigación de los principios últimos del ente mundano que sirven de fundamento para toda επιστήμη. En este sentido, la σοφία es también νοῦς⁵², o lleva en sí al νοῦς como posibilidad, observa los principios de lo existente en su generalidad y los descubre.

El tema de estudio de la σοφία es el más elevado del conocimiento, la investigación de lo permanente, los fundamentos del ente en su ser, a lo cual Aristóteles llama θεῖον. Con esta

⁵¹ La φρόνησις a diferencia de la επιστήμη (saber) se muestra como una δόξα (opinión) y como una ἀρετή (virtud) distinguiéndose de la τέχνη (producir). El objeto y el fin de la φρόνησις es el hombre mismo (Dasein) definido por Aristóteles como aquel que puede ser distinto; pero que se encuentra en relación con lo que él mismo delibera. φρόνιμος, es aquel que es capaz de deliberar bien, aquel que decide sobre lo que es bueno. El hombre (Dasein) es el ἀρχή (principio) de deliberación de la φρόνησις. La φρόνησις consiste en cuanto alétheia en una lucha contra la tendencia al recubrimiento que reside en el hombre (Dasein), por lo tanto su obstáculo reside en su origen mismo. El objetivo de la φρόνησις es tocar el punto justo de una situación con la decisión, por ello la φρόνησις en sí misma es ἀρετή (virtud). La φρόνησις encuentra su realización en la praxis, su origen y fin se halla en la acción. La φρόνησις como la σοφία también es νοῦς, descubre los principios de la acción, el ente de la φρόνησις al ser la existencia se caracteriza a diferencia del de la σοφία por que es el ente que puede ser distinto. Cf. Heidegger, Martín, *Platon: Sophistes*.p. 53-61

⁵² Para Aristóteles la σοφία y la φρόνησις llevan en sí el νοεῖν, y con ello, la posibilidad de tematizar el ente en sus últimos principios. Cf. *Ibidem*. p.164

caracterización de la σοφία, como θεῖον, lo que Aristóteles quiere mostrar es que ella tiene por objeto lo permanente y en este sentido lo divino θεῖον, y que el comportamiento que ante ella tiene el *Dasein* es θεῖον porque está libre de afectos, es el puro observar θεωρεῖν.

La σοφία tiene su punto de partida en el θαυμάζεσθαι, es decir, en la sorpresa ante el hecho de que las cosas sean. El modo en que lleva a cabo el estudio de los principios de lo existente(ἀρχαί) es a partir del θεωρεῖν⁵³. Θεωρεῖν es el puro ver, observar. La σοφία dice Aristóteles, es puro θεωρεῖν. El θεωρεῖν en cuanto puro observar, incluye en sí el placer, la inactividad (διαγωγή) y excluye toda actividad o posible producción.

El modo de realización de la σοφία es el θεωρεῖν, esta manera de ser del *Dasein* humano que incluye en sí eso que se ha nombrado διαγωγή en tanto que inactividad significa: no hacer nada, no ejecutar nada; toda ποίησις en ella está excluida.⁵⁴

El privilegio de la vista, del θεωρεῖν, frente a los demás sentidos, dice Heidegger, se encuentra en que ella es la apertura primordial al mundo. Así, como la σοφία representa la apertura del hombre al saber, la vista, en cuanto modo de llevarse a cabo de la σοφία, ofrece la mejor posibilidad de distinguir claramente las cosas en su diversidad y de esta manera lograr el conocimiento de los principios de lo existente. La σοφία es el modo de conocimiento más alto, porque se realiza en sí misma; no busca resultados ni nada externo al puro observar. En el descubrimiento de lo que se descubre se realiza este saber.

⁵³ Para Aristóteles la comprensión natural puede distinguirse en cinco grados distintos, dentro de los cuales el θεωρεῖν es el quinto. El primer grado es la orientación en relación con el mundo, el segundo la experiencia, el tercero la orientación de la τέχνη del productor, la cuarta es la del fabricante de planes en vistas de la producción y por último la pura contemplación, el θεωρεῖν. Cf. Heidegger, Martin, *ibidem*.p.68

⁵⁴ Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes*. p.68

La σοφία se lleva a cabo en cuatro modos que son:

1)πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὴν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχονα ἐπιστήμην αὐτῶν,...2)τὸν τὰ χαλεπὰ γινῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπων γινώσκειν, τοῦτον σοφόν,...3)τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην,...4)τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν⁵⁵:

1)Primero conocer todas las cosas tomadas en su conjunto sin tener un saber de lo singular; 2)posteriormente descubrir lo que es difícil de descubrir, lo que se resiste a la mirada inmediata de lo cotidiano;3) después clarificar las cosas en su origen y su porqué y 4)finalmente la realización de este saber en el conocimiento de los principios que advienen gracias a la vista.

De esta manera, para Aristóteles, la σοφία representa el conocimiento más alto, nombra propiamente el saber filosófico que se lleva a cabo en cuatro momentos a partir de los cuales obtenemos un conocimiento de los principios de lo ente en su generalidad. La filosofía implica una transformación o reconducción de la mirada, implica ver lo ente de manera total y abarcadora y con esta mirada descubrir lo que en la cotidianidad permanece oculto aclarando el origen y porqué de las cosas, tarea que conduce finalmente al conocimiento de los principios de lo existente.⁵⁶

En lo que sigue a continuación presentaré la comprensión platónica de la filosofía en cuanto dialéctica, para en un último

⁵⁵ Heidegger, Martín: *op.cit.*p.95

⁵⁶ Beaufret en *Le sens de la philosophie grecque* afirma que para Platón la filosofía es esencialmente una revolución del ente al ser y para Aristóteles un llevar el ente por donde él es, de tal manera que para ambos la filosofía es un cambio en la mirada que va del ver primitivo sobre el ente al ver el Ser y tiene como sentido la diferencia entre ser y ente. Así, la filosofía griega en su conjunto es para Beaufret el descubrimiento de la enigmática diferencia entre ser y ente. Cf. Beaufret, Jean, *Le sens de la philosophie grecque* en *Études Heideggeriennes* V.18,Berlín, Duncker und Humblot, 2002. p. 34-37

momento contrastar ambas posiciones y mostrar la continuidad que existe en ellas.

Para Platón la filosofía es interpretada como *dialéctica*. La dialéctica es la única ciencia fundamental que desde la visión platónica contiene todas las otras ciencias e incluye una retórica⁵⁷, es el saber propiamente filosófico⁵⁸.

En el diálogo *Sofista*, tal como lo plantea Heidegger, la dialéctica es analizada en el estudio de las vías de apropiación verdaderas del ente, aparece en relación con el fenómeno del engaño. Frente a la posibilidad del engaño, la dialéctica representa la vía⁵⁹ a partir de la cual se llega a la verdad. Ella misma es considerada por Platón, en el *Sofista*, como la dirección de un camino tomado con el *lógos*, cuyo principio se encuentra en la búsqueda y observación de el ser del ente verdadero.

Para Platón la dialéctica, de la misma manera que el *lóγος*, tiene como función el descubrimiento de lo existente en la forma del discurso. La dialéctica es un llevar al interlocutor al ver, abriéndole, en un sentido metafórico, los ojos.

⁵⁷ La retórica es comprendida por Platón como una técnica, un hacer práctico que implica hacer semejante una cosa a otra. Si el orador sabe de lo que habla es capaz de hacer parecida toda cosa a otra que es susceptible de una semejanza, de tal manera que el ente dado al descubierto en el discurso parezca a otro con el cual se quiere asimilar. Cf. p.310 Platón no elabora una retórica porque ella reside en la idea de dialéctica, la retórica implica la formulación de un discurso en el cual lo dicho está organizado como un todo orgánico. Para Platón la retórica apartada de la dialéctica tiene un papel negativo, ya que lo que logra es el ocultamiento del ente a partir de la persuasión del discurso. Cf. Platón: *Sofista*, Madrid, Gredos, 2000. p. 322

⁵⁸ Conviene aclarar que la dialéctica en el *sofista* es interpretada como la única ciencia, la ciencia propiamente filosófica, pero en otros diálogos platónicos tal como lo deja ver Heidegger, en el *Fedro* la dialéctica es vista como discurso consistente en expresar y en comunicar.

⁵⁹ La verdad, aunque es entendida por los griegos en un sentido negativo del término ocultación, implica hablar de una manera justa de las cosas, es decir des-ocultándolas.

La dialéctica, al mismo tiempo que una ciencia, es un método, un método de apertura de lo existente que conduce a descubrir lo ente en su verdad y para ello requiere de la vista y el habla.

Cuatro son las maneras en que, siguiendo el análisis de Heidegger, Platón caracteriza la *dialéctica* en cuanto método de des-ocultamiento del ente y considerando que ella misma es la ciencia más alta a la que concierne el estudio del Ser de lo ente.

La primera caracterización⁶⁰ de la dialéctica, la define como una técnica τέχνη que tiene por tarea la elucidación de lo más alto, descubrir los principios fundamentales de lo ente, su origen y proveniencia. En este sentido, la dialéctica es también una ciencia. Bajo esta primera caracterización, Platón distingue su efectuación en cinco momentos constitutivos; 1) El ente es tomado como λεγόμενον, tal como se encuentra en el λόγος lo dicho; 2) los entes, tema de la dialéctica, son aprehendidos a partir de lo que se muestra en el puro recibir, en la percepción; 3) los entes son reencontrados en el seno del λόγος como lo dicho y a partir del λόγος se trata de descubrir aquello que es común a los entes y las relaciones ontológicas de interdependencia en las que se encuentran, su γενή⁶¹; 4) lo común es caracterizado como una presencia universal y 5) la diversidad del ente que aparece en un primer momento, gracias al descubrimiento de los γενή, es reconducida a la unidad.

⁶⁰ Esta interpretación es planteada en los últimos diálogos de Platón: Parménides, Fileo, Las leyes y El timeo. Cf. Heidegger, Martín, *op.cit.* p. 522

⁶¹ Heidegger considera que las expresiones γενός y εἶδος son empleadas por Platón de manera indistinta para nombrar la búsqueda de aquello de donde proviene una cosa y a partir de lo cual el ente es como tal. Heidegger, Martín, *ibidem.* p. 524

La segunda definición afirma que la *dialéctica*⁶² consiste en distinguir y dividir el ente tomando en cuenta dos conceptos fundamentales : *lo Mismo* y *lo Diferente*, de tal manera que la comprensión de la *igualdad* y la *alteridad* permita aprehender el concepto de *no-ser* y con ello también distinguirlo del *Ser*.

La tercera caracterización de la dialéctica⁶³ se presenta como el hacer de aquel que se dedica al conocimiento dialéctico y distingue cuatro tareas: 1) la observación de una idea con el fin de descubrir la manera en que ésta se extiende y está dispuesta en todos los entes; 2) ver muchas ideas que difieren entre ellas pero que al mismo tiempo pueden ser englobadas en una; 3) Observar que el ente tal como se presenta se encuentra extendido en una totalidad y puede ser tomado unitariamente; 4) ver que existe una autonomía de todas las cosas en vistas de las otras⁶⁴.

La cuarta caracterización de la dialéctica⁶⁵ es presentada después del análisis de los más altos géneros del ente, una vez que Platón ha expuesto la posibilidad de conversión del $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (no-ser), en entes concretos, a partir de la noción de $\xi\tau\epsilon\rho\nu$ (alteridad). La dialéctica es definida como difícil y bella "*χαλεπον ἄμα και καλόν*". Difícil porque aún cuando su sentido propio es la visibilidad, el tornar claro lo existente, opera en un campo en el cual las

⁶² Cf. *ibidem*. p.527-530

⁶³ Heidegger expresa en el texto *Platón: Sophistes* que el pasaje que comprende la explicación de estas cuatro tareas de la dialéctica es sumamente confuso y propone una interpretación alternativa a la traducción alemana del texto . Cf. *ibidem*. p. 528

⁶⁴ Cf. *ibidem*. p.522-528

⁶⁵ Esta cuarta interpretación es presentada por Platón después de haber realizado un análisis de los *μέγιστα γένη* , de los más altos géneros de lo existente (aunque para Heidegger el término *γένη* no debe ser traducido por género ya que con éste concepto lo que Platón nombra es las *ideas*) a los que Heidegger llama caracteres ontológicos del ente. Para Platón son cinco: *κίνησις* (movimiento) *στάσις* (inmóvil), $\delta\nu$ (ser), *ταὐτον* (lo mismo), *ἕτερον* (lo otro). De entre ellos se destaca la posibilidad del $\delta\nu$ (ser) como *ἕτερον* (lo otro); es decir de comprender la posibilidad de conversión del ser en entes concretos; $\delta\nu$ (ser) en $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (no ser). Cf. *ibidem*. p.539-550

distinciones son oscuras. La tarea de la dialéctica consiste en hacer visible el ente en sus diferentes facetas y destacar los límites de éste mismo; sin embargo, dicha tarea no puede ser realizada de manera arbitraria sino en el orden del habla de manera que se conduzca al oyente del orden de lo existente ὄν al (μὴ ὄν) no-ser, en cuanto (ἕτερον) alteridad del ente, pero la alteridad del ente tiene que ser presentada en el habla como antítesis u oposición. Por ello mismo, es bella, a ella concierne la tarea más difícil, el análisis de los más altos géneros de lo existente y el tornar a claridad, la oscuridad del no-ser.⁶⁶

Ahora bien, todas estas interpretaciones de la dialéctica no presentan diferencias radicales entre ellas y sí semejanzas estructurales importantes; tienen en común el considerar que la dialéctica es una técnica y, por lo tanto, una ciencia, entendiendo ciencia bajo el término griego de ἐπιστήμη⁶⁷ o camino que conduce a la *alétheia* y se encuentra vinculada a dos determinaciones propias del hombre; a la vista ὄρᾶν y al lenguaje λόγος⁶⁸.

Por lo tanto en sus diferentes versiones se muestra que la tarea de la dialéctica es hacer visible el ser del ente y esto sólo es posible en la medida en que parte del νοεῖν, para llevarlo a la

⁶⁶ En esta interpretación de la dialéctica vemos una cercanía con la llamada tríada platónica. En la república Platón analiza la idea del Bien tras establecer un paralelo entre el mundo inteligible y el mundo sensible. En este diálogo Platón considera que en el mundo sensible la luz y la vista guardan cierta correspondencia con el sol de la misma manera que en el mundo inteligible la verdad y la ciencia guardan cierta correspondencia con el Bien. Así verdad y bondad están en correspondencia con la belleza que pertenece al ámbito, como la verdad y lo bueno, de lo inteligible.

⁶⁷ Como vimos la técnica (τέχνη) es una ciencia (ἐπιστήμη) porque es un modo de des-velamiento de lo existente (ἀληθεύειν) la cual tiene por objeto el ente, tal como es concebido en su devenir.

⁶⁸ Para Heidegger la noción griega de λόγος tiene un papel fundamental en la comprensión de la relación entre pensar y Ser. En *Introducción a la metafísica* Heidegger comprende la noción del λόγος a partir de una interpretación de Heráclito según la cual los conceptos φύσις y λόγος se encuentra en una relación de pertenencia. Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.

expresión en el λόγος⁶⁹. El λόγος⁷⁰ se encuentra subordinado a la vista.

Así, aunque la dialéctica tiene una tendencia al ver, al descubrir este descubrimiento se realiza sobre todo en el habla. La dialéctica lleva al interlocutor a ver, abriéndole los ojos en el modo del decir. De esta manera, el λόγος, al interno de la dialéctica, juega el papel de hilo conductor hacia la *alétheia*⁷¹.

La interpretación de λόγος en Platón no es unívoca, nombra el: 1) λέγειν⁷², abordar discursivamente alguna cosa; 2) λεγόμενον en dos sentidos como lo que es dicho y el contenido del λέγειν; 3) El ser dicho, es decir la proposición; 4) Es equivalente a εἶδος 5) Es identificado con νοῦς o νοεῖν; 6) λόγος es comprendido como relación y, finalmente, 7) también tiene el sentido de correspondencia. Todos estas interpretaciones del λόγος no son arbitrarias, se encuentran en relación con el sentido fundamental de este concepto, que es expresado a partir de la noción de ἀποφαίνεσθαι. Αποφαίνεσθαι significa literalmente hacer ver. El λόγος es un hacer ver, un mostrar a

⁶⁹ El *logos* no es absolutamente descubridor, de hecho en su facticidad es ocultador. La dialéctica tiene por tarea conducir al *lógos* a su des-ocultación.

⁷⁰ Pietro Palumbo considera que la reducción en la tradición filosófica del pensamiento al pensamiento del ente se produce como lo ve Heidegger en una reducción del pensar al pensar del ente y una interpretación del pensamiento como subordinado a la lógica, comprendiendo ésta como una ciencia del decir, reduciendo de esta manera el pensar a la región de la razón. Cf. Palumbo, Pietro, *op.cit.* p. 107

⁷¹ Emanuele Severino en *Heidegger e la metafísica* considera que Heidegger ve un cambio fundamental en la comprensión platónica de la ἀλήθεια. Este cambio se encuentra plasmado en el escrito *La doctrina platónica de la verdad* y consiste en la transformación de la noción de verdad como descubrimiento a la comprensión de la verdad en cuanto concordancia. Severino afirma que la crítica heideggeriana a la noción de verdad indica la dependencia de la noción de verdad como adecuación al concepto de verdad en el sentido originario del término. A partir de esta crítica, la verdad deja de ser entendida como una propiedad del ente y pasa a ser interpretada como una relación entre el hombre y el ente y la historia de la filosofía, después de la época clásica, representa para Heidegger la historia de una posición metodológica errada y el inicio de la metafísica. Cf. Severino, Emanuele, *Heidegger e la metafísica*, Milano, Adelphi Edizioni, 1994. p. 198-200

⁷² λέγειν puede tener dos sentidos; el abordar un ente concreto y en este sentido tener una determinación óptica o el abordar alguna cosa con respecto al carácter del ser y no del ente y tener una determinación ontológica. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 530

partir de la palabra, en él cual están implicados todos estos sentidos.⁷³

En Aristóteles, cuatro de los cinco modos de la *alétheia*⁷⁴ se dan bajo el modo de la discusión, es decir bajo el modo del λόγος. Solamente el νοῦς que consiste en el puro ver, no está incluido. El λόγος interpretado como decir, como lo dicho, no es desde la comprensión platónica en sí mismo descubridor sino que tiene la posibilidad del encubrimiento. La dialéctica en tanto es el discurso descubridor del ente se caracteriza al mismo tiempo que por ser λόγος, por tener al νοεῖν como base de su discurso, por un ver descubridor que no permanece en el observar, sino que lleva lo descubierto a la palabra.

La dialéctica comporta en ella misma una tendencia intrínseca al νοεῖν, al ver. En la medida en que sin embargo, la consideración permanece en el λέγειν, la consideración reside en tanto que *dialéctica*, en el atravesar discursivo...⁷⁵

Ahora bien, comprendiendo el λόγος como expresión, comunicación, requiere de un modo de apertura de las cosas, esta apertura es la dialéctica.

La dialéctica en cuanto des-velación del ser del ente tiene dos compuestos: la συναγωγή y la διαίρεσις. La συναγωγή consiste en que el orador sea capaz de llevar al discurso el dominio de las cosas que han sido dadas de manera múltiple a una vista unificadora, a

⁷³ En otro pasaje del curso Heidegger habla sólo de cinco significados inherentes al λόγος las cuales no contienen la idea del λόγος identificado con εἶδος o νοῦς; sino su relación con los fenómenos inherentes al λόγος como el λέγειν, abordar discursivamente algo; λεγόμενον, lo que es abordado en el discurso; το λέγεσθαι, la proposición; το ἐν λ., la discursividad. Cf. p. 529

⁷⁴ En la sección 44 de *El ser y el tiempo* Heidegger entiende la verdad como des ocultamiento, carácter a partir del cual Aristóteles y Heráclito interpretan el ser verdadero

⁷⁵ Heidegger Martin, *op.cit.* p.197

una idea⁷⁶. En este primer momento de lo que se trata es de lograr una visión primordial de las cosas mismas, de captar lo visto en su presencia como unidad, de tal manera que los distintos fenómenos y estructuras que conforman una idea puedan ser captadas en su conjunto y conducidos a la unidad a la que pertenecen. Se trata de ordenar los diferentes fenómenos e ideas orientados a la cosa en cuestión. Esta operación tiene como fin hacer distinto y concordante aquello de lo cual se habla.

Conviene aclarar que el primer momento de la dialéctica llamado por Platón συναγωγή, el cual consiste en la reunión de lo dado de forma múltiple en una sola idea, no es nada construido artificialmente, sino un carácter de las ideas mismas. Para Platón las "ideas" tienen como carácter la παρουσία, es decir, el manifestarse como presencia. Sobre el fundamento de esta presencia, que se pone en función la συναγωγή, como un momento en el cual lo visto de manera dispersa y sin relación, se aclara, se establecen lazos y se presenta de manera coherente.

La primera composición de la dialéctica, la συναγωγή (cf. 266b 4), tiene por tarea "llevar a una vista de conjunto" εἰς μίαν ἰδέαν ἄγειν, el dominio de los estados de las cosas que habían sido indicados. La operación que efectúa esta συναγωγή no es otro que hacer de lo que se habla 1) distinto, σαφές, 2) concordante, ὁμολογούμενον.⁷⁷

El segundo compuesto de la dialéctica, διαίρεσις, consiste en diseccionar el todo que fue dado por la vista en partes, dicha partición está orientada por la idea que fue aprendida y la manera

⁷⁶ Εἶδος es un término que refiere νοεῖν, no nombra nada estructural del ser de lo ente sino tan sólo la manera en que debe ser aprehendido. Εἶδος expresa que el ente debe ser tomado de manera esencial en el aspecto que ofrece, en su presencia tal cual ella se hace presente y se toma en la vista. Cf. Heidegger, Martin, *Platon: op.cit.* p. 523-525

⁷⁷ *ibidem.* p. 331-332

en que el todo estructural de la idea fue dado por la vista de manera dispersa y aprendido en su unidad. Ninguna parte que compone la unidad es desechada, sino que el todo se resguarda y se disecciona descomponiéndolo en sus partes con el objetivo de hacer visible las conexiones y articulaciones que existen entre todas sus partes y la proveniencia ontológica de aquello que está en cuestión.

El segundo compuesto de la dialéctica es la διαίρεσις. Se trata de lo siguiente: το πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι (265 e 1) es decir que lo que ahora aparece en una vista unido, πρῶτον ζήτημα se trata de "descomponerlo", διατέμνειν dejándose guiar por la orientación constante sobre la idea.⁷⁸

La συναγωγή y la διαίρεσις son modos de la visión, del ὄραν. La συναγωγή es un modo de la visión que se lleva a cabo a partir de tomar en vista la unidad, mientras que la visión de la διαίρεσις consiste en, teniendo en cuenta la mirada de la unidad, realizar una división del ente en las diferentes fases de visibilidad que ofrece, poniendo en contraste cada una de ellas, es decir, es una visión de la diferencia.

Por último, trataré de mostrar la relación de continuidad que existe entre Aristóteles y Platón, desde la interpretación heideggeriana.

Aristóteles afirma que no existe continuidad entre su idea de filosofía primera de ciencia del Ser y la tradición anterior a esta investigación. Sin embargo para Heidegger el planteamiento platónico de la dialéctica, comprendida como la ciencia fundamental, se encuentra en camino hacia el desarrollo

⁷⁸ *ibidem*. p. 332

aristotélico, de hecho considera que Aristóteles realiza una toma radical de los problemas a los que Platón se enfrentó y que su desarrollo es visible en el planteamiento de la σοφία como θεωρεῖν⁷⁹.

Para Heidegger⁸⁰ el desarrollo de la noción de filosofía de Platón en cuanto *dialéctica*, a la σοφία aristotélica se lleva a cabo a partir de una comprensión positiva del fenómeno del λόγος y con ello de la *dialéctica* tal como es tratado en la *Retórica* aristotélica. Mientras que para Platón filosofía y dialéctica son lo mismo y la retórica ocupa un papel subordinado a la dialéctica (fuera de la cual tiene un papel negativo), para Aristóteles existe una diferencia entre dialéctica, retórica y filosofía.

Aristóteles piensa que la dialéctica se encuentra en la base de todo θεωρεῖν, de tal manera que es el suelo en el que se sostiene el saber filosófico. Aristóteles considera que la dialéctica, al consistir en el ἀποφαίνεσθαι del λόγος, en mostrar alguna cosa a partir del λόγος, tiene como tarea fundamental el descubrimiento de lo existente, tarea en la cual el estudio del λόγος resulta determinante.

Aristóteles es el primero en estudiar los cinco modos de articulación del λόγος asignados a la *alétheia* y en plantear que cuatro de los cinco se realizan en el modo de la discusión.

Sobre la base de la mirada en la estructura del λόγος en relación con la *alétheia*, Aristóteles caracteriza la dialéctica platónica y la designa como filosofía primera, como el estudio del

⁷⁹ Cf. *ibidem*. p. 190

⁸⁰ Pietro Palumbo en *Heidegger e il pensare metafisico* considera que una de las preocupaciones fundamentales de Heidegger es preservar la esencia de la filosofía en su nacimiento griego como asombro, la cual es una tonalidad afectiva fundamental que nombra un modo de ser del hombre que surge de una necesidad originaria ligada al ser mismo. Cf. *op.cit.* p.121

ente en su ser. En la *Retórica* Aristóteles analiza el λόγος en cuanto su estructura y en la *Metafísica* la idea de abordar discursivamente el ente en vistas a su ser⁸¹.

La dialéctica, en cuanto tal, representa para Aristóteles un paso en el desarrollo de la σοφία. La *dialéctica* para Aristóteles tiene ciertos límites, permanece en el λέγειν, en la discusión. Ella no accede a su verdadero término de la σοφία que es el θεωρεῖν; aun cuando permite poner énfasis en lo que es presentado por la palabra y tiene una función de control en lo que es dicho.

Así, para Heidegger el planteamiento aristotélico de la filosofía, como ciencia del Ser σοφία, no representa una superación de la dialéctica platónica, debido a que ella es conservada como suelo de la interpretación Aristotélica y, por lo tanto, el planteamiento de Aristóteles representa una visión más rigurosa de la dialéctica platónica, pero al mismo tiempo una consecuencia de su planteamiento.

Aristóteles no podía rebasar la dialéctica porque, para él, conforme a su sentido, ella se encontraba ubicada en lo bajo, es decir, ella constituía el grado anterior del θεωρεῖν.⁸²

De esta manera, Heidegger demuestra la continuidad en la comprensión platónica y aristotélica de la filosofía a partir del fenómeno del λόγος y de la relación que guarda con la alétheia.

El análisis de la dialéctica mostró, a partir del fenómeno del λόγος, la vinculación que tiene con la ἀλήθεια. Para Platón y Aristóteles la ἀλήθεια es una determinación ontológica del *Dasein*, que se encuentra ejemplificada en la figura del filósofo. A

⁸¹ Esta idea la lleva a cabo en la *Metafísica* libro Γ

⁸² Heidegger, Martin: *op.cit.* p.200

continuación presento la comprensión platónica del filósofo en su distinción del sofista y del político.

El filósofo en su distinción del sofista y del político

El diálogo "El sofista"⁸³ tiene por tema inicial la definición del filósofo en su distinción del sofista, del político y del loco⁸⁴. Este tema se introduce a partir de una frase de Teodoro⁸⁵ quien presenta como divino a un extranjero ante Sócrates. Teodoro otorga este calificativo a todos aquellos que son filósofos.⁸⁶ Pero para Platón ambas especies⁸⁷ la "divina" y la de los "filósofos" son difíciles de distinguir.

En esta primera interpretación del filósofo dos términos resultan claves. Por una parte el concepto "divino" empleado por Teodoro para nombrar a los filósofos y por otra el concepto "especie", palabra con la cual Sócrates plantea una diferencia originaria entre uno y otro concepto.

Divino, dice Heidegger, no tiene un valor religioso, como se puede creer, sino un sentido mundano o desde la visión cristiana, pagano; se refiere al tipo de conocimiento que se encuentra en el grado más alto.

Heidegger considera que el concepto de "género" en Platón, utilizado en este diálogo para nombrar la diferencia entre la divinidad y los filósofos, es una indicación ontológica que permite ver el carácter propio de esta separación. Lo que Platón

⁸³ Para Heidegger Platón en el diálogo *Sofista* Platón comprendió la grandeza del descubrimiento de Parménides, el descubrimiento del Ser y su distinción frente a lo ente. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* 239

⁸⁴ El diálogo platónico *Sofista* representa para Heidegger una innovación en las consideraciones anteriores de la filosofía griega debido a que para la discusión del ser del ente se pone como punto de partida un modo de existencia determinado como lo es el filósofo. Cf. *ibidem.* p. 204

⁸⁵ Teodoro era un geómetra de Cirene de África del Norte, maestro de Platón de matemáticas que aparece como interlocutor de Sócrates tanto en el diálogo el Teeteto como en el Sofista. Cf. *Sofista* en *Diálogos*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000. p. 321 nota 1

⁸⁶ Para Heidegger el concepto "divino" en Platón tiene un significado vasto y oscuro, pero considera que al aplicarlo a los filósofos, lo que este concepto nombra es el hecho de que el filósofo se ocupa del saber más elevado y en este sentido es divino.

⁸⁷ Es importante resaltar que con el término griego γέννη Heidegger nombra εἶδος.

está planteando como tema de investigación en el *Sofista*, según Heidegger, es la proveniencia de los filósofos y de lo divino en un sentido originario, aquello por lo cual ambos llegan a ser y la línea que los separa. Así, la distinción no es una delimitación popular; sino aquella que va al sentido propio de la diferencia.

Es necesario remarcar aquí no importa cual término sea empleado para significar "comprender" o "determinar lo más cerca" διακρίνειν τὸ γένος, (cr. C 2sq.)- κρίνειν, diferenciar, distinguirlo en relación al otro, en la ocurrencia el γένος. Nosotros debemos comprender aquí el término γένος de manera originaria y posible: la proveniencia del filósofo o del dios, la proveniencia en el sentido de la genealogía, de la línea ontológica.⁸⁸

Ahora bien, para Heidegger la formulación platónica de la separación de los términos no se detiene en la consideración de que la distinción es una diferencia ontológica, sino que al mismo tiempo indica el terreno de la investigación, la manera en la cual se tiene que abordar el problema. La primera indicación viene dada por el conocimiento que se tiene del tema en cuestión en la vida cotidiana. Las preguntas sobre qué es el filósofo y cuál es su género encuentran su respuesta inicial en la cotidianidad.

Platón considera que la gente común suele confundir a los filósofos con los políticos, sofistas y locos, de tal manera que para algunos de ellos, los filósofos se presentan como dignos de todo; es decir como "hombres" capaces de reflexionar sobre lo más alto de la vida y de conducir a su conocimiento mientras que para otros como no valiendo nada; "hombres" que tan sólo merodean las ciudades en busca de adeptos simulando un conocimiento que no tienen.

⁸⁸ Heidegger Martin, *op.cit.* p. 242

Y está bien, amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto de "merodear ciudades" en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente - y no aparentemente- filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos.⁸⁹

Así en el ámbito de la vida cotidiana, los filósofos se presentan de manera diversa, dentro de esta diversidad, tres son las formas en las que se hacen presentes.⁹⁰ El término que utiliza Platón en griego para nombrar el aspecto bajo el cual se presentan los filósofos es φαντάζεσθαι; término que, dice Heidegger, no refiere a un fenómeno imaginario opuesto a la percepción; lo que nombra es la apariencia inmediata en la que algo, en este caso el filósofo, se hace presente.

Estas tres distinciones bajo las cuales se presenta el filósofo (la del político, el sofista y el loco) y la misma falta de determinación respecto a él no son arbitrarias; se encuentra en relación con el comportamiento que el filósofo tiene en el seno de la polis. Ante la mirada pública, el filósofo adopta distintos modos de comportamiento y cada uno de ellos es percibido en la opinión pública con cierta tonalidad afectiva. Así, para unos la actividad del filósofo es de gran importancia dentro de la polis; mientras que para otros su actividad y participación no tiene ningún valor.

⁸⁹ Platón : *Sofista. Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 2000. p.324-325

⁹⁰ Heidegger considera que a partir de esta distinción del filósofo se ha creído que Platón tenía la intención de escribir una trilogía, como si fuera un maestro de escuela que escribe obras dramáticas para sus alumnos; sin embargo para Heidegger el diálogo consagrado al Sofista tiene por tarea descubrir lo que es el filósofo a la manera socrática, es decir a partir de la definición del sofista encontrar al filósofo. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p.246

Frente a esta visión popular del filósofo, Platón distingue "el verdadero filósofo" del "filósofo tal como es imaginado". El "verdadero filósofo" se distingue del falso por el hacer o la actividad que le es propia y por la manera de realizarla. Esta actividad según Platón, en voz de Sócrates, consiste en el ὄρᾶν de la βίος, en "mirar lo alto de la vida de esos que están en lo bajo".

Así, el hacer del verdadero filósofo consiste en observar la vida. Pero el término vida utilizado por Platón diferencia la vida de los hombres del de las plantas y los animales(ζωή). Con el concepto de βίος dice Heidegger, Platón lo que nombra es la vida en el sentido de existencia, es decir, la vida que se encuentra en el ámbito de la *praxis* y que está caracterizada por un fin, la vida de los hombres. De esta manera, el tema de la filosofía consiste en el estudio de la vida de los hombres y ésta se lleva a cabo a partir del observar.

El hacer del filósofo es entonces el ὄρᾶν en llevar su mirada sobre la βίος. Es necesario notar que no es ζωή que figura aquí, la vida en el sentido de la sustancia de los hombres en relación con los animales y las plantas - "lo que se arrastra y vuela" -, sino βίος, la vida en el sentido de la existencia, la vida que se lleva, esta que está caracterizada por un cierto τέλος un τέλος que a título de objeto de la πράξις anima la βίος misma.⁹¹

De esta manera, la distinción entre el verdadero y el falso filósofo viene dada por la mirada, por la contemplación a la existencia de los hombres, en ella radica la actividad propiamente filosófica. En la contemplación de la vida de los hombres encuentra fundamento todo discurso o decir que se pretenda tal.

⁹¹ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 244

Para Heidegger situar la imagen del filósofo en el nivel de la opinión común, constituye el primer paso para indicar el cómo del objeto en cuestión. Parte de este primer paso, es también ubicarlo en el ámbito de la opinión filosófica, que se encuentra dada por la escuela de Parménides⁹², es en ella en donde se plantea la pregunta por el origen de las cosas⁹³. Un segundo paso en la investigación lo constituye la búsqueda de un método discursivo que permita el tratamiento del objeto en cuestión. El método elegido en el diálogo resulta semejante al tema a tratar: un método mixto en el que se mezclan largas y cortas exposiciones de discurso, un contra discurso y un método interrogativo.

Una vez establecidos el tema y el método de análisis, Platón realiza un giro. Propone comenzar por definir al sofista antes que al filósofo. Este cambio lo realiza, desde la visión de Heidegger, por el hecho de considerar que el sofista no se puede definir simplemente de manera negativa en relación con el filósofo, sino que al ser tan compleja la figura del sofista requiere un estudio que lo aclare y al mismo tiempo funcione como camino para definir lo que es un filósofo. Pero el sofista es tan lejano y complejo al análisis como el filósofo, por ello se hace evidente para Platón la necesidad de encontrar un objeto que sirva de paradigma para acceder a la definición del sofista y del filósofo. Este objeto, a diferencia del propio del análisis tiene que ser accesible y no

⁹² Para Heidegger esta primera alusión a Parménides es fundamental en el diálogo ya que el tema que se desarrolla es el opuesto a la consideración sobre el Ser, el tema del diálogo es el Ser del no-ser.

⁹³ Heidegger afirma que en estos diálogos Platón ha sido el primero en establecer cuestiones fundamentales y en hacerlas fructificar en investigaciones concretas, tales como las preguntas por la proveniencia del objeto en cuestión y por su designación. En el diálogo *Sofista* dos son las direcciones que se le dan al problema una es la determinación de la esencia y la otra la naturaleza de lo que se nombra bajo el término filósofo. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p.248-252

brindar lugar a la incertidumbre y la duda, pues tiene como tarea despejar los problemas que el objeto en cuestión suscita.

El método consiste en partir de lo más real y cotidiano para poder elevarse a los objetos que están fuera de la experiencia directa. Este es el método fenomenológico que para Heidegger parte de lo más real y accesible.

Para poder verdaderamente practicar el método, es necesario encontrar un objeto en el cual la consistencia fenomenal sea accesible a todos en un cierto círculo y que, en cuanto a su naturaleza de evidencia inmediata, no deje lugar a dudas a ninguna incertidumbre. La tarea es en seguida manifiestamente - en tanto que tal objeto existe- de retomar el aspecto fenomenal- como nosotros decimos- del objeto, de la cosa en cuestión. "Fenomenal" significa simplemente lo que se muestra en una primera mirada directa sobre la cosa...⁹⁴

El objeto temático a partir del cual Platón se propone descubrir el qué del filósofo y del sofista es el pescador de caña⁹⁵. Esta figura no es elegida de manera arbitraria, para Heidegger existe una relación de contenido entre el sofista y el pescador. Las estructuras que se muestran a partir del análisis del pescador son retomadas para la determinación del ser del sofista⁹⁶.

⁹⁴ *ibidem*. p. 260

⁹⁵ La figura del pescador en el diálogo *Sofista* guarda similitud con la presentada en *Fedón*, diálogo en el cual se comprende la filosofía como una caza, una caza del ser. Al mismo tiempo que el filósofo se presenta como un cazador del ser, el filósofo tiene un deseo del Ser y de la verdad, un deseo que lo conduce al enamoramiento, de tal manera que el verdadero objeto de la filosofía es el Ser. Cf. Bouton, Alain, *Heidegger et Platon*, Paris, Philosophie d'aujourd'hui presses universitaires, 1987. p. 26

⁹⁶ Heidegger afirma que la literatura secundaria consagrada a Platón no ha tomado nunca en consideración el hecho de que el objeto paradigmático y su tratamiento van más lejos de esta determinación y que ciertas estructuras pasan en la definición del sofista. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 261

El pescador es definido a partir del término griego τέχνη como τέχνικός. Τέχνη designa un modo de descubrimiento, que está relacionado a un hacer práctico y tiene dos posibilidades esenciales: el producir (ποιητική) y el apropiarse de algo (κτητική). Esta segunda forma de la τέχνη se da en la forma de la captura (χειρωτικόν) o del intercambio (μεταβλητικόν). El intercambio μεταβλητικόν tiene tres modos: 1) el tomar algo y ofrecer otra cosa como presente; 2) el intercambio de una prestación; 3) el intercambio de un mercancía por dinero. La captura χειρωτικόν tiene dos formas: 1) el ἀγωνιστικόν tomar algo en el combate; 2) el θηρευτική el hacer caer en una trampa a aquello de lo cual se apropia. La pesca como técnica de apropiación se distingue a partir de dos términos: ἔρκος y πληγή. La primera consiste en tomar su presa tal como es ella viva; la segunda, en tomar la presa hiriéndola o mutilándola.

El pescador es un τέχνικός que se apropia del pez en la forma de la captura (χειρωτικόν). El pescador al tomar el pez no otorga nada de regreso y la apropiación del pez no surge de un combate (ἀγωνιστικόν). El pescador se apropia del pez a partir de un anzuelo (κρύφαιον) que hiere o mutila a su presa.

A partir de esta discusión, que sirve como ejemplo paradigmático en la investigación del ser del filósofo y del sofista, se presenta el método que Platón utiliza para mostrar un objeto en su esencia, al cual Heidegger nombra dicotómico⁹⁷, ya que consiste en dividir en partes alguna cosa que no estaba dividida.

⁹⁷ Heidegger piensa que el término apropiado para tal método es διατρέϊν, este concepto en Platón constituye una parte de la dialéctica, método que es utilizado para el estudio del Ser y sus estructuras de tal manera que Platón no realiza ninguna diferencia en la manera de tratar el ente de aquella de tratar el Ser. Cf. Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 287

Al mismo tiempo que da la imagen del pescador, Platón abre siete definiciones a partir de las cuales logra una comprensión del ser del sofista.

Siguiendo el objeto paradigmático del pescador, la primera formulación define al sofista como un cazador τέχνικός cuyo hacer consiste en apropiarse de los hombres, en capturarlos, no a partir de la fuerza, sino de la persuasión con su instrumento que es el λόγος, el discurso. De tal manera, el sofista atrapa a sus presas y obtiene un salario, convenciéndolos de que aprenderán algo estableciendo una relación de intercambio con él.

La segunda definición, guarda relación con la primera, consiste en interpretar al sofista como un mercader cuya mercancía es la educación (παιδεία), objeto de gran importancia para los griegos en vistas de la existencia en el seno de la polis. En este sentido, el sofista hace parecer como comercial aquello que para los griegos (tal como lo deja ver el diálogos), representa lo más importante para el alma. El sofista es observado como un mercader que atrae a los otros mediante un discurso cuya función es convencerles que puede brindarles una formación (παιδεία) a cambio de un salario.

La tercera y la cuarta interpretación del sofista están articuladas con la segunda. La tercera presenta al sofista como un comerciante que vende aquello que él mismo no ha producido. La cuarta definición lo deja ver como un comerciante que vende directamente lo que él mismo ha producido.

La segunda, tercera y cuarta descripción del sofista forman para Heidegger un todo coherente en el cual el discurso no aparece solamente como medio de persuasión de los otros, el discurso mismo

es una mercancía, debido a que su objeto de venta son los conocimientos elevados del alma y estos son los que el sofista enseña y comercializa con sus alumnos. Por lo tanto, el comportamiento, la existencia y la vida del sofista se encuentran concentrados en torno al λόγος, al lenguaje o discurso.

Lo que importa en la segunda, tercera y cuarta descripción que forman un todo coherente es que parece que el sofista no utiliza el discurso entendido como medio de persuadir a los otros sino que él hace comercio con el λόγος... ⁹⁸

La quinta descripción del sofista lo define como un discutidor profesional que se caracteriza por argumentar con ayuda del λόγος.

La sexta definición es la más positiva que se presenta en el diálogo, en ella el sofista es interpretado como un purificador del alma. El comportamiento del sofista al estar regido por el λόγος dirigido hacia la venta de conocimiento, tiende hacia el alma porque en ella reside el saber νοεῖν. El sofista tiene que purificar el alma κάθαρσις de las opiniones que se presentan como un obstáculo para aprender sus conocimientos μαθήματα.

En la séptima definición se presenta al sofista como un productor de imágenes⁹⁹ o simulacros. Según esta determinación, el sofista es alguien que al hablar de las cosas lo que presenta y hace ver no son las cosas mismas, sino aquello a lo que se parecen, al hablar muestra lo que simplemente tiene una semejanza

⁹⁸ Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 301

⁹⁹ Heidegger a partir de Platón distingue dos sentidos de “imagen” (εἶδωλον): εἰκόν y φάντασμα . εἰκός es aquello que es idéntico al modelo en sus proporciones y colores, una reproducción rigurosa del original; la segunda φανταστική se distingue de la primera porque lo producido no es una imagen idéntica al modelo, de manera que no hace sino parecerse a aquello que imita . La imitación que realiza el sofista pertenece a este segundo, es una imitación que representa en extremo el no-ente. Cf. Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 404

con el objeto del discurso, como si fuera el objeto del discurso. Así, lo que el sofista permite ver no son las cosas mismas su (εἶδος) o (οὐσία); sino el aspecto inmediato en el cual se presentan(εἶδολον).

El simulacro que el sofista lleva a cabo, lo realiza a partir del λόγος. En este ámbito, el sofista crea imágenes de las cosas a las cuales se refiere, y las produce(ποιεῖν) gracias a la técnica que le es propia (μιμητική τέχνη), es decir, imitar las cosas de las que habla y hacerlas aparecer ante aquellos que le escuchan como las cosas mismas.

De esta manera, el trabajo del sofista para Platón es posible debido a que existen personas que se encuentran muy alejadas del descubrimiento de las cosas, de tal manera que los sofistas pueden acercarlos un poco a ellas a partir de mostrarles aquello a lo que se asemejan.

Se trata de alguien que pinta imágenes y las muestra de lejos a los jóvenes inexpertos de tal manera que ellos creen que son las cosas mismas y que él mismo es quien las produce efectivamente.¹⁰⁰

Ahora bien, el λόγος se presenta como el elemento esencial del sofista y del filósofo, a partir del cual muestra las cosas en su presencia o las crea en su apariencia. El sofista, cuya ciencia es la retórica hace presente en el habla lo que él mismo produce a partir del lenguaje: la mera apariencia de las cosas. Por otra parte, el filósofo, que a diferencia del sofista no crea nada sino tan sólo descubre, se mueve en el ámbito del νοεῖν del observar, del ver aquello que no es posible contemplar con los ojos sensibles,

¹⁰⁰ Heidegger, Martin, *ibidem*.p. 404

pero que se hace presente en lo sensible mismo, esto es, el ser del ente, y tiene como ciencia a la dialéctica.

La investigación del sofista pone en claro un problema que va a dominar no sólo el resto del diálogo, sino la filosofía en general, el problema del Ser. A partir del análisis del sofista, la tesis de Parménides sobre el Ser está puesta en discusión, pues ante ella se presentan para Platón dos posibilidades: o el sofista es una imposibilidad y por lo tanto no existe, pues del no-ser no se puede decir nada, o el sofista existe y el no-ser es, en tanto de él se pueden predicar cosas.

De esta manera, podemos percatarnos del estudio de cuestiones tales como el λόγος y el τὸ ὄν. Así, ante esta aclaración, la figura del sofista queda puesta en un abismo; del cual un estudio de cuestiones como el λόγος y el τὸ ὄν pueden rescatar. Por otra parte, de la figura del filósofo no se argumenta nada más, esto no es debido, según Heidegger, a que Platón pretendiera realizar un tercer diálogo que tuviera como objetivo desarrollar la tarea del filósofo, la cual en este diálogo permanece tan sólo delineada, sino porque el filósofo sólo puede aclararse, a ojos de Heidegger, a partir del filosofar mismo y es en el tratamiento del problema del Ser planteado en el diálogo en donde es posible encontrar el qué del filósofo.

Parece claramente aquí que la investigación llevó sobre el lugar que el sofista tiene por lugar y sobre eso que él es mismo prima sobre la misma investigación concerniente a el filósofo. Pues y tal es la idea informada- el filósofo se

elucida por él mismo, y esto únicamente en el corazón del trabajo filosófico mismo.¹⁰¹

El filósofo se aclara por él mismo y por su trabajo, por el hecho de partir de la comprensión de la existencia humana e ir remontándose hasta la presencia de las cosas, realizando un análisis de las cuestiones que le son esenciales a su labor: la aclaración de la noción de λόγος y la comprensión del ente en su ser.

El análisis de la figura del filósofo en oposición al sofista, el político y el loco mostró que el filósofo y el sofista guardan una relación de semejanza. El filósofo y el sofista se asemejan por el elemento que les es esencial, el λόγος. Pero aún cuando para ambos el λόγος es el elemento esencial de su actividad, presentan diferencias fundamentales. El sofista se caracteriza por crear simulacros en el λόγος y lo hace gracias de la técnica que le es propia, la retórica; mientras el filósofo no crea nada y sólo descubre con ayuda de la dialéctica.

¹⁰¹ Heidegger, Martin, *ibidem*. p.531-532

1.3 El método filosófico en oposición al método sofístico

Si entendemos método en el sentido originario del término griego (ὁδός) como camino, el camino que tiene por seguir la filosofía en Platón tal como está planteado en el diálogo *Sofista* y apuntado en la lectura que Heidegger realiza de este diálogo no está alejado de la comprensión misma de lo que es filosofía. El método, en este sentido, no consistirá en un camino externo a la ciencia que lleve al "filósofo" a un análisis de los problemas planteados. El método de la filosofía entendida por Platón como dialéctica se encuentra en la comprensión de lo que ella es¹⁰².

De esta manera, la dialéctica en Platón al mismo tiempo que un método, es comprendida como la ciencia fundamental a la que concierne el estudio del más alto ente, de lo "divino". En cuanto ciencia, la dialéctica está dirigida por aquello que estudia, por el análisis de la existencia humana y del ente que tiene su origen en sí mismo y no en la producción. En cuanto método, la dialéctica consiste en llevar las cosas que estudia a su verdadera apertura y mostración.

Platón trata en 256d sq. de las vías de la apropiación verdadera del ente, y no - como ya lo subrayé- en el sentido en que se efectúa una investigación dialéctica, sino describiendo la dialéctica en toda su generalidad, según su carácter metódico.¹⁰³

La dialéctica comprendida en su carácter metódico contiene dos momentos estructurales esenciales que son la συναγωγή y la

¹⁰² La filosofía aparece históricamente, según Heidegger, como reacción contra la sofística. Ella representa una tentativa de preservar el Ser contra los ataques del pensamiento sofístico. Alain Boutot en *Heidegger et Platon* argumenta que en el φιλέω de la φιλοσοφία no reina más la armonía originaria entre el deseo del Ser y la verdad, con la filosofía el pensamiento deviene un tensión y un esfuerzo dirigido al Ser. Cf. *op.cit.* p.91

¹⁰³ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 329

διαίρεσις, momentos de los cuales se habló en el primer capítulo de esta investigación.

La primera operación de la dialéctica en cuanto método tiene como tarea hacer "distinto" y "concordante" aquello de lo cual se habla, y consiste en presentar la cosa que se desea mostrar en su unidad, en su generalidad; de tal manera que posteriormente a este paso se puedan distinguir los momentos estructurales que la componen.

Solamente si yo tengo la idea de lo que es el amor es que puedo a partir de esta posibilidad poner en relieve los diferentes fenómenos y estructuras y de distinguirlos explícitamente los unos de los otros.¹⁰⁴

La segunda operación metódica de la dialéctica consiste en descomponer en sus partes estructurales el fenómeno que ha sido contemplado de manera unitaria, teniendo como orientación la unidad primaria en la que la cosa fue apresada. Este segundo momento sólo es posible teniendo como base la visión de la unidad de la cosa en cuestión, sólo cuando lo visto ha sido retenido en su unidad originaria.

La συναγωγή como primer momento metódico de aprensión de lo existente representa una lucha, no es una invención que se impone a las cosas ni nada construido, es una batalla en la que el hombre entra en pugna contra la visión común que tiende a representar lo existente de manera dispersa y fragmentada. La "idea" que en la lucha contra el mirar común se hace presente, es algo que se encuentra ya siempre ahí, pero que no se da a los hombres de manera

¹⁰⁴ Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 332

inmediata; sino que requiere un esfuerzo, requiere romper con la visión cotidiana de las cosas y llevarlas a la unidad.

Así, la συναγωγή es la operación fundamental del método dialéctico. La cosa en su unidad es el fundamento de todo proceder de este tipo y de toda verdadera apertura de las cosas.

La συναγωγή en cuanto momento metódico en el que se contemplan las cosas en su unidad originaria, sólo es posible para Platón gracias a la ἀνάμνησις. La ἀνάμνησις consiste, desde la interpretación mítica¹⁰⁵ de Platón, en ver lo que nuestra alma ha visto anteriormente cuando nuestra alma caminaba en compañía de dios; consiste en sobrepasar los obstáculos que presenta la visión cotidiana y descubrir lo que siempre ha estado ahí, la presencia de las cosas en su unidad.

En la συναγωγή, la μία ἰδέα no es nada construido, ni un simple fondo, alguna cosa simplemente encontrada: tampoco alguna cosa que sería extraída de las cosas en el sentido en que no se ha encontrado todavía, o del resultado de una producción a partir de ciertas determinaciones, de una suma de esas últimas; no la idea está siempre ahí¹⁰⁶

Para Platón la dialéctica, tomada como método de visión en vistas de la des-ocultación de lo existente, va acompañada del λόγος; la dialéctica es el suelo que permite desocultar lo existente, pero este des-ocultamiento se da en la forma del discurso. El λόγος es un modo de abertura en la medida en que tiene como suelo o fundamento al método dialéctico.

¹⁰⁵ Me refiero específicamente al diálogo *Fedón* en donde Platón afirma que el alma es inmortal y que cuando cada uno muere el daímon lo acompaña hacia el Hades en donde el alma pura del filósofo encuentra a los dioses como compañeros de viajes y guías. Cf. Platón, *Fedón* en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000.p. 119-128

¹⁰⁶ Heidegger Martin, *op.cit.* p. 334

La *διαλέγεσθαι*, Platón la llama también en el *Sofista* *διαπορεύεσθαι δια τῶν λόγων* (cf. 253 b10) o *ἡ τῶν λόγων μέθοδος* (cf. 227 a 8, "la dirección del camino que es tomado con los *λόγοι* ".¹⁰⁷

Ahora bien, el método sofístico sienta sus bases en la comprensión de la retórica. La retórica es interpretada en Platón desde dos perspectivas: una positiva y otra negativa. Desde la postura positiva, la retórica es considerada como una técnica que, empleada al interior de la dialéctica, permite conducir a los interlocutores de la ocultación de lo ente hacia la verdad. Por otra parte, la comprensión negativa de la retórica parte de que ésta, con independencia de la dialéctica, puede ser considerada una técnica; pero una técnica que no tiene ningún contenido ni está orientada hacia ningún saber real,¹⁰⁸ cuyo objetivo es hacer semejante en el discurso una cosa a otra, lo cual representa para Platón el engaño.

La retórica, disociada de la dialéctica, tiene un papel negativo debido a que no está orientada hacia nada real, no tiene ningún objeto o tema de estudio, es simplemente una técnica formal a la que concierne el estudio de la estructura y elaboración de discursos en búsqueda de la persuasión de su auditorio.

La retórica, en cuanto técnica de convencimiento no tiene como tarea el estudio de algún ente en específico, sino que es utilizada por los sofistas para tratar sobre todos los entes: lo divino, aquello que es visible en el cielo y en la tierra, el ser y el llegar a ser, el ser del hombre y las técnicas y disciplinas del conocimiento.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *ibidem.* p.349

¹⁰⁸ Esta interpretación es la que Platón presenta en el diálogo "Gorgias" . Cf. *ibidem.* p. 308

Así, la retórica está dirigida hacia el engaño. En primera instancia porque pretende ser una técnica a partir de la cual se puede hablar sobre "todo" y en un segundo momento porque siendo imposible de mostrar aquello que se propone, lo que hace es presentar las cosas en la mera apariencia, en la semejanza que guardan con el objeto de su discurso.

Platón llama ὁμοιοῦν a la operación que lleva a acabo el sofista para semejar una cosa con otra. A partir de este proceso el orador es capaz de hablar sobre una cosa de tal manera que parezca otra, puede producir en aquel que le escucha una mirada de semejanza ante cosas diferentes.

ὁμοιοῦν significa primeramente "hacer parecido" alguna cosa a otra. Si conoce las cosas de las cuales habla, el orador es capaz de hacer parecida toda cosa a toda otra susceptible de tal asimilación. Su λόγος debe tener la posibilidad del ὁμοιοῦν que es necesario entender como un modo de realización del λέγειν.¹⁰⁹

La asimilación que el sofista realiza es comprendida como un producir (ποιεῖν), no de la cosa en cuestión; sino de su imitación (μιμήμα), de tal manera que la técnica sofística, consiste en una técnica mimética (τέχνη μιμητική), en una producción de semejanzas que procede en el sentido de la (τέχνη φανταστική) es decir, de la producción de imágenes, de tal manera el sofista hace ver la cosa a partir de producir una imagen de ella. Así, lo presentado por el sofista es una simple imagen con alguna semejanza a aquello que pretende imitar.

¹⁰⁹ Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 326

Elucidando la σοφιστική τέχνη a partir del horizonte de la τέχνη μιμητική, Platón no procede arbitrariamente: se puede poner este punto en evidencia notando que los comportamientos de los dos τέχνηαι - de un lado, el ποιεῖν en el sentido del μιμῆσθαι, del otro el λέγειν tienen en su sentido estructural alguna cosa de común. (...) ποιεῖν significa producir; μίμησις, μιμῆσθαι significa "exponer"; λέγειν significa "hacer manifiesto" δηλοῦν. Estos tres modos de comportamiento tienen en común, relativamente aquello a lo cual ellos se refieren, el sentido fundamental de hacer ver ¹¹⁰

El sofista tiene una manera de hablar de las cosas que lo que hace ver a su auditorio no es la cosa en cuestión sino su semejanza, una apariencia que es el modo inferior de apariencia de aquello a lo cual la cosa se parece en su aspecto inmediato (εἶδωλον). El Sofista hace pasar este aspecto inmediato bajo el cual el objeto es presentado como si fuera la cosa misma, de tal manera que lo que presenta es sólo una apariencia, ante todo un engaño.

El modo a partir del cual el sofista realiza la asimilación de las cosas es el lenguaje. Sin embargo, el camino que lleva a cabo para realizar su tarea resulta paradójico y se torna imposibilidad para él mismo. Con la técnica sofística, que consiste en no mostrar las cosas, sino la apariencia de ellas, nos encontramos delante de un ente que resulta ontologicamente imposible. El sofista no presenta las cosas, lo que muestra a partir del lenguaje es algo parecido a aquello de lo cual habla (δοξαστικόν) cuyo carácter es el no-ser.

¹¹⁰ Heidegger, Martin, *ibidem*. p.397

II. La diferencia del lógos filosófico frente al lógos sofístico

2.1 La dialéctica, el lógos de la filosofía y la noción de alétheia

Platón interpreta la dialéctica, (como lo hemos visto), desde dos perspectivas: como una ciencia y como un método¹¹¹. En cuanto ciencia nombra a la filosofía como el saber más alto al cual concierne la des-velación del ser de lo ente. En cuanto método representa el camino que conduce al descubrimiento y se realiza en la forma del discurso.

La dialéctica, entendida bajo estas dos perspectivas, incluye la comprensión de la noción de λόγος¹¹² y del concepto de ἀληθεύειν. La dialéctica es ciencia, en la medida en que es un saber que tiene como tarea la des-velación (ἀληθεύειν), y el desocultar que le es propio es el del ser de lo ente que lo lleva a cabo en el modo del discurso λόγος.

En cuanto método, la dialéctica representa un camino discursivo a partir del cual se lleva al interlocutor a partir de la discusión al ver de lo que pretende ser mostrado en el lenguaje. La dialéctica, en cuanto método, es λόγος, es διάλογος, es comprendida en una de sus acepciones como discurso¹¹³ dirigido

¹¹¹ Von Alexius J. Bucher en *Der Anfang eines Denkwegen* plantea que cada problema metafísico encuentra su trato en la pregunta por el método, de tal manera que la pregunta por el método es un problema metafísico. Cf. Alexius von J. Bucher, *Der Anfang eines Denkweges Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972. p.26

¹¹² Chapelle en su escrito *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* considera que en *Ser y tiempo*, escrito posterior y fundamental de Heidegger, el sentido temporal del *Ser* se desarrolla a partir del *logos* concreto que articula la diversidad y unidad de los entes tal como se hacen presentes de manera concreta. Cf. Chapelle, Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Namur, Éditions Universitaires, 1962. p.237

¹¹³ Esta acepción de lógos forma parte de la tercera distinción que Heidegger presenta, en relación con las siete caracterizaciones del concepto lógos en el pensamiento platónico. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p 194

hacia otro, cuya función radica en mostrar en la palabra el descubrimiento del ser de lo ente ἀληθεύειν.

A la luz de estas consideraciones, Heidegger en la parte transitoria que va del estudio de los modos de la ἀλητεία en Aristóteles al análisis del diálogo *Sofista*, afirma que haciendo fondo en la conexión interna entre el Ser y el ser-descubierto, los griegos pueden declarar en un recorte sorprendente de su pensamiento que: "la filosofía tiende a la alétheia"¹¹⁴. Pues la filosofía en el sentido platónico de dialéctica es un saber cuyo discurso está enfocado al descubrimiento del ser de lo ente y este descubrimiento (ἀληθεύειν) se da en una de las formas del λόγος que es el discurrir discursivo.

De esta manera, el λόγος representa, dentro del pensamiento platónico de la filosofía en cuanto dialéctica¹¹⁵, el modo de acceso al ente. Al ente no se accede de forma directa e inmediata, sino en la forma del discurso. Por lo tanto es en el λόγος como se hace presente el ser de lo ente y por ello es desde ese ámbito en última instancia, como se determina, las posibilidades a partir de las cuales lo ente puede ser aprendido en su ser.

La elucidación del concepto λόγος se presenta como una necesidad al abordar la dialéctica en cuanto ciencia que tiene por tarea hacer visible el ser del ente.

¹¹⁴ Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 194

¹¹⁵ La importancia del concepto logos en el pensamiento griego, fundamentalmente en Aristóteles, quien, para Heidegger, representa la continuación del planteamiento platónico para Heidegger, es evidente y puede verse claramente en la caracterización de los distintos modos de la ἀλήθεια. Como se vio en el primer capítulo de este escrito, Aristóteles considera que los cinco modos de darse de la alétheia se dan en el λόγος. Incluso el νοεῖν, que Aristóteles determina como el puro observar, Heidegger termina caracterizándolo también como logos, pero un logos interior que se da en la forma de un discurso monólogo. Cf. Heidegger, Martin, *ibidem.* p.607

El λόγος es tomado en un presente por tema, teniendo por detrás el plan de la investigación de la dialéctica fundamental.¹¹⁶

En el diálogo *Sofista*, como en el *Cratilo*, Platón analiza el término λόγος a partir de dos elementos que considera son las estructuras fundamentales de todo λόγος; estas son: ὄνομα y ῥήμα. La distinción entre ὄνομα y ῥήμα es fundamental ya que permite aclarar el qué de la des-velación que se lleva a cabo en el λόγος. ὄνομα y ῥήμα son dos términos que no pueden ser traducidos literalmente por "sustantivo" y "verbo" debido a que esta traducción forma parte de la concepción aristotélica del lenguaje posterior a Platón. Con el concepto de ὄνομα lo que Platón nombra es el descubrimiento de aquello de lo cual se trata en el habla. Mientras que con el término ῥήμα por sí sólo no se descubre nada sino es en relación con el ὄνομα que refiere al descubrimiento de lo que en el habla es tratado. ὄνομα y ῥήμα son los componentes más elementales de todo λόγος y por lo tanto del descubrir.

Partiendo de esta distinción, Platón realiza un análisis que desarrolla en tres momentos: en el primero pone en evidencia la estructura fundamental del λόγος en cuanto λέγειν, es decir, su carácter nombrante y mostrativo; en un segundo momento analiza el λόγος como λεγόμενον, es decir, estudia el contenido del decir, lo dicho, en el sentido de que todo decir es un decir sobre algo; por último estudia el λόγος a partir de su carácter descubridor δηλοῦν. En la medida en que todo λόγος es un decir sobre algo, es descubridor, lo que descubre es aquello de lo cual trata.

¹¹⁶ Heidegger, Martin, *ibidem*. p.581

En el primer momento del análisis platónico, tal como es presentado por Heidegger, el λόγος¹¹⁷ es considerado desde el ámbito de la palabra. Para Platón el λόγος, en cuanto palabra, tiene dos funciones: expresar y descubrir; tiene un carácter "nombrante" ὄνομα y "descubridor" δηλοῦν. Pero estos dos caracteres, la expresión y el descubrimiento, forman parte de un fenómeno unitario que es el hablar. Hablar no refiere meramente a una cuestión fonética, a la producción de determinados ruidos con la boca, sino a decir algo sobre alguna cosa a un otro.

El λέγειν de toda palabra se sitúa de entrada en el hecho de hablar, el ruido de las palabras proferidas.(...) Pero este primer modo de encuentro en el sentido del hablar no debe ser comprendido como si tratara de concebir un ser vivo que produce ciertos ruidos con su boca. (...) Platón parte de este modo de reencuentro en primera instancia, tal que tiene lugar en el seno del mundo, de la palabra dirigida constitutiva del hecho de hablar.¹¹⁸

Desde la concepción platónica del habla, hablar es hablar de algo. Al hablar se muestra un objeto y se muestra a partir de una diversidad de configuraciones. Platón distingue en el habla tres distintas variedades de configuraciones: la primera es la diversidad de momentos visibles en los que se presenta un objeto en el habla, la segunda la multiplicidad de letras que entran en relación al hablar y la tercera es la diversidad de palabras que componen un discurso.

¹¹⁷ Heráclito antes que Platón constituye una referencia fundamental para la interpretación del *logos*, en él el pensamiento es una correspondencia con el *lógos* y por lo tanto con el Ser mismo, mientras para Heráclito el conocimiento está en vinculación con el escuchar, para Platón el conocer es algo teórico, que se encuentra en relación con él. Cf. Boutot, Alain, *op.cit.* p. 121

¹¹⁸ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 583

Los distintos momentos en los cuales un objeto se presenta en su visibilidad son apresados por palabras, las cuales presentan al objeto en distintas facetas εἶδη, pero al mismo tiempo en su unidad como siendo él mismo. De la misma manera en el discurso, que presenta un objeto, se encuentran una variedad de configuraciones de letras γράμματα asociadas de determinada manera que en su articulación cobran sentido y permiten mostrar algo distinto de ellas. La tercera configuración es la de los nombres ὄνομα. La diversidad de elementos, tanto los que se dan a nivel de mostración como a nivel expresivo no se hallan asociados de manera arbitraria; la unidad de estos fenómenos que compone el habla se funda en el carácter descubridor que mantienen y que se fundamenta en el carácter abierto del hombre.

De esta manera, lo que da unidad a la diversidad de elementos que se presentan en el habla, tanto el nivel expresivo, en el que encontramos una variedad de letras asociadas como en el de la des-velación en el cual tenemos distintas facetas en las cuales se presenta un objeto, es el carácter descubridor del hombre. El realizar en cuestión de toda palabra, la visibilidad de su contenido; la notificación que hace de ello se fundan en el carácter des-velador del ser humano.

La diversidad de configuraciones no son dominios solos que se les encuentre yuxtapuestos sino que se inscriben ellos mismos en una κοινότητα intrínseca: *el hacer en cuestión, su visibilidad, la palabra, su contenido expreso- el ente, el mundo, la puesta al descubierto del ente, la discusión, la notificación.*¹¹⁹

¹¹⁹ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 585

Ahora bien, en un segundo momento, el λόγος es analizado con el fin de desarrollar la estructura del λεγόμενον del ser-descubierto propio del λόγος. Para llevar a cabo este análisis Platón, tal como es interpretado por Heidegger, pone al descubierto una de las determinaciones elementales del λόγος que es el hecho de que todo hablar es un hablar de algo λόγος τινός¹²⁰.

Así, a todo λόγος concierne el tratar sobre alguna cosa, éste es un atributo del λόγος en cuanto λεγόμενον al cual Platón caracteriza con el término περί οὗ. Περί οὗ es traducido literalmente por "sobre algo" este atributo, desde la interpretación de Heidegger sobre Platón, debe ser entendido como un momento estructural del λεγόμενον el cual brinda la posibilidad de adquirir el ente del cual se habla, como siendo una unidad ὅτου. El περί οὗ no es un atributo del λόγος, es ante todo un pre-atributo que permite que se presente como una totalidad anticipada a toda comprensión el objeto del cual trata el λόγος.

El λόγος en tanto trata sobre alguna cosa y este es un pre-carácter que le es propio, tiene por este pre-carácter, la unidad del ente que le concierne. El carácter unitario del todo que se brinda con anterioridad a toda tematización sobre el ente. A este carácter unitario Platón le nombra περί οὗ.

Para aclarar dicho pre-carácter del λεγόμενον Heidegger plantea el ejemplo del ruido de las llantas de un auto. Cuando escuchamos un ruido de llantas en la calle, es claro que no lo

¹²⁰ Para Heidegger este carácter del λόγος que puede ser considerado como banal, es olvidado por toda la historia de la lógica y retomado según él hasta Husserl con la idea de intencionalidad. Olvido que ha traído una serie de problemas a la filosofía en su afán de relacionar cosas distintas como el lenguaje y lo ente. Cf. *ibidem*. p. 597

escuchamos de manera aislada, como siendo simplemente un ruido, sino que este ruido se da en un todo referencial, unitario; lo que escuchamos es un ruido de coche. De la misma manera, todo λόγος al tener como pre- carácter el hecho de tratar sobre algo, esto algo sobre lo cual se trata, no se da de manera aislada, sino que se presenta como una totalidad referencial, previa a todo comprender.

Ahora bien, esta estructura del περί οὐ es una estructura discursiva doble, pero al mismo tiempo unitaria. En ella se hace presente: la materia del discurso (que es la unidad del ente que le concierne en totalidad); aunque de manera subyacente y el objeto temático que es puesto de relieve en el discurso. A pesar de que la materia del discurso se encuentre de manera subyacente a éste, ella es la que permite hacer resurgir el objeto.

El tratarse de alguna cosa es entonces lo que es pre-atribuido a todo λόγος, conforme a su sentido más propio. Lo que Platón caracteriza con el término: περί οὐ. A todo λόγος pertenece el περί οὐ. Es importante comprender este como momento estructural del de comprenderlo sobre todo que de no comprenderlo dejándose guiar por la tradición. En tanto él trata alguna cosa, el λόγος puede tener por adquirida la unidad del ente (...)¹²¹

Esta estructura discursiva del λόγος que consiste en hacer resurgir el "en tanto que" del discurso a partir de tener como dato presente en el discurso aunque no de manera relevante, la totalidad de la cual se habla, es caracterizada por Heidegger como una categoría "lógica" del λόγος.

Por último, la tercera determinación del λόγος, siguiendo el análisis platónico, parte de interpretar a éste en cuanto λέγειν τί,

¹²¹ *ibidem.* p. 599

es decir, considera el λόγος en cuanto expresión. Todo λόγος en cuanto expresión es un hablar sobre alguna cosa. Así, si todo λόγος es expresión ὄνομα al mismo tiempo que δηλοῦν, muestra algo si se realiza alguna modificación al λέγειν en el nivel expresivo, esto tiene como resultado alteraciones en aquello que es presentado y que se hace manifiesto a partir del decir, es decir, en lo mostrado a partir del λόγος.

A partir de esta determinación, se abre en el λόγος la posibilidad del error. El λέγειν tí se da en el modo del descubrimiento de alguna cosa, este λέγειν puede ser él mismo disimulación, puede hacer pasar alguna cosa como aquello que ella no es y de esta manera inducir al error. La posibilidad que tiene el λόγος de inducir al error o al descubrimiento, se encuentra en su carácter intencional, en el hecho de estar referido a algo λόγος τινός.

Así, sobre la base de esta constitución del λόγος, parece claro que él puede estar dispuesto al descubrimiento o a la disimulación, posibilidad que nombra platón como ποιός, estar dispuesto de tal o tal manera que puede descubrir o disimular aquello a lo cual hace referencia.

De donde aparece claramente que todo λόγος, sobre la base de esta constitución, está siempre y necesariamente dispuesto según un cómo; es de tal o tal manera que él es descubridor: descubre o disimula, es decir, todo λόγος es ποιός. (...) Este ser ποιός con las posibilidades que se ofrecen a él, no es nada de otro que el λόγος como ἀληθής γ ψευδής λόγος.¹²²

¹²² *ibidem.* p.603

Ahora bien, a partir de este análisis del λόγος, para Heidegger queda por resolver la pregunta sobre la manera en que Platón interpreta la ἀλήθειαν y el ψεῦδος (el descubrimiento y el encubrimiento). La respuesta inmediata que brinda a dicho cuestionamiento es acorde con la concepción de lo que es la filosofía en cuanto ciencia en Platón, es una interpretación dialéctica de la verdad. Para entender esta respuesta es necesario presentar dos términos que son τὸ αὐτὸν y ἕτερον (lo mismo y lo diferente), al mismo tiempo que tener en cuenta que todo λόγος es un λεγόμενον y en este sentido tiene la característica de tratar sobre algo.

Así, cuando el ente, que es visto y sobre el cual se realiza un discurso, es presentado como él mismo y se hace visible en su igualdad consigo mismo, entonces este descubrimiento es un descubrimiento en el sentido de la verdad ἀλήθεια; mientras que cuando el ente que es visto es diferente de aquel que es presentado en el discurso acontece en el decir (λεγόμενον) un recubrimiento o disimulación de la verdad

De esta manera, el λόγος se revela como descubridor, en un doble sentido; puede descubrir el ente al cual se refiere el discurso, presentándolo como es él mismo y en este sentido desvelar el ente en sí, hecho que nombra el concepto de ἀληθεύειν o descubrir el ente presentándolo de manera distinta a como él es y entonces realizar un descubrimiento que encubre al ente que es tratado en el discurso y en este sentido realiza un descubrimiento encubridor ψεῦδος.

Desde que el ente se encuentra descubierto tal cual es él en sí mismo, este descubrimiento es un ἀληθεύειν, una donación sin disimulación del ente tal cual es en él mismo: el λόγος es ἀληθής. El ἀληθεύειν es entonces un λέγειν τινός en el seno del cual el τες es distinguido por la presencia del ταῦτον -el ente es hecho visible en su igualdad consigo mismo. Pero también puede ser ἕτερον (...) que quiere decir en principio : ὄν es otro que él mismo.¹²³

Así, la dialéctica, en cuanto método que conduce a la des-velación del ser de lo ente y en cuanto ciencia cuya tarea radica en el descubrimiento del ente más elevado, es discurso, es ante todo λόγος, un λόγος que se dirige a un otro, para presentar aquello que es tratado en el discurso como siendo ello mismo. Por lo tanto el λόγος de la dialéctica es un διάλογος, un hablar con otro, que en cuanto λόγος muestra lo tratado como siendo aquello mismo de lo cual se habla, produciendo de esta manera una des-velación de lo ente, en el modo de la ἀληθεύειν.

¹²³ *ibidem.* p. 604

2.2. La retórica, el λόγος de la sofística en cuanto mimesis

A diferencia de la dialéctica, la retórica, en cuanto método, es un λόγος dirigido a un otro con la intención de engañarlo e inducirlo al error. La retórica logra el engaño porque hace posible que el orador presente en el λόγος como siendo la cosa misma aquello que es una imitación.

La retórica, en la época arcaica, dice Heidegger, consistía en componer y exponer modelos de discurso y se encontraba a la par con cierta teoría, comprendida en la acepción griega de θεωρία.

Sin embargo, en Platón se presentan dos interpretaciones distintas de la retórica expuestas en diálogos anteriores a el *Sofista*: el *Gorgias* y el *Fedro*. En este último, presenta una comprensión positiva, según la cual, la retórica es una técnica discursiva cuyo objetivo consiste en expresar y en comunicar. Esta interpretación se desarrolla en el *Sofista* en conjunto con un término que aparece por primera vez en sus diálogos: ἔτερον a partir de este concepto Platón presenta una explicación del fenómeno de ocultamiento que se lleva a cabo en el λόγος de la retórica.

Desde esta perspectiva, tal como es desarrollada en el *Sofista*, la retórica es una manera de conocer, una técnica discursiva que se dirige al otro con la intención de engañarlo e inducirlo al error. En cuanto técnica, la retórica posibilita que el orador presente como parecida una cosa a aquella que desea asimilar (μίμεις); produciendo de esta manera en la persona a la cual se dirige, un ocultamiento o un engaño.

Pero para que la retórica en cuanto técnica discursiva pueda llevar a cabo su tarea requiere de la dialéctica, pues sólo puede lograrse una asimilación y, por lo tanto, una disimulación de aquello que ha sido conocido y des-velado previamente.

La retórica, en cuanto técnica, requiere para asegurar la posibilidad del engaño que el orador sea capaz de hacer parecida una cosa a otra posible de dicha asimilación, pero también que aquel que realiza esta asimilación conozca aquello que desea asimilar en su discurso, de tal manera que pueda conducir a su interlocutor tanto al engaño como a la luz.

De esta manera, sólo quien conoce previamente la ἀλήθεια puede ser capaz de realizar una asimilación de aquello que desea ocultar a su interlocutor. Pero este modo de ocultación o de asimilación de cosas distintas que es producido en la retórica, es un modo de realización del λόγος a partir de cual se presentan y se hacen ver cosas distintas como siendo la misma.

Tal es el carácter fenomenal de la manera de ver alguna cosa: parecer a... Por esto que debe tener una manera de ver, el *quid* permanece justamente recubierto y desconocido, pues depende del parecerse a... y permanece en tal dependencia; mientras que para aquel que engaña, este *quid* sobre el cual se orienta la manera de ver debe justamente ser manifiesta.¹²⁴

Bajo esta interpretación de la retórica, vista como una técnica discursiva que puede conducir a la ocultación, se hace patente la necesidad de la dialéctica y con ello del conocimiento de la verdad ἀλήθεια. La retórica, el discurso dirigido al ocultamiento de las cosas, sólo es posible en la medida en que se

¹²⁴ *ibidem.* p. 326

halla fundamentado en la dialéctica, en el camino que conduce a la verdad. El engaño tiene en sí mismo como condición de posibilidad el hecho de que se pueda hablar de una manera verdadera de las cosas.

Es importante resaltar que el estudio de la retórica en Platón se encuentra en relación con el análisis que posteriormente realizará Aristóteles¹²⁵ dirigido a la cuestión de si sólo existe para el alma una manera posible de comportarse, es decir, si la ἀληθεύειν es el único comportamiento posible del alma. En este sentido la problemática puesta en marcha en Platón es la explicación de la existencia del sofista y con él de las distintas posibilidades del alma humana y del λόγος.

Para Platón el λόγος en cuanto consiste en expresar y comunicar tiene por fundamento a la dialéctica; como modo de apertura. La retórica en la medida en que es un λόγος dirigido a un interlocutor con la intención de conducirlo al encubrimiento, dicho ocultamiento tiene sus bases en el carácter descubridor y dialéctico del λόγος que fundamentan dos tipos de comportamiento distintos que a Platón interesan particularmente en este diálogo, estos son dos comportamientos del alma; el del filósofo y el del sofista.

Si la retórica está formada de esta manera, es necesario que ella pueda ser una dirección de las almas, ψυχαγωγία (271 b3 sq.) una dirección de la vida de los otros hablando con ellos y a ellos.(...) Platón da una breve recapitulación de tal retórica, él da a entender, lo cual es ahí lo esencial,

¹²⁵ Heidegger considera que con la interpretación que realiza Platón en el *Fedro* con respecto a la retórica, representa la fundación del trabajo que Aristóteles realizó aún cuando no haga mención de dicho trabajo y mantenga una posición crítica. Cf. *ibidem*. p.339

que el λόγος en tanto consiste en expresar divulgar y comunicar, tiene por fundamento la διαλέγεσθαι.¹²⁶

Ahora bien, la técnica del sofista (la retórica), consiste en hacer asimilable en el lenguaje una cosa a otra; esta manera de proceder es desde la concepción platónica y la interpretación Heideggeriana una técnica mimética que consiste precisamente en presenta, a partir del discurso, dos cosas distintas como semejantes.

La cuestión problemática que resurge aquí es si aquello que no-es, puede tener el carácter de ser; es decir, lo que se presenta en el lenguaje a partir de esta técnica discursiva es algo parecido a aquello de lo cual se habla y por lo tanto no-es de lo cual se habla en el discurso sino algo semejante. De esta manera, lo presentado no-es, pero al mismo tiempo, al ser presentado en el lenguaje como algo que tiene una consistencia en sí, es algo.

Para abordar esta cuestión, Platón realiza un análisis del λόγος tal como fue presentado en el párrafo anterior e introduce el término ἔτερον. Este último fue descubierto, según Heidegger, muy tarde y lo incorpora a su filosofía logrando con ello explicar cuestiones que desde su concepción anterior no encontraban una solución, tales como el problema de la relación entre el cambio y el Ser, la posibilidad de decir algo falso y la existencia misma del sofista.

En el párrafo anterior se mostró que para Platón todo λόγος tiene dos estructuras fundamentales: el ὄνομα y el ῥήμα (nombre) y (verbo). El nombre reenvía a una cosa, en el sentido del significar, de que la palabra hace signo hacia algo, y en este

¹²⁶ Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 337

sentido todo λόγος está orientado hacia "una cosa", es intencional y es por tanto λέγειν τί un decir algo sobre alguna cosa.

Así el λέγειν τί, el decir algo sobre alguna cosa, implica la cosa de la cual se habla en cuanto siendo ella algo, de tal manera que en la retórica, en la cual se hace una asimilación de un ente a otro, lo que se hace presente es el no-ente, el ente presentado como no siendo aquello que se desea presentar. En este contexto del no-ente hace su aparición el concepto ἕτερον.

Si todo λόγος aborda de manera discursiva alguna cosa, entonces es pertinente para Platón distinguir un doble λόγος, aquel que trata alguna cosa en sí misma que es propiamente el λόγος de la dialéctica y aquel que trata sobre alguna cosa en relación con otra, el λόγος de la retórica; al mismo tiempo que aclarar la determinación de no-ser.

De esta manera, el discurso propio de la retórica va a distinguirse del discurso de la dialéctica por la manera de abordar aquello a lo cual hace referencia. Mientras la dialéctica trata una cosa a partir de ella misma y, por lo tanto, se mueve en el ámbito del ser, la retórica presenta una asimilación de aquello de lo cual habla y por lo tanto lo que muestra en su discurso es el no-ser.

Para aclarar lo anterior, Platón distingue dos modos de la negación; por un lado la negación como "oposición vacía" y por otra parte la negación como "alteridad real"; a la primera, nombra ἐναντίον y a la segunda ἕτερον. Con el concepto de ἕτερον entendemos la disimulación o engaño que la retórica hace presente en el λόγος y por lo tanto muestra; lo que en el λόγος de la retórica se muestra, es algo distinto de lo que pretende mostrar. Sin embargo, en esta

des-velación algo es conservado, es decir, se des-vela algo aún cuando esto desvelado no sea aquello que se pretende mostrar.

Esta caracterización de la negación permite a Platón llegar a una comprensión más radical del λόγος, debido a que la negación que se lleva a cabo en el lenguaje de la retórica, no es una negación absoluta, que conduciría precisamente a un vacío; sino una negación que guarda algo y en este sentido resulta reveladora. El λόγος de la retórica, es un decir que oculta, un lenguaje que en el ocultamiento, deja ver algo que en la forma de negación se encuentra presente.

Con la distinción entre ἐναντίον, la oposición vacía y ἕτερον, lo que es realmente otro, se encuentra igualmente una concepción más aguda del λόγος. Contrastante con la manera ciega de abordar alguna cosa que se contenta de identificarla de manera puramente nominativa, hay un ver descubridor en el cómo de la presencia que se despliega con los otros.¹²⁷

De esta manera, la ocultación que lleva a cabo la retórica en su decir, cobra un papel positivo, es una negación que tiene un carácter abierto, de descubrimiento y por lo tanto se mueve en el lugar de la mostración. Así, el engaño, la simulación, propio de la retórica es un ser, tiene un contenido positivo.

El λόγος tal como fue analizado en el capítulo anterior en la tercera etapa, en tanto expresión y habla, es un λέγειν tí este carácter esencial al lenguaje hace comprensible que toda modificación del λέγειν es una modificación en lo que a partir del decir se hace manifiesto, por lo tanto el hecho de que la retórica induzca al error se funda en el carácter intencional del lenguaje.

¹²⁷ *ibidem.* p. 559.

En el lenguaje, el decir es un decir sobre un "ser", y este decir puede darse de dos maneras: puede descubrirse tal cual es el ente del cual se habla y darse entonces en la forma de ἀληθεύειν o puede des-cubrirse como siendo otro que él mismo y entonces lo que se pone en evidencia en el lenguaje es la cosa que se hace presente en el lenguaje como ocultando aquello a lo que ella hace referencia.

Así, para Platón, según Heidegger, existen dos maneras de descubrimiento en el λόγος y estas dos formas de descubrir son solidarias del ser. En una se hace presente un ente como siendo él mismo (ταυτόν) y en la otra se hace presente también un ente pero siendo distinto a lo que a partir del λόγος se desea presentar (ἕτερον).

El λεγόμενον es un τί un ser; es decir tiene compañía en el ταυτόν y en el ἕτερον en el seno de la δύναμις κοινωνίας. Si el ταυτόν está conjuntamente con el ὄν esto quiere decir; el ὄν es en él mismo, lo mismo que él es. Y esto quiere decir en relación al δηλοῦν, a el ser visto como δηλούμενον: el ὄν es descubierto tal cual es él mismo. (...) Pero también el ἕτερον- como ha sido demostrado dialécticamente - puede ser solidario del ὄν en una κοινωνία esto quiere decir: el ὄν es un otro distinto que él mismo.¹²⁸

Ahora bien, los términos a partir de los cuales Platón interpreta el decir del sofista, tales como δόξα o λόγος φανταστική que distinguen la opinión u decir aparente del sofista del decir verdadero del filósofo (ἀληθές λόγος) en cuanto conocimiento (σοφία), pueden comprenderse tras considerar que todos ellos tienen su

¹²⁸ *ibidem*.p. 604

proveniencia en el λόγος pero se distinguen por la manera de presentar lo que en ellos se muestra.

En el λόγος de la retórica lo dicho, se muestra en su apariencia, en su no-ser ἕτερον y por lo tanto tiene el carácter de engaño ψεῦδος, pues es una opinión que pretende parecer conocimiento. En el decir filosófico la cosa se desvela en su ser mismo ταυτόν, el decir de la dialéctica que es el λόγος de la filosofía, permite que la cosa de la cual trata se muestre ἀληθεύειν y en este sentido es conocimiento de lo tratado en el λόγος.

Por último, para la comprensión de la interpretación platónica en el *Sofista* con respecto a la retórica, cinco elementos son fundamentales: por una parte la comprensión del λόγος como discurso o habla en su carácter intencional; la noción de retórica como un λόγος falso ψεῦδος, la interpretación del engaño o la disimulación como una negación; la distinción de la negación en "oposición vacía" y "alteridad real" y por último la comprensión del λόγος de la retórica como decir, en el cual se lleva a cabo la presencia de la "alteridad real" en la forma de engaño ψεῦδος.

III La interpretación platónica del Ser

3.1 La distinción del Ser con respecto al ente

El tema central del diálogo *Sofista* es el problema del Ser¹²⁹, el cual es presentado a lo largo de todo el escrito desde distintas aproximaciones¹³⁰. Platón¹³¹ inicia con la distinción entre el filósofo y el sofista, diferencia que le conduce a tener presente dos modos del λόγος; el decir des-velador verdadero; y el decir ocultante falso; ambas figuras, la del filósofo y la del sofista, y los dos modos del decir respectivos, son relacionados con las nociones de Ser y no-ser. Pero, en última instancia todas ellas son llevadas a la cuestión fundamental del diálogo¹³², la del Ser.¹³³

La existencia del sofista y su decir, comprendidos bajo la noción del no-ser, sólo encuentran explicación en el diálogo desde una interpretación de la negación parcial. El sofista y su decir representan el no-ser en un cierto sentido, el ente es en una perspectiva y no-es en otra, de tal suerte que al hacer del no ser algo parcial, el no-ser guarda cierta relación con el Ser.

¹²⁹ En el escrito *Le problème de la métaphysique* Denis Seron resalta el hecho de que para Heidegger la cuestión del Ser es un problema griego que ha sido formulado por primera vez por Aristóteles y Platón y reformulado por Heidegger, quien sitúa la problemática en el desarrollo de una ontología del Dasein en relación con la cuestión del λόγος. Cf. Seron, Denis, *Le problème de la métaphysique*. Paris, ousia, 2001. p.157

¹³⁰ Esta no es una interpretación novedosa sino una comprensión del diálogo vista por la tradición filosófica, la cual dio como subtítulo a este escrito "Del Ser" Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 410

¹³¹ Si bien la filosofía de Platón no es un pensamiento sistemático, existe en él una unidad que ha sido planteada por Alain Boutot en su escrito *Heidegger et Platon*, esta unidad se encuentra dada por la cuestión conductora de su filosofía que se sintetiza en la pregunta por el ser del ente. Cf. *op.cit.* p.25

¹³² Alain Bouton en su escrito *Heidegger et Platon* afirma que el fondo de la filosofía platónica no se limita a la búsqueda socrática de esencias sino que es más radical y fundamental, para él la cuestión decisiva, tal como está planteado en *Sein und Zeit* es la cuestión del sentido del Ser. Cf. *ibidem.* p.28

¹³³ La cuestión de la diferencia ontológica entre Ser y ente presentada en el escrito *Platón: Sophistes* permanece como un tema recurrente en la obra de Martín Heidegger, para quien resulta fundamental no sólo determinar la diferencia sino la diferencia en su unidad. Así, para Albert Chapelle en Heidegger hay pertenencia entre Ser y ente en la medida de su trascendencia reciproca de tal manera que ente y ser están destinados el uno al otro hasta la nada. Cf. Chapelle, Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* p.p.236-237

Es importante en esta formula τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστι, sino τὸ μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι, a saber que en cierta perspectiva, el ente es; ni más simplemente τὸ ὄν ὡς ἔστι pero ὡς οὐκ ἔστι πῃ, es decir que en una cierta perspectiva, πῃ, el ente no es. No se trata de una oposición radical entre el no-ser y el ser, (...). Esto implica sin embargo, una *modificación del sentido de ser en general. Tal es el verdadero tema.*¹³⁴

Ahora bien, la cuestión central del diálogo, la del problema del Ser¹³⁵, tal como ha sido planteada, permanece desde la interpretación de Heidegger en una constante discusión con la tradición filosófica¹³⁶. La tesis a debatir en este escrito es la formulación parmenidea del Ser puesta en boca de "Teteto", según la cual "el ser es y el no ser no es", de tal manera que a partir de ella se trastoca la comprensión antigua del Ser.

Platón permanece fiel a la problemática presentada por los presocráticos aun cuando su formulación es distinta. Platón nunca emplea en la búsqueda del ser de lo ente el concepto de ἀρχή, pero su cuestionamiento se mantiene en diálogo con ellos.

La búsqueda de Platón, según Heidegger, el diálogo mismo tiene como antecedentes la formulación parmenidea del Ser, noción a partir de la cual Platón realiza cambios radicales en la

¹³⁴ Heidegger, Martín: *op.cit.* p.433-434

¹³⁵ Para Robert Brisart en *La phenomenologie de Marburg* todo el trabajo fenomenológico de Heidegger en la época de Marburgo se encuentra sobre el terreno mismo de la metafísica y, por lo tanto, representa un revivir de la tradición. Este trabajo consiste precisamente en desarrollar una ciencia sobre el Ser. Cf. Brisart, Robert, *La phenomenologie de Marburg*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1991 p.10

¹³⁶ La crítica de Heidegger a la metafísica, como ya dijimos, se centra la falta de una pregunta que cuestione sobre el ser y que parta de la diferencia ontológica entre Ser y ente. Por Metafísica, como lo plantea Von Alexius J. Bucher, Heidegger entiende una colección de nombres para diferentes formulaciones de la fundamental ciencia del filosofar, la del ser. Cf. *op. cit.* p.145

comprensión¹³⁷ griega de lo existente. Siguiendo la interpretación de Heidegger, Platón permanece fiel a la problemática griega y no hace de la investigación del ἄρχή una formulación meramente conceptual como Aristóteles, sin embargo distingue y opone Ser y ente¹³⁸, cosa que para los presocráticos es impensable porque sus investigaciones apuntan al descubrimiento del ἄρχή de lo ente.¹³⁹

La crítica que hace Platón de la época presocrática se desarrolla en la orientación siguiente: llegar a lo ontológico por oposición a la descripción óntica del ente (...) pues para Platón era un descubrimiento ver el Ser por oposición al ente - descubrimiento hacia el cual Parménides había hecho el primer paso, con el principio de apariencia trivial, según el cual el ser es.¹⁴⁰

Platón conduce la discusión en torno al Ser a una confrontación con el planteamiento presocrático dirigida a realizar una descripción categorial del Ser en oposición a una descripción óntica de lo ente. Presenta, en primera instancia; la discusión en torno a la unidad y multiplicidad de lo ente, distinguiendo los distintos géneros de lo ente y por otra parte, la interpretación

¹³⁷ Para Heidegger, Platón a diferencia de Aristóteles traduce de manera más apropiada la problemática del Ser no desarrollada aún por lo antiguos. Aristóteles dice Heidegger en el tratamiento de la ἄρχή en su libro "física" procede de una manera abrupta, pues dota a la comprensión del ἄρχή de un rigor que para los antiguos no existía y convierte en una cuestión ontológica, lo que estaba planteado por los antiguos en un plano óntico. Cf. Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 412

¹³⁸ Denis Seron ve en las lecciones que Heidegger impartió sobre el diálogo platónico *Sofista* un cuestionamiento sobre la manera en que Platón orienta la pregunta por el ente, de tal manera que ve en la pregunta por el ente una dirección al ser, debido a que al preguntar por el ente en general a lo que alude es al lugar del ente. Sin embargo este cuestionamiento permanece en el olvido del Ser debido a que presupone implícitamente un sentido del ser, dice lo que es el ente su esencia bajo una interpretación no expresa del Ser. Cf. Seron, Denis, *op.cit.*p. 160-169

¹³⁹ Para Von alexius J. Bucher la diferencia ontológica entre ente y ser permanece en el interior de la pregunta por el sentido del ser, pregunta que no fue claramente planteada en el pasado al no ser pensada la diferencia entre ser y ente y que constituye la clave de la discusión de Heidegger con la tradición filosófica. Cf. p. Alexius von J. Bucher, *op.cit.*p. 28

¹⁴⁰ Heidegger, Martin, *ibidem*. p. 438

griega del Ser resumida en dos posturas¹⁴¹: una que identifica el Ser con lo corpóreo y el devenir $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ y una segunda que considera el Ser a partir de la continuidad $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$.

De esta manera, el objetivo de Platón, según Heidegger, es distinguir dos ámbitos de lo existente, lo óntico y lo ontológico y en el ámbito ontológico romper con la parcialidad que conduce cada una de las dos interpretaciones sobre el Ser y acceder a una comprensión ontológica en la que ambas pueden converger.

¹⁴¹ Alain Boutot, en su escrito *Heidegger et Platon*, distingue por parte de Platón dos aspectos a partir de los cuales aborda el problema del Ser. Por una parte, un aspecto denotativo bajo el cual la cuestión es descubrir los seres a los que se aplica el nombre de “Ser” en su número y naturaleza; por otra la pregunta por el ser cuestiona el sentido del Ser y se trata de determinar qué se quiere determinar con el concepto “Ser”. Cf. Boutot, Alain, *op.cit.* p. 36

3.1.1 *Discusión con los presocráticos en torno a los géneros de lo ente.*

La caracterización histórica de los antiguos realizada por Platón en el diálogo *Sofista* comienza, dice Heidegger, con un tono un poco superior e irónico que no puede considerarse como un simple juego.

Para Platón, los presocráticos, al brindar su comprensión de lo ente, nos cuentan cuentos como si fuéramos niños. Esta opinión de menosprecio a lo dicho por los antiguos proviene, desde la perspectiva de Heidegger, de la interpretación que mantiene Platón en relación con el ámbito en el que se mueven las investigaciones griegas.

Para Platón sus investigaciones tratan sobre el Ser y considera que los antiguos estudian únicamente lo ente. Lo elemental de las investigaciones griegas, desde la perspectiva platónica, consiste en permanecer en lo inmediato del ente sin lograr acceder al cuestionamiento sobre el ser de lo ente. La única excepción es Parménides quien con el principio "lo ente-es y lo no ente- no es" representa un comienzo decisivo en la búsqueda ontológica.

Tal es aquí el sentido de la expresión "contar historias" es decir que ellos se movían inocentemente en la dimensión del ente, sin jamás entrar en la dimensión del ser de lo ente.¹⁴²

Platón resume en cuatro las posiciones de la filosofía griega con respecto a lo ente, de las cuales analiza únicamente dos: la primera es atribuida hipotéticamente por Zeller¹⁴³ a

¹⁴² *ibidem.* p. 441

¹⁴³ Eduard Zeller en su escrito *Die Philosophie der Griechen*, .V. I, Leipzig 1923 p.102-105

Pericles, en ella se afirma que el ente es triple y lo distingue en Zeus o el cielo, Cronos o el tiempo y Citon o la tierra; la segunda interpretación distingue al ente en dos tipos "húmedo y seco" o "calor y frío"; una tercera caracterización atribuida a Jenofanes considera al ente como uno; por último una cuarta interpretación sostenida por las musas de Jonia y Sicilia, Heráclito de Efeso y Empédocles de Agriento interpreta lo ente afirmando que es tanto uno como múltiple.

Mientras que para Platón la variedad de interpretaciones sobre el ser de lo ente hace de ellas simples cuentos sin ningún contenido, Heidegger ve en ellas una profunda experiencia de lo existente.

Para Heidegger las interpretaciones griegas de lo ente presentadas por Platón parten de un aspecto común que explica su diversidad, este aspecto es la vivencia que cada filósofo tiene de la cosa, vivencia que no puede identificarse con una especulación arbitraria, sino con una experiencia de lo existente, tal como se hace presente.

Las tesis que se ponen a discusión en el diálogo son: la comprensión de lo ente como dual y la interpretación de lo ente como unidad.

La primera descripción del $\delta\upsilon\upsilon$ ¹⁴⁴ tratada en el diálogo es la que considera al ente como dual ($\Phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\ \delta\upsilon\omicron\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\prime\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\acute{\iota}\ \varphi\alpha\tau\epsilon$) "El ser todo es dual". Tras presentarla, Platón argumenta contra ella y considera que si en la dualidad cada uno de los elementos "es",

¹⁴⁴ Heidegger deja ver que en Platón existe una oscuridad relativa a la distinción entre el $\delta\upsilon\upsilon$ como ser y el $\delta\upsilon\upsilon$ como ente. Oscuridad que se incrementa al tratar de distinguir el ser de lo ente y el ser del ser. Cf. Martín Heidegger, *op.cit.* p. 459

entonces se está suponiendo que el "ser" adjudicado a cada elemento de la dualidad es algo distinto de lo dual mismo y, por lo tanto, se estaría hablando de lo ente no como dual, sino como triple. Por otra parte, si se entiende "ser" como algo que se aplica de manera doble, la cuestión a resolver es cómo se puede aplicar el "ser" de manera distinta. Así, Platón termina considerando que esta interpretación de lo ente presenta problemas que no puede resolver.

La otra comprensión del ente puesta en marcha en el diálogo y analizada por Heidegger es la interpretación parmenidea del "ser" en cuanto unidad "todo es uno" ($\xi\upsilon\nu\ \acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$).

En un primer momento Platón cuestiona la tesis a nivel enunciativo, considera que la tesis parmenidea sobre el ser, en su enunciación misma, entra en contradicción con lo que plantea.

En la enunciación de lo ente como uno están contenidos tres elementos: por una parte, el ente que es visto; en un segundo momento, el ente abordado como unidad; y, por último, el ente enunciado en el nombre. De tal manera que la enunciación de lo ente no es unitaria, de acuerdo a la estructura del decir, se distinguen tres componentes en la enunciación.

La otra perspectiva Platónica de la tesis de Parménides consiste en considerar no la enunciación de lo ente, sino lo tratado en ella, es decir, al ente mismo en su como, en su presencia en tanto unidad que integra un todo. Platón se pregunta de qué manera puede ser comprendida la noción "todo". Presenta un fragmento del poema de Parménides en el que el óves presentado bajo la figura de una esfera $\sigma\phi\acute{\alpha}\iota\tau\alpha$ perfectamente redonda y propone

el concepto (ὅλον) totalidad para hacer más accesible la noción del ὅν como todo.

Semejante por doquier a la masa de una esfera bien redonda, absolutamente equidistante a partir del centro; pues ni algo mayor ni algo menor, aquí o allá, es necesario que haya.¹⁴⁵

Así, Parménides comprende el ὅν a partir de la imagen de una esfera cuya perfecta redondez la hace igualmente poderosa en todas direcciones. Platón interpreta esta imagen y considera que el Ser para Parménides "ὅν" es una totalidad y no una unidad. La esfera, en cuanto imagen representativa del Ser, tiene un punto medio y límites, al tener un punto medio está compuesta de elementos que en su conjunto integran la totalidad de la esfera. En este sentido, el Ser parmenideo es una conjunción de partes y no una unidad en abstracto.

Esto muestra claramente que el ὅν está comprendido en el sentido de una σφαῖρα de una esfera, e incluso perfectamente redonda, como parecida a una esfera perfectamente redonda, de un todo - ὅγκῳ tiene la misma significación que ὅλῳ - que es igualmente poderosa "a partir de su centro" μεσσοῦθεν "en todas direcciones" (...) Desde el centro y de todos lados hasta los límites de la esfera el ὅν es igual. Entonces en la medida en que el ὅλον tiene un centro y límites, él es μέρη él tiene partes.¹⁴⁶

Pero esta interpretación del ὅν presenta, desde la comprensión platónica, algunos problemas. El ὅν es interpretado como una totalidad ὅλον pero esta totalidad que forma una unidad ἐν está integrada por partes. La unidad del ὅλον es un tipo de unidad

¹⁴⁵ Traducción tomada del diálogo *El sofista*. Platón: *Diálogos* V. 5 Edición Gredos, Madrid, 2000. p. 399

¹⁴⁶ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 456

distinta a la unidad en un sentido originario que se encuentra desprovista de elementos. De esta argumentación Platón concluye que el ὅν, entendido como totalidad ὅλον, no es lo mismo que la unidad, tomada en el sentido de todo "uno" y por consecuencia el ὅλον; la totalidad es algo distinto del ὅλον del todo. Si el ὅλον la totalidad es distinta del ὅν, del todo, entonces existe algo que escapa al ὅν y, por lo tanto, existe una ruptura en él mismo.

Ahora bien, aunque sólo dos de las cuatro posiciones de la concepción griega del ente son analizadas, con la puesta en marcha de la discusión, Platón considera que no se puede acceder verdaderamente a la problemática del Ser¹⁴⁷. Al ser no se accede simplemente con la acumulación de investigaciones, es necesario descubrir el medio a partir del cual se puede llevar a cabo dicha investigación. Más allá de reinterpretar los planteamientos griegos sobre el Ser, la cuestión es descubrir el acceso a la problemática.

Para descubrir este acceso, Platón presenta dos interpretaciones del ὅν que le son contemporáneas, ambas comprenden el término ὅν bajo el concepto οὐσία¹⁴⁸ pero cada una lo interpreta de manera diversa; para una el concepto οὐσία puede comprenderse a partir del término σῶμα mientras que para una segunda bajo el concepto εἶδος.

¹⁴⁷ Heidegger considera que la cuestión del sentido del ser en general tal cual está planteada en el diálogo, no es la última pregunta de la ontología, sino la primera porque toda pregunta concreta sobre el ente lleva ya un hilo conductor en cuanto al sentido del ser.

¹⁴⁸ El término οὐσία Heidegger lo traduce por *Seiendheit* (entidad) y designa aquello que constituye el ente en cuanto ente, pero de la misma manera que el término το ον es, según Alain Boutot, un término ambiguo, designa el ser en dos sentidos diferente, en cuanto esencia y en tanto existencia. Si bien es Aristóteles quien tematiza acerca de estos dos sentidos del término, en Platón el concepto ya guarda esta doble significación. Cf. Boutot Alain, *op.cit.* p.44-45

3.1.2 Discusión con las doctrinas contemporáneas del ente

Las doctrinas que presenta Platón como contemporáneas a su reflexión en torno del ser de lo ente son dos. Ambas interpretan el ser de lo ente bajo el concepto οὐσία¹⁴⁹, noción que podemos comprender como "despliegue de la presencia del Ser"¹⁵⁰, pero ambas posturas se diferencian por las determinaciones que cada una brinda a este concepto¹⁵¹. Para una de ellas, la οὐσία¹⁵² es entendida a partir del concepto σῶμα (cuerpo) y, por lo tanto, la οὐσία nombra la presencia desplegada del Ser, pero que se manifiesta como algo corporal y vivo que se ve, se toca y a lo que le es propio el movimiento y el cambio¹⁵³. Para una segunda interpretación, la οὐσία es entendida a partir del término εἶδος que hace referencia al desvelarse del Ser en una presencia que se caracteriza por la permanencia y estabilidad, la cual es invisible e intangible a los sentidos, pero observable a partir del νοῦς.

¹⁴⁹ Heidegger piensa que la investigación que presenta Platón busca descubrir el ente susceptible de satisfacer el sentido del ser. En este caso la búsqueda del sentido de la οὐσία, representa la búsqueda del ente que puede dar respuesta al sentido del ser. La cuestión de la οὐσία, dice Heidegger, no es una pregunta viva sino que simplemente permite replantear el problema ontológico sobre el ser. Cf. Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes*. p. 571

¹⁵⁰ Denis Seron, en el escrito *Le problème de la métaphysique* haciendo una interpretación del *Teteto*, afirma que los términos ὄν y οὐσία se encuentran en una oposición central que es la diferencia entre *episteme* y *aisthesis*. Mientras que esta última procura las afecciones, la primera predica sobre ellas. Así caracteriza la οὐσία como lo conocible, mientras lo ente es eso que desvela un λόγος. Cf. Seron, Denis, *op.cit.* p 172-173

¹⁵¹ Para Heidegger la puesta en combate de estas dos interpretaciones de la οὐσία pone en claro que la cuestión relevante es el modo de acceso al ente, es decir, cuál de las dos vías: la de los sentidos o la del νοῦς representa el camino de apertura al ente Heidegger, Martin, *Platon: Sophistes*. p. 467

¹⁵² La noción de οὐσία es fundamental dentro de la interpretación crítica de lo que Heidegger nombra metafísica. Dentro del pensamiento griego οὐσία significa literalmente lo presente o lo que se encuentra delante, representa el suelo de la crítica a la comprensión metafísica del Ser de Heidegger y le permite según Robert Brisart llegar a un horizonte de comprensión de la experiencia cotidiana de lo ente como *vorhandenheit ser-presente*. Cf. Brisart Robert, *La phénoménologie de Marbourg* p. 96-97.

¹⁵³ Aunque no existe en Heidegger ninguna alusión directa sobre a quien se está refiriendo Platón con esta interpretación de lo ente, en la edición Gredos del *Sofista* encontramos a pie de nota, no.188, que si bien hay varios candidatos que podrían responder a esta caracterización tales como Protágoras, Aristipo y Antístenes, la mayoría de los estudios hacen alusión a los atomistas, específicamente a Demócrito. Cf. Platón: *Sofista*. Gredos. Madrid, 2000. Traducción N.L. Cordero.

Así, para la primera interpretación, el ser de lo ente se desvela como una presencia corporal, que anuncia y despliega su presencia¹⁵⁴ en lo visible y tangible de la corporalidad; mientras que para la segunda interpretación el ser de lo ente se muestra como una presencia ausente de toda corporalidad inteligible y visible únicamente a los sentidos del entendimiento¹⁵⁵.

De esta manera, la primera interpretación del ser de lo ente lo comprende como presencia, pero el hilo conductor para la interpretación de su ser en presencia es el concepto *σῶμα*. La *ὀβσία*, es decir la presencia de lo ente, es interpretada a partir de su estar ahí delante, en la medida en que ofrece una consistencia corpórea a la mirada y una resistencia al tacto. Todo aquello que no se presenta bajo el modo de la corporalidad, queda excluido de ser ente, pues lo corpóreo se caracteriza por la vida, la temporalidad y el cambio y el ser aprendido por la percepción sensible¹⁵⁶.

Solo eso que es susceptible de ser encontrado de la suerte lo que es palpable, lo que se puede de alguna manera tomar y tocar es propiamente. Se puede decir, que según la posición defendida aquí, es ente lo que anuncia su consistencia ofreciendo una resistencia.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Para Robert Brisart la metafísica se articula desde siempre como un pensamiento del tiempo y del Ser; sin embargo, ve en ella una permanencia en el presente y considera que la analítica existencial del Dasein planteada por Heidegger termina por desplegar el sentido del ser bajo una temporalidad no metafísica. Cf. Brisart Rober, *op.cit.* p.11

¹⁵⁵ Emanuele Severino en su libro *Heidegger e la metafísica* piensa que el problema metafísico surge con la pregunta que cuestiona si la totalidad de la presencia es el contenido de la totalidad real de tal manera que en el pensamiento metafísico existe una identificación entre realidad y ser. Cf. Severino, Emanuele, *Heidegger e la metafísica*. p 116-164

¹⁵⁶ Heidegger resalta dentro de la interpretación platónica del Ser una comprensión temporal y ve en ella un privilegio del presente. Para Albert Chappelle en su escrito *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, en Heidegger existe una comprensión del Ser fundamentalmente temporal, pero en ella, el Ser es interpretado como finitud. Así la temporalidad constituye el cómo posibilitante, la dimensión de articulación de la revelación del ser, el sentido del ser. Cf. Chappelle, Albert, *op.cit.* p.230-235

¹⁵⁷ Heidegger, Martín, *op.cit.* p. 464

La segunda interpretación de lo ente mantiene que el ser de lo ente despliega su presencia en el modo de las εἶδη. Las "εἶδη" no pueden ser aprendidas por la percepción sensible, su presencia (οὐσία) resulta intangible al tacto e invisible para la vista, carecen de corporeidad y sólo pueden ser captadas por la percepción del νοῦς.

El νοῦς es identificado con la noción de λόγος, de tal manera que al mismo tiempo que nombra el entendimiento o el pensar, se refiere también al lenguaje, a la discusión y a la palabra¹⁵⁸. Así, la presencia del ente, la οὐσία puesta en relación con el concepto εἶδη, se da en la discurso, como aquello que en el habla es tomado por objeto de discusión y de esta manera es llevado a la presencia.

Entonces, es propiamente ente, lo que se encuentra visualizado, en lo que la discusión toma en vista en tanto que el νοῦς y el λόγος se encuentran aquí identificados- como cuando yo digo, por ejemplo, "mesa", esta mesa, que para nosotros es bella y buena- es decir alguna cosa que esta presente si tener el carácter de la resistencia, lo que la percepción sensible no puede tomar por asalto.¹⁵⁹

Una vez expuestas estas dos interpretaciones de lo ente, Platón se propone mostrar la inconsistencia de cada una de ellas por separado y conducir a una explicación del ser de lo ente que

¹⁵⁸ La reflexión griega sobre el pensar es determinante en el planteamiento heideggeriano que se encuentra desde *El ser y el tiempo* en el ámbito de repensar el pensamiento, esencia clásica de la filosofía. Cf. Palumbo, Pietro, *Heidegger e il pensare metafísico*. p. 113.

¹⁵⁹ Heidegger, Martín, *op.cit.* p. 465

las unifique, y permita descubrir el ente capaz de satisfacer el sentido de ser.¹⁶⁰

Lo que se encuentra en el fondo de esta crítica a las dos interpretaciones de la οὐσία es una toma de posición frente a las dos posturas fundamentales del ser: aquella que considera el ser como devenir, que estaría ejemplificada por la interpretación de la οὐσία a partir del cuerpo, y aquella que concibe el ser a partir de la estabilidad, e interpreta οὐσία como εἶδη. De esta manera, para la primera postura sobre la οὐσία, el ser de lo ente es cambiante y temporal mientras que para la segunda, el ente es permanente.

Ahora bien, las dos interpretaciones sobre el Ser lo entienden a partir del concepto οὐσία, pero ambas mantienen una comprensión del tiempo en un doble sentido.¹⁶¹ Para una de las interpretaciones sobre el Ser, éste es corpóreo y por lo tanto finito y para la segunda interpretación el ser es incorpóreo y permanente; es decir, difieren en considerar la duración o estabilidad de su presencia. Sin embargo, ambas tienen en común el considerar el Ser a partir de la presencia y en este sentido de comprender el Ser bajo la dimensión del presente.

Platón inicia la crítica a la primera comprensión del ser de lo ente y para ello toma como ejemplo un ente vivo animado, que en tanto vivo y animado tiene la posibilidad de morir.

¹⁶⁰ Heidegger considera que la lucha que llevan a cabo las dos interpretaciones del concepto οὐσία representa una disputa sobre el acceso originario y verdadero al ente, de manera que la cuestión es saber si es el contacto sensible o el νοεῖν ὁ λόγος lo que permite acceder propiamente al ser. Cf. *ibidem*. p.440

¹⁶¹ Robert Brisart en su escrito *La phénoménologie de Marbourg* opina que la metafísica misma se articula como un pensamiento del tiempo al mismo tiempo que una reflexión sobre el Ser, en la cual existe un privilegio ontológico del presente. Heidegger destaca y toma como punto de análisis de la metafísica esta relación no meditada por los filósofos pero que se encuentra presente en sus formulaciones. Cf. Brisart, Robert, *op.cit.* p.11

Heidegger piensa que con este ejemplo Platón, sin decirlo expresamente, se está refiriendo al ser humano, de tal manera que es a partir del hombre, según Heidegger, como Platón accede a una comprensión del ser de lo ente en la cual unifica dos interpretaciones irreconciliables.

Platón afirma que en el hombre, al lado de lo corpóreo, visible a los sentidos (σῶμα), se presenta algo más que no tiene consistencia corporal: el alma (ψυχή), aún cuando algunos de los que mantienen esta interpretación de la οὐσία consideren que el alma es también algo corpóreo; sin embargo, ellos mismos no se atreverían a mantener que la inteligencia o la estupidez, la justicia o la injusticia a partir de lo cual se hace presente el alma sea también algo corporal.

Ante la puesta en marcha de la crítica a la primera interpretación de la presencia οὐσία como corporalidad y frente a los problemas que este planteamiento no puede responder. Platón, en boca del extranjero, propone una interpretación de la presencia del ser de lo ente οὐσία, bajo el concepto de δύναμις. Con este término que tradicionalmente se traduce por fuerza creadora¹⁶², Platón expresa que el ser de lo ente despliega su presencia como algo ante lo ojos o como algo que estando presente no se muestra en su aparecer.

La δύναμις expresa la posibilidad de brillar por la presencia o brillar por la ausencia. Este concepto, dice Platón, comprende,

¹⁶² Este concepto es traducido por Bonitz en su escrito; *Estudios platónicos* al alemán como “Kraft” fuerza creadora y en la traducción al español del diálogo *Sofista* realizada por L.N. Cordero encontramos el concepto “potencia”. Cf. Platón, *Sofista* en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2001. 247 e

tanto la comprensión de la presencia de lo ente como lo visible a los sentidos como la interpretación del ser de lo ente incorpóreo.

El concepto δύναμις aunque es presentado en un primer momento como elemento resolutivo de la primera interpretación del ser, posteriormente, en el planteamiento platónico sobre el ser, cobra una importancia fundamental.

Por otra parte, para los adversarios de esta primera interpretación, lo ente es aquello que se hace presente en la percepción pura a partir del ejercicio del discurso y del pensamiento.

Esta segunda interpretación de lo ente supone, dice Platón, una separación radical entre la noción de οὐσία y la concepción griega de γένεσις. El término γένεσις nombra todo aquello que tiene su origen en la naturaleza y llega a la vista a partir de la generación. La οὐσία, entendida a partir del concepto εἶδη, es presencia pura cuyo origen se encuentra en el νοῦς. Por lo tanto bajo esta última comprensión del ser de lo ente, el ente es lo que se muestra en la percepción no- sensible, sólo las εἶδη pueden tomar el título de entidades que tienen el carácter de ser.

Sin embargo, ante esta noción de lo ente, se presenta una afirmación que a ojos de Heidegger es extraordinaria pero que reafirma su interpretación. El extranjero afirma que "nosotros", con un nosotros que se refiere al ente que somos cada caso, cada uno de nosotros, tenemos alguna cosa en común con la γένεσις, con lo sensible, pero al mismo tiempo nosotros tenemos también alguna cosa en común con el λόγος o νοῦς.

Para Heidegger en esta afirmación un concepto es importante y resalta, éste es el término κοινῶνείν. Desde su interpretación del pasaje, el concepto κοινῶνείν es el dato fenomenológico de una presencia, la cual en su encontrarse, se da en compañía con algo distinto a ella.

Heidegger toma el concepto κοινῶνείν que traduce como "tener en común con" en conjunto con el pasaje 249 a en el cual, el extranjero, ya molesto en la discusión, rechaza la idea de que el ser de lo ente se dé fuera del cambio y de la vida.

Este pasaje, en conjunto con el concepto κοινῶνείν, se torna fundamental para la postura que va a tomar Platón en el diálogo ya que es aquí en donde se pone en juego la discusión ontológica.

¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto está quieto y estático?¹⁶³

En primera instancia, con el término κοινῶνείν, dice Heidegger, se nombra la coexistencia de dos modos de ser distintos en el ser humano, por una parte la ζῳή y por otra la ψυχή y de esto, la aceptación de que el sentido del ser de lo ente no es parcial, sino que de la misma manera que el νοῦς forma parte constitutiva del ser, también lo hace la ζῳή.

De esta manera, Platón rechaza las dos interpretaciones del Ser y considera que el hombre sólo puede ser entendido en su ser si se realiza una unión de estas dos posturas que parecen irreconciliables.

¹⁶³ Heidegger Martín, *op.cit.*p. 434

Es a partir de la consideración del ser del hombre bajo el concepto de δύναμις, término que logra unificar las dos interpretaciones del ser presentadas como posturas contemporáneas en disputa, como Platón accede a una comprensión del Ser propia.

3.2 Planteamiento platónico en torno a los géneros del ser de lo ente

Platón, como se mostró anteriormente, presenta dos teorías contrapuestas sobre el Ser¹⁶⁴, con las cuales entra en discusión para desvelar no solamente las carencias de cada una de ellas por separado, sino para unificarlas en una explicación del ser del hombre a partir del concepto δύναμις y de esta manera anticipar su propia solución ontológica.

La discusión con las dos concepciones dominantes sobre el Ser en tanto οὐσία permite a Platón, según Heidegger, poner en la base de su planteamiento una interpretación del ser del hombre. La determinación del ser del hombre bajo el concepto δύναμις se presenta como un a priori que sirve de fundamento para una noción en la que se unifican las dos interpretaciones¹⁶⁵.

Platón interpreta el ser del hombre desde el concepto de οὐσία, pero lo entiende a partir de dos términos que son: cuerpo y alma que forman una unidad en el concepto de δύναμις.

De esta manera, el ser del hombre, en tanto οὐσία, es un compuesto. El cuerpo, σῶμα, se caracteriza por su visibilidad,

¹⁶⁴ Alain Bouton en su escrito *Heidegger et Platon* distingue en la comprensión griega de la palabra “ente” dos sentidos; por una parte “ente” nombra lo que es, es decir, designa una cosa en cada caso; pero el otro sentido de “ente” no nombra al ente mismo sino al ser de lo ente. La primera designación de ente το ὄν nombra a cada una de las cosas existentes τα ὄντα ; mientras la segunda designación nombra el ser de lo ente το εἶναι , de tal manera que esta ambigüedad en la comprensión de la palabra que bien puede ser entendida de forma nominal o verbal. Siendo esta palabra tan ambigua, cuando Platón pregunta en el *Sofista* sobre el ente, no se cuestiona sobre un ente determinado, sino por aquello que hace ser ente al ente, y de esta manera su pregunta se dirige a la οὐσία , a la entidad misma. Así, το ὄν no designa el ser ni el ente, sino el ser de lo ente. Para Bouton el hecho de que Platón y Aristóteles utilicen el concepto το ὄν para nombrar el ser de lo ente es una muestra de que ellos no pensaban de manera independiente ente y ser. Cf. Bouton, Alain, *op.cit.* p.31-34

¹⁶⁵ En el escrito *Die Metaphysik im Denken Heideggers* Friedrich –Wilhelm von Herrmann afirma que el pensamiento perteneciente a la historia del ser es fundamental para Heidegger, tanto que es sólo a través de su análisis como puede venir a la iluminación el planteamiento heideggeriano del Ser en tanto evento, es sólo a partir del primer inicio con la pregunta guía de la metafísica como se hace posible el preguntar fundamental de la ontología. Cf. Herrmann von Friedrich- Wilhelm, *op.cit.* p. 37

temporalidad, inestabilidad y consistencia y le es propia la sensación; mientras que el alma ψυχή es caracterizada por su falta de consistencia, su estabilidad e invisibilidad y por serle propio el pensamiento. Pero la οὐσία del hombre, en tanto unión de cuerpo y alma, está expresada, según Platón, a partir del concepto δύναμις que nombra la reunión de dos modos de ser opuestos, los cuales en su desplegarse se hacen presentes.

Ahora bien, en un primer momento Platón comprende e interpreta el ser del hombre, como las teorías contemporáneas del Ser, bajo el concepto οὐσία, pero lo determina de una manera anticipada bajo el concepto δύναμις, término con el cual nombra la unión de dos modos de ser que parecían irreconciliables. El alma (ψυχή), lo invisible en el hombre, junto con lo visible, el cuerpo (σῶμα). Al alma le concierne la permanencia, la estabilidad y el conocimiento de lo esencial; al cuerpo, la vida, la nutrición, el devenir y el cambio.

Así, el ente retomado por Platón se caracteriza por ser corporal, vivo, temporal que cambia, el cual tiene también un alma a la que le es propio la reflexión y el conocimiento de lo permanente. El término δύναμις, empleado por Platón para referirse al modo de ser del hombre, expresa la complejidad que lo caracteriza. Habla de un modo de ser que consiste en ser en sí mismo y al mismo tiempo alguna otra cosa distinta.

En un segundo momento, Platón conduce la crítica hacia la interpretación del Ser (οὐσία)¹⁶⁶ en cuanto tal, y lo hace a partir de un estado evidente del alma, el conocimiento; debido a que del Ser podemos hablar en la medida en que es conocido.

Aquí se encuentra una determinación del ὄν de la οὐσία como δύναμις ausencia a lo que esta determinación haga el objeto por principio de una investigación más detallada. Abstengámonos de ver ahí un simple artificio al cual Platón hubiera recurrido a fin, como se dice de mezclar la cabra y la col conciliando los campos opuestos, como si esta definición no mereciera a sus ojos ser tomada en serio.¹⁶⁷

Para Heidegger la pregunta por el conocimiento es la pregunta por el Ser, pero formulada desde una perspectiva temática. El Ser es interrogado en cuando λεγόμενον¹⁶⁸, en todas las acepciones que esta noción tiene. La pregunta por el conocimiento es la pregunta sobre cómo el Ser se hace presente en el seno del λόγος y de qué manera abarca todos los entes. Λέγειν tiene como sentido nombrar o decir pero también llevar al conocimiento, de esta manera al preguntar por el conocimiento, se está interrogando por la forma en que el Ser se hace presente en tanto saber.¹⁶⁹

¹⁶⁶Bernard Mabille en su escrito *Heidegger et la metaphysique* considera que la caracterización que realiza Heidegger del ser en cuanto presencia en la tradición metafísica a partir de la cual muestra un vínculo entre el Ser y el tiempo permite a Heidegger remontarse del horizonte del tiempo a la donación del tiempo en su planteamiento del ser en cuanto *Ereignis* (acontecimiento). Cf. Mabille Bernard, *Hegel, Heidegger et la metaphysique*, Paris, Vrin, 2004. p. 105

¹⁶⁷ Heidegger, Martin, *op.cit.*p.475

¹⁶⁸ Denis Seron, haciendo una interpretación de Platón y Aristóteles, afirma que ambos comprenden los entes como aquello que viene al encuentro en el *logos* de tal manera que al preguntar por el ser de lo ente se está preguntando bajo una división ontica de lo existente. Se distingue entre los “entes primarios, permanentes” y los “entes secundarios, fácticos”. Cf. Seron, Denis, *op.cit.* p.171

¹⁶⁹ Para Heidegger en el análisis de la noción de conocimiento se encuentra presupuesta la interpretación del conocimiento como *paideia* a la cual le concierne una orientación metódica en la que se trata de representar el ser dicho tal cual es presente en el λόγος y en segundo lugar que el conocimiento en tanto el ser dicho en el λόγος está en relación con la noción de δύναμις. Cf. Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 532

Así, según Heidegger, Platón presenta su planteamiento en torno del Ser bajo la perspectiva del conocimiento. El Ser, para Platón en el diálogo el sofista, no puede ser analizado en la abstracción, como una entidad desligada del hombre, sino a partir de un fenómeno en el que claramente se encuentran en relación el hombre con el Ser, como es el conocimiento. El conocimiento involucra al Ser y al hombre en la medida en que algo es conocido o descubierto y alguien accede a su conocimiento o descubrimiento. En el conocimiento algo es desvelado y alguien es la posibilidad de apertura o de manifestación de aquello que se desvela.¹⁷⁰

De esta manera, el conocimiento se presenta como un fenómeno unitario que llega a ocupar un papel central en el diálogo al permitir a Platón desvelar los distintos géneros de lo existente y hacer inteligibles las dos interpretaciones sobre el Ser.

Ahora bien, Platón plantea como condición del conocimiento el ser de la κίνησις y στάσις. El conocer para los griegos involucra al mismo tiempo dos fenómenos: el devenir y la permanencia. Nosotros en tanto conocedores, dice Platón, tenemos alguna cosa en común con la κίνησις que podemos traducir como devenir; pues todo conocer se da a partir del ver, el oír, el percibir, la sensibilidad en general que es siempre inestable; pero al mismo tiempo tenemos alguna cosa en común con la permanencia, στάσις pues todo conocer es también pensamiento, palabra y percepción del νοῦς.

¹⁷⁰ Heidegger diferencia el conocimiento del Ser planteado por Platón del conocimiento de lo a priori desarrollado por Kant. Éste último, desde la interpretación heideggeriana, es un saber ontico, ligado estrechamente a la noción de subjetividad y por lo tanto de fundamento; mientras el conocimiento del Ser desarrollado en el diálogo *Sofista* es un conocimiento eidético que guarda una relación con el problema del ser en general. Cf. *ibidem*.p. 496

Así, la cuestión del conocimiento permite que tres de los cinco géneros del Ser aparezcan de manera anticipada en el diálogo; κίνησις, στάσις, ὄν.

El conocimiento, en la medida en que es, incluye al concepto Ser y visto desde su realización. El conocimiento es movimiento, es un tornarse hacia lo que se desea conocer κίνησις, pero en el horizonte de lo conocido es estabilidad o continuidad στάσις. Desde la óptica griega, el conocer es, al mismo tiempo que movilidad, permanencia. Conocimiento, para los griegos es aquello que es descubierto y que en su descubrir permanece estable.

De esta manera, el conocimiento es un fenómeno complejo debido a que unifica conceptos antagónicos e irreconciliables κίνησις y στάσις y lo hace desde su llevarse a cabo; pero también desde el horizonte de lo conocido, a partir de la estabilidad o permanencia que implica todo saber.

Con estos tres conceptos, dice Heidegger, se encuentra dado todo el horizonte de discusión del diálogo debido a que tanto la cuestión del Ser como la del no-ser y con ello problemas como el de la verdad, la falsedad y el del objeto posible de conocimiento van a ser interpretados a partir de los géneros descubiertos en el análisis del conocimiento. Los conceptos de κίνησις, στάσις, ὄν van a ser el hilo conductor que brinda respuesta a estas cuestiones. El problema del conocimiento, tal cual es planteado por Platón, retoma la problemática griega de la filosofía, pero ahora bajo una comprensión dialéctica, en la cual conceptos y fenómenos contrapuestos entran en juego para explicar la cuestión del Ser y los problemas relacionados con ella.

Platón recupera, en este γινώσκειν, los dos concepto de κίνησις y στάσις, que son referidos al fenómeno unitario de la γνώσις, en tanto que él constituye un solo y único fenómeno ὄν¹⁷¹

Ahora bien, en el diálogo, la problemática sobre el conocimiento se desarrolla en relación con los conceptos que pretenden apresarlos: κίνησις, στάσις y ὄν. De esta manera; movimiento y continuidad, conceptos que se encuentran en una exclusión recíproca entran en relación a partir del fenómeno del conocer y ambos son apresados. La noción de Ser ocupa un lugar intermedio entre estos dos conceptos excluyentes y los pone en relación al explicar el fenómeno del conocimiento. Pero de esta exclusión recíproca entre movimiento y continuidad y de su explicación se originan otros dos géneros de lo ente a partir de los cuales Platón comprende el ser, estos son: ταῦτον y ἕτερον¹⁷²

... Cada uno de los dos, κίνησις y στάσις es por una parte un ἕτερον, otro, y al mismo tiempo αὐτοῦ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν, si mismo...¹⁷³

Tanto el movimiento como la estabilidad son lo mismo, ambos son y refieren al fenómeno del conocimiento; pero al mismo tiempo son diferentes en vistas de su antagonismo e incompatibilidad. κίνησις y στάσις se encuentran en mutua exclusión, pero en comunidad con el Ser. Si κίνησις es y στάσις es, la conclusión que se puede

¹⁷¹ *ibidem*. p.489

¹⁷² Heidegger en su escrito *was heisst denken?* Retoma nuevamente el problema del Ser a partir de los términos de igualdad y diferencia, en este texto reflexiona la relación entre Ser y pensar como una de identidad en la diferencia, una identidad que nombra la pertenencia de uno a lo otro pero resaltando sus diferencias, siendo lo "mismo" a partir de lo cual pensar y ser tienen una mutua pertenencia. Para Bernard Mabille en *Hegel, Heidegger et la métaphysique* la tarea realizada por Hegel y Heidegger de interpretar el pensamiento griego va en la dirección de tener una experiencia de pensamiento y no simplemente coleccionar conceptos muertos, de ahí que para un pensamiento histórico del mundo griego las interpretaciones que Heidegger y Hegel realizan sean cuestionables. Cf. Mabille, Bernard, *op.cit.* p. 74-80

¹⁷³ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 537-538

extraer es que entre movimiento y estabilidad existe una comunidad porque ambos son conducidos al Ser. De este carácter complejo de exclusión y relación entre κίνησις y στάσις, planteamiento con el cual Platón reformula la cuestión del Ser desde una perspectiva dialéctica, extrae los conceptos ταῦτον y ἕτερον que presenta como tema ulterior de la investigación sobre el Ser.

Ταῦτον y ἕτερον son presentados en un primer momento como el primer paso propiamente dialéctico en la explicación del conocimiento ya que ellos nombran precisamente el antagonismo y la similitud entre κίνησις y στάσις; pero llegado a este punto se trata de descubrir de qué manera estos conceptos son a su vez γένη propios y no simples atributos del movimiento, la estabilidad y del Ser. Ahora bien, Platón analiza los γένη a partir de tres cuestiones: respecto a su autonomía, diferencia y universalidad, y conduce la discusión de tal manera que los géneros del Ser muestren la necesidad de ser tomados en sí y la no equivalencia entre uno y otro.

Platón inicia considerando que, así como el movimiento sólo existe en relación con el término de estabilidad, la noción de "lo mismo" sólo puede ser comprendida a partir de su opuesto: "lo diferente". Al mismo tiempo estos conceptos que se implican mutuamente guardan entre ellos una exclusión recíproca, ambos no pueden ser atribuidos a una cosa en un mismo sentido.

Posteriormente distingue el género de "lo mismo" de los géneros: Ser, movimiento y estabilidad. Platón considera que si consideramos a "lo mismo" como algo de lo cual puede decirse que es, entonces habría que admitir que movimiento y estabilidad son

"lo mismo" debido a su comunidad con el Ser, lo cual es imposible ya que son fenómenos que se excluyen mutuamente. De este hecho se concluye que "la igualdad" debe ser considerada como un género distinto de los otros tres ya analizados.

Ahora bien, con el género de "lo diferente" sucede algo distinto. Platón trata de detectar de manera sistemática su presencia a través de todos los otros géneros. Inicia considerando que toda cosa tiene la posibilidad de dejarse discernir en su ser a partir de lo otro, es decir, toda idea o cosa comporta la idea o visibilidad de lo diferente. Posteriormente, plantea que "lo otro" tiene una presencia universal la cual puede ser mostrada en cada uno de los géneros del Ser.

De esta manera, entre los cinco géneros de lo ente planteados por Platón, los conceptos de ἕτερον y κίνησις tienen un lugar privilegiado en la investigación sobre el Ser. El concepto ἕτερον permite acceder a una nueva concepción de la negación y con ello a la noción del no-ser en la cual el concepto de κίνησις es el hilo conductor a partir del cual se muestra la presencia que despliega el ἕτερον en todos los géneros de lo ente. Lo que nombra el concepto de κίνησις es el alma del hombre al mismo tiempo que el λόγος, es la vida del "ser humano" y su manera de expresar y abordar el mundo en el que se encuentra.

3.2.1 κίνησις, στάσις, ταὐτόν, ἕτερον: géneros del Ser y no-ser.

En el análisis que sigue presentaré los géneros del Ser en vistas de mostrar la presencia del ἕτερον en cada uno de ellos y con ello acceder a la comprensión del Ser de lo ente y del no-ser. Heidegger desarrolla este problema en cuatro etapas: el movimiento en relación con "la mismidad"; el movimiento y "la continuidad"; el movimiento y "la alteridad" y, por último, el movimiento en relación con el Ser. En cada una de ellas el fenómeno de la κίνησις guía el estudio que desemboca en una determinación de la negación como un carácter abierto de descubrimiento.¹⁷⁴

La primera cuestión a desarrollar es la relación entre κίνησις y ταὐτόν. Se ha mostrado que el movimiento es en sí mismo un género y que guarda independencia de los otros cuatro géneros de lo ente. Sin embargo, el movimiento participa de uno de ellos, en la κίνησις se hace presente "lo mismo" en la medida en que el movimiento en su ser categorial se comprende a sí mismo y consiste en ser movimiento, en mantener una identidad consigo mismo, por otra parte el movimiento no es sólo igualdad sino también guarda una relación con "la alteridad", el movimiento es en sí mismo "lo mismo" pero no es "la mismidad", así el movimiento es "lo mismo" pero ella no es "lo mismo".

El segundo tema a tratar es la relación entre κίνησις y στάσις, la cual fue analizada en el apartado anterior en función del

¹⁷⁴ Para Alain Boutot, tal como puede verse en el escrito de Heidegger sobre el diálogo "Sofista", Platón es una figura determinante en la comprensión sentido del Ser. Heidegger se plantea una vuelta al problema fundamental de la filosofía, repitiendo lo planteado por Platón, al mismo tiempo que transformándolo y conservando el problema mismo. Platón plantea el problema del Ser, pero no se cuestiona previamente sobre el ser para el cual el ser en general tiene algún sentido. Cf. Boutot, Alain, *op.cit.* p. 40

fenómeno del conocimiento. El estudio del conocimiento mostró la posibilidad ontológica de unificar conceptos antagónicos a los que les es propio la contraposición y mutua exclusión. Movimiento y permanencia mostraron no solamente ser y ser en contraposición, sino tras considerar que ambos conforman el fenómeno del conocimiento, se concluyó que ambos son "lo mismo"; es decir, que al conocimiento pertenece la posibilidad de ser movimiento al mismo tiempo que de ser estabilidad. El conocer es entendido desde la perspectiva griega como un movimiento del alma hacia el ente que se desea conocer y al ser propio del alma el conocer, es decir; el dirigirse hacia algo, ella es en cierta manera un movimiento permanente, un tender hacia las cosas y en este sentido es nostalgia, es un movimiento que va en búsqueda. Así, el alma despliega su presencia como movimiento y permanencia en su igualdad y diferencia.

En un tercer momento el tema a tratar es la relación entre κίνησις y ἕτερον. Esta relación como las anteriores es vista en función de la igualdad y de la diferencia que ambos conceptos presentan. Platón comienza distinguiendo el movimiento de "la alteridad" o de "lo otro" y considera que κίνησις no es lo mismo que alteridad, sino algo distinto de ella. El movimiento es distinto de la alteridad como lo es de la continuidad debido a que son géneros distintos de lo existente, pero al mismo tiempo el movimiento es τὰὐτόν con el ἕτερον. El movimiento sin ser lo mismo que la alteridad la implica; el movimiento es lo otro, algo distinto de la alteridad y de la continuidad y en este sentido es un ἕτερον.

La cuarta etapa trata el problema de la relación entre κίνησις γόν. A partir de lo tratado anteriormente hemos concluido que el movimiento es distinto de los tres géneros de lo ente; ταύτόν, στάσις y ἕτερον. Al mismo tiempo se ha mostrado la presencia dialéctica del ἕτερον en todos los géneros de lo ente. Así, el movimiento ha servido como hilo conductor desvelador de la presencia del ἕτερον.

Siguiendo el análisis y la tesis establecida en los anteriores planteamientos, podemos decir, respecto a la relación entre movimiento y Ser, que el movimiento es ταύτόν del Ser, es decir; un género de lo ente y también que es un ἕτερον del Ser, comprendiendo "la alteridad" como la negación del Ser. Sólo que esta última conclusión resulta problemática, requiere una aclaración sobre la manera de entender la alteridad aplicada al Ser. El movimiento se relaciona con todos los otros géneros de lo ente, mostrando con ello su carácter de "mismidad". Al mismo tiempo que su "diferencia, pero con el Ser, el movimiento despliega su presencia como negación, como no-ser.

Ahora bien, los cinco géneros de lo ente fueron desarrollados de manera independiente como ideas fijas y autónomas que hacen posible una explicación del movimiento en su mismidad y distinción. Continuando con la manera de abordar la identidad y diferencia entre cada uno de los géneros de lo ente, el no-ser se revela como el punto central de la discusión. Resolver de qué manera el no-ser puede estar presente en el movimiento implica en cierto sentido comprender el planteamiento sobre el Ser de lo ente y con ello retornar a la cuestión originaria de la filosofía.

Para dar una respuesta a la cuestión fundamental de la filosofía, la del Ser, Platón dirige su análisis al problema del ἕτερον. El ἕτερον es interpretado como una presencia universal y transitiva de todo ente frente a lo otro, frente a lo distinto de él. Así, el ἕτερον es el despliegue de la presencia del no-ser, pero no es la pura negatividad, sino constituye frente a lo otro, frente a lo diferente, el no-ser de todo ente. Para Platón, dice Heidegger, todo εἶδος es múltiple de tal manera que en su qué, se encuentran incluidos una diversidad de contenidos que pueden ser revelados por un análisis dialéctico, pero que no están presentes de manera evidente en el ente. Todos estos contenidos constituyen en cierta medida un no-ser del ente, debido a que están recubiertos, pero un no-ser que al mismo tiempo consiste en ser.

Como dije anteriormente, con el análisis del ἕτερον se plantea la cuestión misma del Ser. El ἕτερον despliega la presencia de todo ente como no-ser, hace de todo ente un no-ente. El no-ser es la determinación conceptual a partir de la cual se muestra la estructura de este concepto. La negación del ser en el término no-ser no representa una exclusión absoluta del Ser, sino el hecho de ser un otro, de la alteridad. El ser del "no-ser" es conservado y el "no", la negación tiene un carácter desvelador, su función consiste en mostrar o permitir ver una cosa como no siendo otra.

Platón distingue dos modos de la negación ἐναντιώσεις y ἀντίθεσις. La primera negación corresponde a la negación absoluta, en la que lo opuesto al ente es el vacío; por el contrario, la negación que

implica el ἕτερον¹⁷⁵ tiene el carácter de mostrar alguna cosa, lo que se muestra a partir de el "no" es el ser otro de lo negado. De esta manera, el ἕτερον es un ser, lo cual implica que en él algo es conservado. La negación del ἕτερον permite la manifestación de lo otro, de todo aquello que el ente no- es.

Ahora bien, el ἕτερον, al desplegar su presencia como alteridad, representa el no-ser de todo ente. Para mostrar la estructura del ἕτερον Platón utiliza la imagen de la antítesis que refiere a la oposición en un sentido restringido, la oposición frente algo. Platón entiende por tesis (θέσις), dice Heidegger, posición. Posición tiene el sentido de dejar presentar alguna cosa tal como ella es en su belleza y bondad. Antítesis debe ser entendida como el dejar presentar alguna cosa como lo opuesto. La noción de tesis como la de antítesis implican el concepto de λόγος en sus diversas acepciones, la tesis es presentación de alguna cosa en el lenguaje, de la misma manera que la antítesis es la negación, el "no" que aparece como lo "Otro" en el λόγος.

De esta manera, la noción de ἕτερον entendida como una negación en el nivel del λέγειν es apertura, es un dejar ver, pero lo que deja ver es precisamente lo que la cosa no-es, su alteridad. La negación en el lenguaje, en tanto que es un hablar de algo, tiene el carácter de poner algo en evidencia. En el

¹⁷⁵ Para Heidegger la negación, en el sentido del ἕτερον es la δύναμις, es decir, nombra el ser del hombre que caracteriza Platón como unión de dos modos del Ser: alma y cuerpo. Para Heidegger resulta relevante que el ser del hombre en Platón sea entendido a partir del no-ser, de un no-ser que tiene el carácter de ser, de ser una negación en la que se produce una apertura y lo que se muestra es precisamente el ser un no desvelador de ser. En esta caracterización del ser del hombre Heidegger vislumbra nexos con su propia interpretación del Dasein. El no-ser del Dasein, el ser otro nombra la apertura ontológica del Dasein con el Ser.

ἕτερον, lo opuesto del ser, es el no-ser y éste es abordado en cuanto ser, como una entidad en la que hace imagen lo otro.

El ἕτερον se da como oposición a lo uno, a la cosa tal cual es presentada en el λόγος. En este sentido, el ἕτερον es la concretización de lo que el ente no-es, es decir, es todos aquellos entes posibles que el ente presentado no-es. El análisis de Platón, según Heidegger, va a estar enfocado a una comprensión del ἕτερον a partir de la antítesis. La antítesis se muestra como alteridad, como un no-ser en el lenguaje que paradójicamente tiene el carácter de ser. Así, el no-ser para Platón, es también οὐσία, es un ser que en tanto negación, es todo aquello otro que él mismo no es.

Con la determinación del μὴ ὄν como ἕτερον, como con la posibilidad de conversión del ἕτερον mismo en entes concretos, la ciencia dialéctica se hace posible.¹⁷⁶

Ahora bien, el λόγος que puede mostrar la presencia del ἕτερον en cuanto alteridad o no-ser, es un tipo de lenguaje ligado a un modo de ser del hombre, éste es el λόγος ψευδής (el lenguaje falso), característico de la actitud sofística.

El λόγος es entendido a partir de la noción de κίνησις la cual nombra al alma en su ser fundamental ψυχή, en cuanto λέγειν, en todas las acepciones que esta noción tiene desde la comprensión griega. La κίνησις nombra la vida del ser humano a la cual le es inherente la expresión y puesta en presencia del mundo en el que se encuentra, de la misma manera que la noción de στάσις es la

¹⁷⁶ Heidegger, Martin, *op.cit.* p. 568

determinación que permite llevar el ente al λέγειν y hace posible el conocimiento.

El λόγος ψευδής bajo la primera determinación platónica, la del λόγος como expresión y descubrimiento, resalta el papel de la palabra proferida que se dirige a los otros en el recuento con lo ente (el carácter ὀνόματα nombrante y descubridor δηλοῦν) como una palabra que expresa y descubre algo falso o ilusorio.

La segunda etapa al resaltar la constitución del λόγος como λόγος τινός, como un hablar sobre algo, resalta el papel de la cosa tal cual ella accede a la presencia. En el caso de el λόγος ψευδής, la cosa se hace presente justamente como ella no-es.

Por último, la determinación anterior, la del λόγος en cuanto λόγος τινός, conduce a una tercera determinación según la cual el λογοζ se distingue por su ποιός, es decir, por su clase en dos tipos: (ἀληθής y ψευδής) verdadero o falso. Todo λόγος en tanto λέγειν τινός trata sobre algo y, por ello, tiene la posibilidad de al tratar sobre alguna cosa, hacerla manifiesta; pero también tiene la posibilidad de mostrarla como disimulación y entonces hacerla pasar por lo que ella no es. En este sentido puede ocultar o recubrir lo mostrado, puede ser un λόγος ψευδής, un decir falso.

De esta manera, el λόγος al ser un λόγος τινός tiene una comunidad con el Ser ya que le concierne el descubrimiento de alguna cosa y por ello mismo se encuentra en relación con "la alteridad" y "la mismidad" ταυτόν y ἕτερον. Todo aquello que es y es descubierto; puede serlo de dos maneras: tal como es él mismo y entonces hablamos de un descubrimiento verdadero ἀλήθειν, en el

cual el qué τί es caracterizado por la presencia del ταῦτόν, mientras que otra manera de hacer visible lo ente consiste en desvelar la cosa que se hace presente, como siendo otra ἕτερον y éste se da en el λόγος ψευδής.

Así, la puesta en evidencia de alguna cosa se da de dos maneras: la cosa es presentada en el lenguaje como es ella misma o la cosa se presenta de manera distinta a como ella es. La primera forma de hacer visible la cosa representa el descubrimiento y la desvelación y, en tanto decir, es un decir verdadero. Mientras que en la segunda, la cosa se hace presente recubriéndose o disimulándose y es enunciada como un decir falso. La primera manera de desvelar produce un descubrimiento de "la mismidad", debido a que la cosa es descubierta como siendo ella misma. La segunda forma de descubrimiento que descubre ocultando la cosa presenta "la alteridad", aquello que la cosa no es en sí misma pero que en tanto alteridad, tiene la posibilidad de ser. Ambos modos de descubrimiento son posibles gracias a la comunidad que el λόγος tiene con ταῦτόν y ἕτερον.

Desde que se tiene en cuenta el λόγος como λόγος τινός es decir en el λέγομενον como ὄν, una nueva κοινωνία: la κοινωνία con el ταῦτόν, o bien con el ἕτερον. Esta κοινωνία determina la posibilidad del λόγος como ποιός, y por ello el modo de su descubrimiento como verdadero o falso.¹⁷⁷

A partir de lo mostrado anteriormente podemos concluir este capítulo diciendo que el ἕτερον es un modo de descubrimiento que se da en el λόγος, el cual consiste en presentar el ser de alguna cosa justamente como no-ser, pero este no-ser no es una negación

¹⁷⁷ *ibidem.* p. 605

absoluta sino parcial, es un negar que afirma. Lo que se afirma en "la alteridad" es todo aquello que la cosa no-es, por lo tanto el no-ser del ἕτερον se concretiza en la posibilidad de todo lo que lo presentado no-es. De esta manera, encontramos en Platón una posibilidad no sólo de enunciar el no-ser, sino también de pensarlo. Esta posibilidad se abre frente a la alteridad, comprendiendo ésta no como una negación sino como una alteridad, como lo otro de lo presentado, que permite realizar una abertura y mostrar que en la cosa tal cual se presenta ocultándose se realiza una des-ocultación, se muestra lo que la cosa no-es como siendo otro.

De este modo, el análisis de los cinco géneros del Ser arrojó conclusiones importantes en relación con el problema fundamental de la filosofía, el problema del Ser. El concepto de ἕτερον sirvió de hilo conductor para desvelar la posibilidad del no-ser en el λόγος. El no-ser es presentado en el λόγος como antítesis como un λόγος ψευδής, un decir falso que descubre la cosa como ella no-es. La noción de ἕτερον permite comprender el Ser desde la alteridad, es decir desde la diferencia con lo que se muestra.

Conclusiones

El tema de este escrito, *la crítica de Heidegger a Platón en el diálogo: el sofista*, fue desarrollado en tres momentos que consideré fundamentales para aclarar no sólo la importancia de Platón en la formulación de la crítica que Heidegger realiza a la metafísica, sino incluso la determinación de la filosofía platónica, tal como fue interpretada por Heidegger, en la elaboración de la analítica fundamental y en los planteamientos tardíos¹⁷⁸ sobre el Ser¹⁷⁹.

En el primer capítulo desarrollé la noción de filosofía en Platón; presenté la figura del filósofo en oposición al sofista y la diferencia entre el método filosófico (la dialéctica) y el método sofístico (la retórica).

A partir de este estudio se mostró que Platón comprende la filosofía bajo el término de dialéctica. La dialéctica es la ciencia fundamental que contiene todas las otras ciencias y a la cual concierne el estudio de lo más alto: descubrir los principios fundamentales de lo ente, en su origen y proveniencia.

La dialéctica es interpretada por Platón como una ciencia, al mismo tiempo que un método que conduce a la des-velación de lo existente (*ἀληθεύειν*), ya que en su llevarse a cabo, la dialéctica es

¹⁷⁸Parto de la consideración de que no existe una separación en el pensamiento de Heidegger, ni fases distintas en su pensar, sino como lo plantea Friedrich-Wilhelm von Herrmann, en su escrito *La segunda mitad de ser y tiempo*, en Heidegger existe tan sólo una amplitud en la perspectiva de la mirada y un único sendero recorrido desde *Ser y tiempo*. Éste para Von Herrmann está marcado por tres cuestiones: la pregunta por la articulación fundamental inherente al ser mismo, la pregunta por la multiplicidad de las maneras de ser en su unidad y la pregunta por el carácter de verdad del ser, cuestiones que no son abandonadas sino transformadas en su pensamiento tardío, al cual llama “pensar-propicio”. Cf. Herrmann von Friedrich Wilhelm, *op.cit.*p.72

¹⁷⁹ Un ejemplo de ello representa el escrito *identität und Differenz (1957)*, texto en el cual Heidegger retoma los conceptos Platónicos *ταυτόν* y *ἕτερον*, para nombrar no la distinción platónica entre el ser de lo ente y el ente, sino el Ser en su diferencia con el ente.

λόγος . La dialéctica lleva lo existente a la palabra y lo muestra en la forma del discurso, con un otro; por lo tanto la dialéctica en su efectuación tiene una tendencia al ver al (νοεῖν), debido a que el logos es un mostrar lo ya visto, sin olvidar que el ver del (νοεῖν) es un ver con los ojos del alma o del entendimiento y, por lo tanto, este ver está vinculado con el (λόγος)habla, en el sentido de pensamiento¹⁸⁰.

La dialéctica en cuanto ciencia y método contiene dos momentos: la συναγωγή y la διαίρεσις, que nombran una manera de reconducir la mirada hacia lo existente. Ambos conceptos se encuentran en relación con los términos fundamentales del diálogo, conceptos con los cuales Platón interpreta el ser de lo ente, ταῦτόν y ἕτερον .

El primer momento de la dialéctica -la συναγωγή- implica reconducir la mirada hacia la unidad de lo existente, es decir, llevarla hacia la búsqueda de la identidad (ταῦτόν), hacia aquello que hace que lo existente sea lo que es. Mientras que el segundo de los momentos de la dialéctica - διαίρεσις- requiere conducir lo existente hacia la disección de la unidad en las partes que la componen, es decir, mostrar lo existente en su diferencia (ἕτερον).

De esta manera, en la comprensión de lo que nombra Platón como dialéctica y de los momentos que la componen se encuentran implícitos los conceptos a partir de los cuales se va a interpretar el ser de lo ente. Συναγωγή y διαίρεσις constituyen al mismo tiempo que dos momentos de la dialéctica, a partir de los

¹⁸⁰ El término λόγος en el escrito *Platon: Sophistes* no es traducido por Heidegger, pero sí interpretado y nombra a lo que en *El ser y el tiempo* con el concepto *habla*.

cuales lo existente se hace presente en su unidad o en su multiplicidad, la manera de hacerse presente el ser de lo ente en su identidad y diferencia ταυτόν y ἕτερον.

Así, podemos decir que la filosofía es para Platón la ciencia, en el sentido griego del término ἐπιστήμη,¹⁸¹ que se encarga del estudio de los principios más altos de lo ente y que tiene la estructura misma de aquello que estudia.

La dialéctica no es una ciencia que se imponga arbitrariamente a lo existente, sino que logra aprenderlo porque la manera en que se lleva guarda una relación con el manifestarse de lo existente.

Ahora bien, la reflexión en torno a la figura del filósofo y del sofista, que se lleva a cabo en el diálogo, se mantiene en una relación indisociable con la comprensión de lo que es la filosofía, su método propio y su objeto de estudio. Si bien, Platón, según Heidegger presenta siete posibles definiciones para la figura del sofista, todas ellas lo definen a partir de la actividad que le es propia: presentar las cosas en su mera apariencia "no ser" mientras que el filósofo se hace presente tan sólo en oposición del sofista.

De las siete interpretaciones del sofista presentadas por Platón, aquella que lo comprende como productor de imágenes es la más aceptada, no solamente porque lo define a partir de la actividad que le es propia, sino porque contiene la manera de llevar a cabo esta actividad. Para Platón el sofista es un productor de simulacros que, empleando la técnica de la retórica

¹⁸¹ Entendida bajo el concepto griego de ἐπιστήμη, término bajo el cual Aristóteles interpreta la σοφία.

presenta la mera apariencia de las cosas, como si fueran éstas reales y esto lo hace en el discurso gracias al λόγος.

Por otra parte, para Platón, el filósofo sólo puede ser determinado desde la actividad que le es propia y en este sentido Platón al preguntarse en el diálogo *Sofista* por el ser de lo ente da cuenta de aquello que significa filosofar. Así, el diálogo *Sofista* no presenta características ni definiciones de lo que es el filósofo, sino que Platón asume esta determinación y con su reflexión conduce al lector y al escucha al qué del filósofo.

De esta manera, Platón se asume a sí mismo como un filósofo, un filósofo que en su actividad da cuenta del filosofar y de su oposición con la sofística. El filósofo, dice Platón, no crea nada, sino tan sólo descubre y lo hace a partir de la técnica que le es propia: la dialéctica, la cual contiene al λόγος.

Ahora bien, para Heidegger, en su curso *Introducción a la filosofía*, la filosofía no puede ser considerada como una ciencia¹⁸², en el sentido moderno en que se entienden las diferentes ciencias del conocimiento, aunque sí como el origen de la ciencia.

Heidegger toma la concepción aristotélica de la filosofía como filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία), la cual fue desarrollada en el capítulo primero de este escrito y como vimos representa un desarrollo de la comprensión platónica de la filosofía en cuanto

¹⁸² En *Introducción a la filosofía* Heidegger considera que la filosofía no puede ser considerada una ciencia en el mismo sentido en que denominamos ciencias a la física, química o biología, como géneros o especies superiores del conocimiento, en este sentido la filosofía no es ciencia porque sobrepasa esta noción, fundamentalmente porque el objeto de la ciencia es el ente y no del ser, como lo es la filosofía y en un segundo término porque es estudio del ente en un sentido limitado y no del ente en conjunto. Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Fronesis, 2001.p33-283

dialéctica, y considera que la filosofía entendida en este sentido consiste en filosofar, es decir, en acceder a una comprensión del Ser desde el fondo de la existencia del *Dasein*.¹⁸³

Heidegger, en *El ser y el tiempo*, y a lo largo de sus distintas aproximaciones a la pregunta por el Ser, con algunas modificaciones, considera que el método de investigación de la filosofía se encuentra trazado por el objeto temático de estudio, del tal suerte que el método, no puede imponerse a lo existente y determinarlo, sino provenir de su estructura misma y de la forma en que se manifiesta. Es de "las "cosas mismas" de donde puede salir si acaso una disciplina"¹⁸⁴, de tal manera que en *Ser y tiempo* la pregunta que interroga por el sentido del Ser es el hilo conductor hacia el método fenomenológico. Pero la fenomenología en cuanto método es al mismo tiempo una ciencia, la ciencia que investiga el ser de los entes, en este sentido es también ontología. Así, la filosofía se define tanto por su objeto de estudio como por su método y en este sentido la filosofía es ontología y fenomenología hermenéutica.

La filosofía en *El ser y el tiempo* es interpretada por Heidegger como ontología y fenomenología hermenéutica. La filosofía es ontología porque el objeto propio de ella es el descubrimiento del ser de los entes. Es fenomenología en la medida en que parte de la interpretación de lo existente como fenómeno.

La fenomenología, en tanto método de la ontología, trata de apresar y mostrar el fenómeno en su aparecer, en sus modificaciones y cambios. A su vez, la fenomenología es

¹⁸³ Cf. *Introducción a la filosofía*. Fronesis, Universidad de Valencia, 1996. p. 232

¹⁸⁴ Cf. *El ser y el tiempo* p. 37-38

hermenéutica debido a que se compone de dos conceptos que nombran la manera de abordar el ser de los entes: *fenómeno* y *logos*.

Fenómeno es caracterizado por Heidegger a partir del pensamiento griego como "ente" (*τα ὄντα*) y el concepto de *lógos* es interpretado a partir de la noción de "habla" (*λόγος*).

Así, en el concepto fenomenología se encuentra ya designado, su objeto de estudio y la manera de abordarlo. El objeto de estudio es, tal como está planteado por Heidegger, el sentido del ser¹⁸⁵ de los entes (*τα ὄντα*) y la manera de tratarlos está delineada por la noción de habla (*λόγος*). El *lógos* consiste en el hacer patente, descubrir o encubrir lo que en él se desvela o se oculta, y lo hace en la forma de la *σύνθεσις*, es decir, permite ver algo como descubierto o encubierto en su unidad.

Ahora bien, Heidegger, al formular la pregunta por el sentido del Ser, resalta la existencia de un ente, el cual tiene cierta preeminencia ontológica, respecto al resto de lo existente y requiere ser analizado previamente a la pregunta por el ser.

A partir de este análisis se enfatiza el carácter hermenéutico del *lógos*. Mediante el *lógos*, el *Dasein* descubre las estructuras fundamentales de su propio ser, se interpreta a sí mismo y con ello descubre también las condiciones de posibilidad de toda investigación que se mueva en el ámbito del Ser, las condiciones de interpretación de lo existente.

En *Tiempo y Ser* Heidegger afirma que el pensar no tiene nombre y en este sentido rechaza la noción de filosofía; sin

¹⁸⁵ Heidegger aclara que el Ser siempre es ser de los entes; sin embargo, Ser y ente no son lo mismo.

embargo, permanece firme en la tarea de este meditar al mismo tiempo que en la manera en que el pensar puede llevar lo existente a la des-velación.

Así, la filosofía para Heidegger en sus últimos escritos no es dialéctica, fenomenología ni hermenéutica; pero su tarea - la reflexión de la pregunta por el sentido del Ser- permanece a lo largo de todo su pensamiento, al mismo tiempo que la manera en que el Ser puede ser llevado a la des-velación. Esta cuestión nos viene dada en la interpretación constante que realiza de la noción de *lógos*.

En la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger identifica la noción de filosofía con la de metafísica. Para Heidegger la filosofía en cuanto metafísica inicia con el preguntar platónico sobre el ser de lo ente, pero es también en el pensamiento griego, con los presocráticos, en donde ve expresada la tarea pensar, la meditación sobre el Ser.

De esta manera, aunque Heidegger en algunos de sus escritos rechaza la noción de filosofía, la cual ve en una relación indisociable con la pregunta por el ser de lo ente, retoma y resignifica los conceptos fundamentales del pensamiento griego.

Así, en la conferencia *¿Qué es eso de filosofía?* Heidegger afirma que la filosofía nace con Platón y nace unida a una determinada manera de preguntar por lo existente. Si bien Heráclito fue el primero en utilizar el concepto "philosophos". Este término en Heráclito no tiene un uso técnico, sino nombra el hombre que ama el saber de la misma manera que el hombre puede

amar la plata o la virtud¹⁸⁶. El ser filósofo en Heráclito nombra simplemente un modo de ser del hombre vinculado con la noción de armonía y *lógos*. El filósofo ama el saber en el sentido de corresponder, de estar destinado a algo y en esto radica la armonía. El filósofo, al amar el saber, se encuentra en armonía, en correspondencia con el *lógos*; con el pensar, el mostrar y la des-ocultación del ser de lo ente *habla como habla el lógos*.

Heidegger, en el curso que se encuentra traducido como *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, afirma que la filosofía entendida en el sentido griego como ciencia originaria no puede ser comprendida desde los sistemas que se han creado; pone como interrogante, si acaso ella puede explicarse a partir de los creadores, es decir, del filósofo como un tipo especial de espiritualidad para finalmente rechazar esta línea de investigación. Sin embargo, aun cuando rechaza esta manera de abordar la filosofía y su quehacer en *El ser y el tiempo* Heidegger puntualiza la preeminencia de la analítica fundamental del *Dasein* ante la pregunta que interroga por el Ser y en sus escritos posteriores tales como *Aportes a la filosofía* radicaliza lo iniciado en *El ser y el tiempo* ubicando la pregunta por el Ser desde el ámbito de la historicidad y no de la comprensión.

En *El ser y el tiempo* el *Dasein* es entendido como la apertura ontológica de un ente al cual en su ser mismo le va la comprensión del Ser. En *Aportes a la filosofía* el *Dasein* es interpretado como el lugar de juego del Ser y de su esencia.

¹⁸⁶ En el escrito *¿Qué es eso de filosofía?* Heidegger afirma que Heráclito y Parménides no fueron aún filósofos porque fueron los pensadores más grandes. Con este adjetivo Heidegger señala que ellos llevaron a cabo sus reflexiones a una dimensión distinta del pensar porque a diferencia de los pensadores posteriores se encontraban en armonía con el *λόγος*. Cf. Heidegger, Martín, *¿Qué es eso de filosofía?*. Traducción Adolfo P. Carpio, publicado por Sur. Buenos Aires, 1960.

De esta manera, Heidegger rechaza una interpretación técnica del término "filósofo", pero la noción de *Dasein* nombra la mutua pertenencia del ser del "hombre" y de lo existente, en la cual el *Dasein* es apertura de lo existente en el modo de la desocultación o de la ocultación. A la constitución del *Dasein* pertenece el ser, apertura desvelando lo existente, el ser verdadero ἀλήθεια; o el ser apertura en el modo de la ocultación, el ser falso ψευδής. El *Dasein* está cooriginariamente tanto en la verdad como en la no verdad y es en el *lógos*, que Heidegger traducirá *Sprache* como *habla*, donde lo existente es llevado al descubrimiento o encubrimiento.

En el segundo capítulo presenté la diferencia del *lógos* filosófico frente al *lógos* sofístico. El *lógos* filosófico fue caracterizado como dialéctica. La dialéctica fue entendida bajo dos acepciones; como la ciencia que tiene por tarea la desvelación de lo existente y como método de desvelación, el cual consiste en mostrar lo existente a partir del discurso dirigido a un otro, diálogo. De esta manera la dialéctica en cuanto método se da en la forma de *lógos*, de discurso.

El *lógos* se encuentra compuesto de dos elementos: (ὄνομα) nombre y (ῥῆμα) verbo, que nos hablan del qué y del cómo de su desvelamiento. El nombre descubre aquello de lo cual se trata en el habla; el verbo descubre el modo de lo que en el habla es tratado.

El *lógos* es analizado en tres direcciones: el *lógos* en cuanto λέγειν τί, el carácter nombrante del *lógos*, gracias al cual tiene un carácter mostrativo y de ocultación. El *lógos* al hablar de algo lo hace presente en el discurso; el *lógos* en cuanto

λεγόμενον en este sentido se nombra el contenido del decir. Todo decir hace referencia a un algo, cuando lo presentado en el discurso se muestra como siendo aquello mismo de lo que se habla, lo presentado se hace visible en su igualdad consigo mismo. Mientras que si lo presentado en el discurso se presenta encubriendo aquello de lo cual se habla, lo presentado en el discurso se muestra como siendo otro. Finalmente el *lógos* como δηλοῦν descubridor, todo decir es un decir de algo, lo que el *lógos* descubre es aquello de lo cual es tratado en él y por ello al mismo tiempo que el *lógos* tiene la posibilidad de descubrir aquello de lo cual habla, tiene también la posibilidad de ocultarlo.

Así, la dialéctica es discurso, *lógos* dirigido a un otro cuyo objetivo es presentar lo tratado en el *habla* como siendo aquello mismo que se desea presentar.

Por otra parte, la retórica fue presentada como una técnica discursiva que se dirige al otro con la intención de engañarlo. La retórica, en cuanto técnica, permite que el orador presente como parecida una cosa a aquella que desea asimilar; sin embargo, para su realización requiere de la dialéctica, la retórica. El discurso de la asimilación requiere del descubrimiento de aquello que se desea asimilar. De esta manera la retórica, el discurso encubridor, tiene como fundamento a la dialéctica, sólo puede asimilarse aquello que ha sido desvelado y conocido con anterioridad.

El *lógos* de la retórica es distinto del de la dialéctica, pero necesita de ella. La retórica muestra una asimilación de aquello de lo que habla y en cierto sentido presenta el no-ser.

El *lógos* de la retórica es un decir que oculta, pero en su ocultación deja ver algo parecido a aquello de lo cual habla pero siendo otro. La negación de la retórica no es la negación vacía, el puro no-ser, sino la negación de la alteridad real. La retórica presenta algo, pero sólo en apariencia. Así, lo dicho en la retórica se presenta en su apariencia, en su ἕτερον no-ser y por ello tiene el carácter de engaño.

En *El ser y el tiempo* la noción de *lógos* es analizada en un primer momento (como ya lo vimos) en relación con la discusión sobre el método que habrá de seguir la investigación sobre la pregunta por el Ser, con la elaboración del preconcepto de *fenomenología*; posteriormente se introduce en el estudio del "Estado de abierto" del *Dasein ἀλήθεια*¹⁸⁷.

Después de presentar las tres tesis que caracterizan la manera tradicional de concebir la verdad, Heidegger afirma que la interpretación del *lógos* como juicio y lugar de la verdad es una interpretación derivada del modo originario de ser del *Dasein* en el mundo. Verdadero, en un sentido originario, es el *Dasein* porque a su constitución de ser es inherente el comprender los entes en el modo de la *propiedad*, del descubrir desvelando lo existente; o de la *impropiedad*, del descubrir ocultando.

Ahora bien, el *lógos* es interpretado a partir de la noción de *habla*, como el modo descubridor de ser del *Dasein*. El *habla* nombra la articulación significativa de la comprensión del *Dasein* en su *ser en el mundo* a la que son inherentes los fenómenos del oír y el callar. El oír es un escuchar comprensivo e

¹⁸⁷ Cf. *El ser y el tiempo* .p.235

interpretativo mientras el *callar* es el silencio y lo no dicho en el *habla*, lo que permanece oculto al hablar.

En la interpretación del fragmento 5o de Heráclito, publicado en el escrito traducido al español como *Conferencias y artículos*, Heidegger presenta la noción de λόγος a partir del concepto λέγειν. El *lógos* es comprendido como un decir (λέγειν) que reúne y muestra lo presente; en este mismo sentido tiene la posibilidad de reunirlo en la ocultación o en la des-ocultación¹⁸⁸. La reunión que se lleva a cabo en el *lógos* es la de Todo lo presente, la del ser de lo ente. El λόγος, dice Heidegger, es una palabra directriz del pensamiento de Heráclito a partir de la cual piensa el ser de lo ente. El *lógos*, gracias a su carácter desvelador muestra o desoculta el estar presente de lo ente en el estado de desocultamiento u ocultamiento. A este estar presente de lo existente es a lo que se ha nombrado inicialmente *Ser*.

Así, posteriormente en *El camino al habla*¹⁸⁹ Heidegger considera que el habla¹⁹⁰ es el rasgo esencial del *Dasein* el cual puede ser entendido a partir de la noción de *Decir*. El *Decir*¹⁹¹ es un mostrar aquello que previamente ha sido transmitido a partir de la escucha. El escuchar en relación con el *habla* nombra el pensar en un sentido esencial, el pensar del *Ser*; pero este pensar se

¹⁸⁸ Esta interpretación del *logos* como conjunción la encontramos también en el escrito traducido al español como *Introducción a la metafísica*. En él Heidegger aclara la noción de conjunción y dice que el sentido de reunión no nombra un simple acumular y amontonar, sino implica la noción de separación y oposición en lo que se muestra lo conjuntado. Cf. Heidegger, Martín: *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 2003. p. 125

¹⁸⁹ Conferencia publicada en el libro *De camino al habla*, Ediciones Serval, Barcelona, 2002.

¹⁹⁰ En *El camino al habla* Heidegger afirma que lo propio del habla reside en *lo Mismo*. *Lo Mismo* es aquello que mantiene junto y desde la unidad lo que en la distinción se mantiene separado. De esta manera con el concepto de lo *Mismo*, Heidegger nombra al *Ser* en su igualdad. Cf. p.180

¹⁹¹ Heidegger utiliza el concepto *sagen* para referirse al concepto griego λέγειν, con él nombra el carácter desvelador del λόγος.

caracteriza por ser un *decir* que se dirige al *Dasein* de manera histórica y como destino.

De esta manera, Heidegger, al tomar la noción *λόγος* del pensamiento griego y reinterpretarla como *habla* en el planteamiento de la pregunta fundamental, accede a una comprensión histórica del *habla* a partir de la cual muestra los vínculos que tiene con la poesía¹⁹².

El *habla* es histórica porque el Ser acontece de manera epocal y la forma en que el *Dasein* se encuentra en correspondencia¹⁹³ con el Ser es llevándolo a la presencia en el *λόγος*.

Ahora bien, el *habla* guarda cierta relación con la noción de poesía en el sentido originario del término griego *ποίησις*. Por *Poíesis* se entiende la instauración de la verdad. El *habla* misma es poesía porque al ser el modo de desvelamiento de lo existente: hace presente y consolida una interpretación del Ser. Una manera en que el Ser se hace presente y ante la cual el *Dasein* corresponde mostrándolo en el *λόγος*.

Por último, en el tercer capítulo de este escrito desarrollé, en cinco momentos, la comprensión platónica del Ser en cuanto presencia (*ουσία*). A partir de este análisis se mostró que el

¹⁹² En *El origen de la obra de arte* Heidegger afirma que el lenguaje mismo es poesía en un sentido esencial, es decir, es *ποίησις* porque la esencia de la *poíesis* radica en la instauración de la verdad en un triple sentido: como ofrenda, como fundación y como comienzo. Cf. Heidegger, Martín: *Arte y poesía*, FCE, México, 2001.p.114

¹⁹³ Esta noción de correspondencia con el Ser es fundamental para entender la coapropiación en la que se encuentra el *Dasein* y el *Ser*. Para Heidegger la desvelación de lo existente se da en esta mutua pertenencia de *Ser* y *Dasein*. Al mismo tiempo que el Ser hace un llamado al *Dasein* a su desocultación, el *Dasein* corresponde a este llamado desvelando. Cf. Heidegger, Martín: *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial. Madrid, 2000. p.43

concepto de οὐσία en Platón nombra la presencia desplegada del Ser en la dimensión temporal del presente.

La interpretación platónica del Ser unifica dos posturas que son presentadas como irreconciliables. Por una parte, la que considera que la οὐσία ofrece una consistencia corporal σῶμα y se caracteriza por la vida, la temporalidad y el cambio. Por otra parte la interpretación del Ser que considera que la οὐσία, la presencia del ser de lo ente, despliega su presencia en el modo de las εἶδη, que son estables, intangibles al tacto y sólo pueden ser captadas por la percepción del νοῦς.

Platón accede a esta síntesis, a partir del análisis de un ente en específico: el hombre. Para Platón, el ser del hombre se caracteriza por ser una presencia corporal al mismo tiempo que una presencia incorpórea. A esta unidad de cuerpo y alma le nombra δύναμις. Δύναμις expresa el ser compuesto del hombre en tanto οὐσία.

Posteriormente, Platón conduce la discusión sobre el Ser de lo ente hacia un estado del alma que involucra a lo existente y al hombre: el conocimiento. La pregunta por el conocimiento es la pregunta por el Ser, pero bajo una perspectiva, el Ser es interrogado en cuanto λεγόμενον.

Este estudio muestra la relación que tiene el conocimiento con dos fenómenos: el devenir (κίνησις) y la permanencia(στάσις). El conocimiento es devenir pues se da a partir de la sensibilidad, al mismo tiempo que es permanencia, ya que todo conocer es pensamiento y percepción del νοῦς. De esta manera resaltan otros dos conceptos que van a ser fundamentales en el estudio de los géneros de lo ente: *mismidad* (ταυτόν) y *alteridad* (ἕτερον). Cinco son

los géneros de lo ente que Platón descubre κίνησις, στάσις, ταυτόν, ἕτερον, ὄν; todos ellos son analizados a partir de su autonomía, diferencia y universalidad, pero dos de ellos toman un papel fundamental en vistas de mostrar, contra la afirmación parmenidea del Ser, que el no-ser, es.

El movimiento se relaciona con todos los géneros de lo ente, pero en relación con el Ser, despliega su presencia como no-ser. Con este resultado se toca uno de los problemas fundamentales de la filosofía, el de descubrir si el Ser admite o no oposición. La noción de ἕτερον, género a partir del cual Platón interpreta el ser de lo ente, implica ya una oposición de aquello con lo cual se pone en relación. La cuestión, en relación con el Ser, es en qué sentido el Ser admite una negación.

Para mostrar la estructura del ἕτερον Platón recurre a la noción de antitesis. La antitesis es la negación, el "no" que aparece en el λόγος en la forma de *alteridad*. La antitesis es caracterizada como un decir que oculta, el λόγος ψευδής (falso) propio de la actitud sofística.

Así, el descubrimiento del λόγος ψευδής es un des-ocultamiento que se da en el modo del encubrir. La antitesis presentada en el λόγος ψευδής descubre la alteridad, aquello que la cosa no es, pero que tiene la posibilidad de ser. Este tipo de descubrimiento implica una negación de lo presentado y se da en la forma de afirmación. El no-ser del ἕτερον no es la simple oposición vacía, sino la negatividad afirmante.

Ahora bien, en *El ser y el tiempo* Heidegger replantea la pregunta por el Ser¹⁹⁴, que considera es la pregunta fundamental de la filosofía, a partir de tres justificaciones: la primera es histórica, la pregunta debe ser planteada debido a su importancia y determinación en la filosofía; la segunda es de orden teórico-metodológico, la pregunta no ha sido formulada de manera satisfactoria y por ello mismo no ha encontrado una respuesta precisa; la tercera es fáctica, la pregunta por el Ser apunta a la condición apriorística de posibilidad de las ciencias y de toda ontología.

El punto de partida para abordar el problema del Ser en *El ser y el tiempo* es la analítica fundamental del *Dasein*. La formulación de la pregunta por el Ser resalta la preeminencia óntica y ontológica del *Dasein* frente a todo preguntar. El *Dasein* se caracteriza por existir, porque al encontrarse en un mundo es apertura de manifestación y comprensión de lo existente¹⁹⁵. De tal manera que en lo óntico del *Dasein* radica lo ontológico. Así, el *Dasein*, al existir, "está en el mundo" comprendiéndolo. El comprender es una estructura existencial del *Dasein* en cuanto "ser en el mundo"¹⁹⁶.

De esta manera, en *El ser y el tiempo* la formulación de la pregunta por el sentido del Ser y la desvelación del ser del ente

¹⁹⁴ Jean-Francois Courtine en *Heidegger et la phénoménologie* considera que la pregunta por el Ser había sido ya planteada explícitamente por Platón en el *Sofista* de tal manera que la cuestión sobre el Ser en *Sein un Zeit* representa la repetición y radicalización de la pregunta planteada por Platón en el *Sofista*. Cf. Jean-Francois Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, paris, Vrin, 1990. p. 143

¹⁹⁵ La existencia es el modo de ser del *Dasein* en el mundo. *Da* nombra el ahí del *Dasein*, la apertura que él mismo es, mientras *sein* de la pertenencia que el *Dasein*, en tanto apertura, tiene con el Ser.

¹⁹⁶ El mundo en *Ser y tiempo* no es algo externo con lo cual el *Dasein* se ponga en relación. Mundo nombra un existencial, una estructura del *Dasein*. El mundo es algo que siempre le concierne porque es parte de su ser mismo.

se da en la comprensión, la cual es una de las estructuras fundamentales del *Dasein* en cuanto *existencia* en un mundo.

Todos los esfuerzos de la analítica existencial se dirigen a una meta: encontrar una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. El hacer esta pregunta en forma requiere que se acote aquel fenómeno en que resulta accesible lo que se dice "ser": la *comprensión del ser*.¹⁹⁷

En la interpretación que Heidegger realiza de Platón en el *Sofista* el fenómeno que abre la posibilidad de una respuesta a la pregunta por el Ser: es el *conocimiento*. En *El ser y el tiempo* es la estructura ontológica del *comprender* lo que brinda este acceso. La estructura ontológica del *comprender* resalta el carácter de *cooperencia* que tiene el *Dasein* con lo existente, el *comprender* es un *comprender* "en el mundo", en el simple percibir un ente el *Dasein* está *comprendiendo*- *interpretando* el mundo mismo¹⁹⁸.

Así, la estructura ontológica del *comprender* en *El ser y el tiempo*, de la misma manera que el fenómeno del *conocimiento* en Platón, ponen en evidencia la relación inherente que el *Dasein* tiene con el Ser, pero ambos resaltan este carácter de *cooperencia* desde el ámbito del *Dasein*. A partir de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, tras poner de manifiesto el carácter temporal del *Dasein* en tanto *cura*, la comprensión adquiere un sentido temporal que va a ser determinante en la interpretación posterior del Ser.

¹⁹⁷ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo* .p. 402

¹⁹⁸ El mundo es un entramado de relaciones y referencias; de tal manera que la comprensión de cualquier ente tiene como base una *precomprensión* de la totalidad del mundo. El *Dasein* al *comprender* un ente, entiende la totalidad del mundo, un ente no se encuentra aislado; sino inmerso en un todo referencial que es necesario para entender el ente.

Ahora bien, la crítica de Heidegger a la noción platónica del Ser en cuanto οὐσία tiene dos características importantes a considerar: primeramente la noción de οὐσία es empleada por Platón en el mismo sentido que el concepto το ὄν, con ambos nombra el ser de lo ente, es decir, aquello que hace que el ente sea lo que es¹⁹⁹; por otra parte, el concepto de οὐσία nombra en Platón la entidad de lo ente como presencia παρουσία²⁰⁰.

La pregunta platónica por el Ser en cuanto οὐσία, dice Heidegger, permanece en un ámbito óntico. Preguntar por la entidad de lo ente equivale a preguntar por lo que es común o general a todos los entes y por ello aún cuando esta pregunta apunta a la pregunta por el Ser, al cuestionar por lo ente en su generalidad, en ella se realiza una identificación entre Ser y ente, de tal manera que el Ser queda reducido a lo común que tiene todo lo existente.

Por otra parte, la interpretación platónica del Ser a partir del concepto de οὐσία contiene implícitamente una significación temporal. El Ser en cuanto οὐσία, se caracteriza por ser una presencia, aquello que es presente es aquello que se desvela en su no-ocultación. El Ser en cuanto presencia implica la permanencia constante en la no-ocultación. La interpretación del Ser como οὐσία incluye la idea del tiempo. El presente es la forma temporal

¹⁹⁹ Así, Alain Boutot argumenta que Heidegger en su escrito *Von Wesen und Begriff der φύσις* realiza una crítica a la traducción tradicional del concepto οὐσία bajo las nociones de esencia y de sustancia, y prefiere traducirla como “entidad”, es decir, aquello que constituye el ente en tanto ente. Boutot, Alain, *op.cit.* p.44

²⁰⁰ En *Introducción a la metafísica* Heidegger afirma que la noción de οὐσία todavía en el Aristóteles tenía el sentido de la palabra filosófica fundamental que nombra la presencia del Ser de lo ente que se sostiene en sí misma y se hace presente, sin embargo, considera que la filosofía griega no volvió a penetrar en el fondo del ser; sino que se mantuvo en el plano del presente mismo y trató de contemplarlo a partir de las determinaciones en cuanto presencia y generalidad de lo ente. Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la metafísica.* p.62

en que la *οὐσία* permanece en la no-ocultación. De esta manera, el Ser para Platón es presencia constante en un presente.

Así, en Platón, según Heidegger, no está planteada la diferencia ontológica entre Ser y ente. el Ser para Platón es lo común a todos los entes, aquello que los hace ser lo que son al mismo tiempo que el tiempo es considerado desde la perspectiva de la manifestación del Ser, de tal modo que el Ser al identificarse con una presencia constante que aparece en la no-ocultación muestra una perspectiva temporal bajo la cual se des-oculta.²⁰¹

Heidegger afirma que la determinación del tiempo en la comprensión del Ser a partir del concepto *οὐσία* se encuentra determinado por lo siempre y únicamente presente, por la dimensión temporal del presente, el "ahora". Bajo esta comprensión del tiempo, lo pasado es visto como lo que es "no más ahora" y el futuro es lo "todavía no ahora."²⁰²

En *El ser y el tiempo* se encuentra marcada la diferencia ontológica entre Ser y ente desde la formulación de la pregunta fundamental. La pregunta en *El ser y el tiempo* es aquella que cuestiona sobre el sentido del Ser. La pregunta por el sentido del Ser cuestiona sobre el Ser en cuanto Ser y no sobre el ente en su Ser, de ahí una diferencia y lo central de la crítica del planteamiento heideggeriano en vistas al pensamiento de Platón. Posteriormente al abordar la pregunta fundamental por el Ser y realizar la analítica fundamental, se remarca nuevamente la diferencia. El *Da* del *Dasein* nombra la apertura y el *sein* la

²⁰¹ El olvido de la diferencia entre ser y ente ocurre en el momento en que desaparece la diferencia entre aquello que se manifiesta como presente y el Ser mismo, ya que aquello que se manifiesta en la presencia es el ente, mientras el Ser permanece oculto en esta presencia. Cf. *La sentencia de Anaximandro en Caminos del bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

²⁰² Cf. Heidegger, Martín, *Introducción a la metafísica*.p.185

existencia. Así la existencia sólo es posible en relación con lo ontológico, con el hecho de que el *Dasein* es un ente que es apertura al Ser.

Ahora bien, para Heidegger el Ser no puede reducirse a lo ente aunque el Ser es siempre ser de un ente, pero entre Ser y ente existe una diferencia. La diferencia entre ente y Ser es pensada a partir de la diferencia absoluta; el Ser en comparación con el ente es lo absolutamente otro, lo no-ente.

... Eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente. Pero dicha nada se presenta como el ser. Si echando mano de una explicación simplista hacemos pasar a la nada, lo que debemos hacer es armarnos y prepararnos para experimentar en la nada la amplitud de aquello que le ofrece a cada ente la garantía de ser. Eso es el propio ser.²⁰³

Ahora bien, la cuestión del tiempo en *El ser y el tiempo* es presentado a partir del *existenciario* de la *comprensión*. El tiempo es interpretado como un horizonte trascendental²⁰⁴. Trascendente es la existencia del *Dasein* a la que le es inherente la comprensión de su ser y del Ser. El *Dasein* es trascendente porque al existir sobrepasa al ente que es él mismo, al serle inherente la comprensión de su ser mismo y la de lo existente. El tiempo en *El ser y el tiempo* es el horizonte de comprensión del *Dasein* porque

²⁰³ Heidegger, Martin, *Introducción a ¿qué es metafísica?*, trads. Arturo Leyte y Elena Cortés, Madrid, Alianza Editorial, 2000. p. 253

²⁰⁴ Dominique Janicaud en el escrito *Dépasser la métaphysique* considera que el pensamiento de Heidegger puede ser comprendido a partir de tres conceptos: destrucción, superación y lo intraducible. La destrucción de la metafísica la encuentra plasmada en *Sein und Zeit* y en los escritos anteriores a esta obra. La destrucción como tarea representa una etapa previa y necesaria a la fundación, la destrucción es el desmontaje o reconstrucción de las representaciones sobre el Ser, de tal manera que la destrucción representa la ruptura con el olvido del Ser. En esta deconstrucción observa Janicaud las raíces de la meditación del tiempo y la historicidad del Ser. La superación la ubica en los escritos posteriores a *Sein und Zeit*, específicamente en su escrito *El tiempo y el ser* en donde Heidegger afirma que *Sein und Zeit* estaba en la vía de sobrepasar a la metafísica, este sobrepasar se ubica en desmontar la comprensión del Ser a partir de lo ente. El tercer concepto, lo intraducible, lo observa en el concepto *Ereignis* con el cual Heidegger nombra al Ser como acontecimiento que se encuentra unido a la temporalidad. Cf. Janicaud, Dominique, *La métaphysique a la limite*, Paris, Epiméthée presses universitaires, 1983.p.11-20

el *Dasein* mismo, tal como lo revela el análisis del *ser para la muerte*, es tiempo.

Heidegger le llama *pre-ser-se* o *cura* a la estructura temporal del *Dasein* que caracteriza en su *ser en el mundo-comprendiéndolo*²⁰⁵. La *cura* nombra el *Dasein* en cuanto *comprensión-afectiva-temporal* de su *ser en el mundo*. La temporalidad del *Dasein* se temporaliza a partir de las dos posibilidades del existir que son la *propiedad* y la *impropiedad*. El *Dasein* puede comprenderse y comprender el *mundo* a partir de lo ya interpretado o puede comprenderse e interpretar el *mundo* a partir de su más peculiar ser de su *ser para la muerte*. Así, la estructura del *pre-ser-se* nombra la *existencia-compresora-temporal* del *Dasein* que en su *encontrarse* es *proyecto* y es *ya sido*.

De esta manera la temporalidad es una unidad que se temporaliza en tres *éxtasis*: el *advenir*, el *sido* y el *presente*. El *comprender* se funda en el *advenir*, en cuanto expectativa; el *encontrarse* en el *sido*, porque el *encontrarse* es un *encontrarse* comprendiendo el mundo a partir de lo ya interpretado por otros; y la caída en el presente, debido a que la caída es el modo cotidiano de uso con el mundo en el cual se encuentra el *Dasein*. Pero el *encontrarse* del *Dasein* en el mundo se temporaliza como un *advenir*, *sido*; es decir el *Dasein* en su estar en el mundo es en la forma del *pre-ser-se*, en la unidad de la temporalidad.

Ahora bien, Heidegger radicaliza su postura, y con ello la crítica a la comprensión del Ser en cuanto presencia, al

²⁰⁵ El término *cura* nombra el modo peculiar en el que el *Dasein* se comporta en el mundo que es el modo del descubrimiento de los entes. Así dice Ángel Xolocotzi en su escrito *Fenomenología de la vida fáctica* "En el llevarse a cabo cotidiano natural de su existir, el *Dasein* tiene cuidado por su ser cada vez en el mundo y por el correspondiente descubrimiento de los entes intramundanos". Cf. Xolocotzi, Ángel, *op.cit.*p. 184

considerar en su escrito *Tiempo y ser* que el Ser es un don, el cual se da en cuanto λόγος y destino al hombre. De tal manera que el Ser mismo en la cooptenencia con el *Dasein* tiene un carácter temporal, un carácter histórico que determina su desvelación. Así la desvelación del Ser no es algo casual, ni que pueda determinarse por el *Dasein*. El Ser se da y acontece en el λόγος; y el *Dasein* es el lugar de desvelamiento de este acontecimiento, pero este acontecimiento es epocal.

En su escrito *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*²⁰⁶ Heidegger considera que la pregunta por el Ser ha sido realizada y concebida históricamente y por ello se convierte en la pregunta fundamental. Al mismo tiempo afirma que el Ser puede entenderse a partir de la noción de *Ereignis*²⁰⁷, acontecimiento o evento. Para Heidegger, el Ser acaece o acontece históricamente y ante este acontecimiento el *Dasein* permanece, manteniéndose fuera. El *Dasein* pertenece al Ser y el Ser necesita del *Dasein*, pero el Ser necesitando al *Dasein* lo transforma y lo domina. Así, el olvido del Ser es un encubrimiento que no es resultado del *Dasein*, sino de la contraposición histórica en la que *Dasein* y Ser se encuentran.

Finalmente, la interpretación que Heidegger realiza del pensamiento de Platón destaca dos características²⁰⁸: por una parte

²⁰⁶ El punto de partida para abordar el problema del Ser en *Aportes a la filosofía* es el término *Resonancia*, término con el cual reflexiona la necesidad de pensar el Ser como acontecimiento (*Ereignis*). Para Heidegger es patente que en la época en que vivimos, en el modo de relación que tenemos con las cosas se muestra un olvido del Ser. El concepto *Resonancia* apunta a la necesidad de sacar a la luz este olvido y eso sólo es posible a partir del recuerdo como *Resonancia*. Cf. Heidegger, Martín, *Aportes a la filosofía*, trad. Dina V. Piccotti C. Biblos, Buenos Aires, 2003.p. 99

²⁰⁷ *Ibidem*.p.24

²⁰⁸ Jean- Francois Courtine distingue en la obra de Martin Heidegger dos interpretaciones entremezcladas, una positiva y otra negativa. Heidegger parte, dice Courtine, de una apreciación positiva de

Platón es fundamental debido a que se interroga por el ser de lo ente; pero al mismo tiempo con este cuestionamiento, por la forma en que está planteado y por la manera de contestar a ello, representa el inicio de un pensamiento que olvido el Ser.

El curso *Platon: Sophistes* muestra la importancia que tiene el pensamiento de Platón en la preparación de *El ser y el tiempo*. En el diálogo *Sofista* el punto central de discusión es la cuestión del ser de lo ente. En *El ser y el tiempo* Heidegger replantea la problemática pero desde un ámbito ontológico dando una dirección previa a la pregunta por el Ser.

En *El ser y el tiempo* Heidegger subraya que la interpretación del ser de lo ente a partir del concepto griego de *ὄντια* implica una comprensión del tiempo bajo la temporalidad del presente. El Ser es comprendido como una presencia que se da en un presente y con ello acontece un olvido de la diferencia entre Ser y ente. Un olvido entre lo que se hace presente y el Ser. Así, Heidegger resalta que Platón y Aristóteles, al preguntar por la entidad del ente, dejaron fuera la cuestión del Ser y el pensar se torno un olvido encubridor de la diferencia.

Platón en la cual pone en evidencia la importancia de la formulación platónica de la pregunta por el Ser. La apreciación negativa de Platón se basa en considerar que la historia de la metafísica en tanto unidad histórica se organiza en torno a la interpretación eidética del ente y del privilegio de la presencia entendida como presencia constante. Cf. Jean-Francois Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.p.129-133

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS

- ἀγωνιστικόν : (agnostikón) perteneciente o relativo a la lucha, p. 41,42
ἀκριβέστερον : (akribésteron) exactamente, con cuidado, perfectamente, pp.23
ἀλήθεια : (alétheia) verdad, desocultación, pp.3,15,16,18,19,27,28,34,54, 64,113,115
ἀληθεύειν : (aletheúein) decir la verdad, pp.18,53,54,61,62,65,68,70,104, 107
ἀληθής : (alethés) verdadero, real, verídico, pp.61,62
ἀνάμνησις : (anámnesis) reminiscencia, recuerdo, pp.49
ἄνθρωποι : (anthropoi) los hombres, p.23
ἀντίθεσις : (antíthesis) oposición, contraste, resistencia, antítesis, p.99
ἀποβαινόντων : (apobainónton) saliente, dejante, ido, pp.23
ἀποφαινεσθαι : (apophainesthai) mostrarse, exhibirse, pp. 29,33
ἀρετή : (areté) mérito, cualidad, nobleza, virtud, talento, honor, pp.21
ἀρχή : (arkhé) principio, origen, fundamento, pp.19,21,22,73
αὐτῶν : (auton) el mismo, lo mismo, ello mismo, pp.23
βίος : (bíos) vida, existencia, pp.38
γενή : (gené) clases, géneros, pp. 26,35,94
γένεσις : (génesis) generación, surgimiento, p.85
γένος : (génos) clase, tribu, género, p. 36
γινώσκειν : (gignóskein) aprender a conocer, darse cuenta, pp.23,93
γνῶσις : (gnosis) conocimiento, ciencia, noción, cordura, p.
γνῶναι : (gnonai) dar a conocer, conocer, aprender, p.23
γράμματα : (grámmata) letras del alfabeto, ciencias, literatura, p.57
δηλοῦν : (deloûn) manifiesto, claro, evidente, pp.51,55,102
διά : (diá) separando, desgarrando, dividiendo, pp.50
διαγωγή : (diagogé) transporte, pasaje, pp.22
διαλέγεσθαι : (dialégesthai) dialogar, negociar, conversar, discutir, hablar una lengua, pp.50,66
διάλογος : (diálogos) conversación, diálogo, pp.53,62
διαίρεσις : (diaíresis) división, separación, distribución, reparto, pp.30,31,32,48,106
διανοεῖν : (dianoein) pensar, racionalizar, concebir, proyectar, p.20
διαπορεύεσθαι : (diaporeústhai) dudar, estar indeciso, p.50
διδασκαλικώτερον : (didaskalikóteron) metódicamente, didácticamente, p. 23
δόξα : (dóxa) opinión, creencia, apariencia, conjetura, pp.18,21,69
δοξαστικόν : (doxastikón) poder tener la apariencia, p.52
δυνάμενον : (dýnamenon) poder, se capaz de..., p.23
δύναμις : (dýnamis) potencia, autoridad, dominio, pp.69,84,85,88,89, 89,90,96,97,98,100
δύο : (dúo) dos, pp.76
δύνασθαι : (dýnasthai) ser capaz de, significar, prevalecer, tener un valor, p. 31
εἶδη : (eíde) forma, figura, aspecto, belleza, pp.57,82,83,85,119
εἶδος : (eídos) forma, figura, aspecto exterior, belleza, pp. 14,18,29,30,35,44,59,74,82,99
εἶδωλον : (eídolon) imagen, retrato, figura, imagen, fantasma, espectro, pp. 44,52

εἶναί : (eínaí) ser, existir, pp.76,88
ἕκαστον: (hékaston) cada uno, cada, cada cual, p.23
ἓν : (hén) uno, p.77
ἐναντίον : (enantíon) situado en la parte opuesta, fronterero, opuesto, contrario, hostil, enemigo, pp.67,68,99
ἐνεκεν : (héneken) a causa de, en razón de, p.23
ἐνδέχεται: (endékhetai) ser posible, ser admitido, p.23
ἐπιστήμη : (epistéme) ciencia, arte, saber, habilidad, ingenio, pp. 15,18,19,20,23,27,107
ἐπιστημονικόν: (epistemonikón) capaz de instruirse, pp.19,20,21
ἔρκος : (erkos) seto, barrera, cercado, valla, defensa, muralla, p.41
ἔστί : (estí) ser, pp.15,21,72
ἕτερον: (héteron) otro, diferente, contrario, opuesto, pp. 26,27,61,62,63,67,68,69,70,94,95,96,97,98,99,100,101,102,103,104,105,107,116,118,119
ἔχον : (ékhon) conducir, llevar, dirigir, p.17,
ζήτημα: (sétema) indagación, pesquisa, investigación, p.31
ζωή : (soé) vida, existencia, subsistencia, género de vida, condición, pp.17,36,86
θαυμάζεσθαι: (thaumásesthai) asombro, admiración, p.22
θεῖον : (theion) divino, relativo a los dioses, de origen divino, p.22
θεωρός : (theorós) espectador, observador, pp.14
θεωρεῖν : (theorein) mirar, contemplar, examinar, pp.14,20,22,32,33,34
θεωρία : (theoría) acción de ver, de mirar de contemplación, examen, p.65
θηρευτική: (thereutiké) arte de cazar p. 41
θεσις : (thesis) proposición, tesis, afirmación, principio, pp.100
κάθαρσις: (kátharsis) purificación, pp.43
καί : (kaí) y, pp.23,27
καλός : (kalos) hermoso, noble, bello, pp. 27
κίνησις : (kínesis) movimiento, acción de moverse, agitación, pp. 19,26,92,93,94,95,96,97,98,101,118,119
κοινωνεῖν : (koinoneîn) tener en común, p.86
κοινωνία : (koinonîa) acción de tener en común, participación, comunidad, pp.57,69,103
κρίνειν : (krínein) separar, elegir, decidir, juzgar, resolver, explicar, interpretar, p.p.36,
κρύφαιον : (krýphaion) escondido, clandestino, secreto, pp.41
κτητική : (ktetiké) arte de adquirir, pp.40
λέγειν : (légein) decir, hablar, declarar, reunir, recoger, pp.29,30,51,55,56,59,62,67,68,91,100,101,113,116
λεγόμενον : (legómenon) lo dicho, pp.25,29,33,55,58,61,69,90,103,114
λογιστικόν : (logistikón) referente al cálculo, dotado de razón, razonable, sensato, pp. 19,20,21
λόγος : (lógos) palabra, expresión, discurso, proposición, lenguaje, p.p.17,18,19,20,25,28,32,33,34,42,43,44,45,46,49,50,53,54,55,56,58,59,60,62,63,65,66,67,68,69,70,71,82,85,90,95,100,101,102,103,104,106,108,110,116,117,126
μᾶλλον: (mallon) más, más bien, mejor, p.23
μαθήματα : (mathémata) estudios, conocimientos, ciencias, p.43
μεγιστα : (megista) el más alto grado, lo más, extremadamente, p.23
μέθοδος : (méthodos) método, tratado metódico, p.50
μέν : (mén) sí, cierto, ciertamente, p.23

μὴ ὄν : (mé ón) no ser, pp.26,27,72,101
 μέρη : (mére) parte, porción, p.78
 μεσσόθεν : (messóthen) de en medio, centro, p.78
 μεταβλητικόν : (metabletikón) el arte de los cambios comerciales, el arte del tráfico, p. 41
 μία: (mía)uno, una p.49
 μίμησις:(mímesis) acción de imitar, imitación, imagen, retrato, pp.51,52,63
 μιμητική : (mimetiké) arte de imitar, imitador, p. 44,51,52
 νόησις: (nóesis) reflexión, comprensión, p.19
 νοεῖν : (noein) pensar, comprender, darse cuenta, pp.28,29,30,43,54,106
 νοῦς : (noûs) pensamiento, inteligencia, razón, pp.18,20,21,80,82,85,86,87,118
 ὁδός : (odós)vía, camino, carretera, ruta, p.47
 ὅλον : (hólon) en general, en suma, pp.78,79
 ὁμοιοῦν:(homoiou) general, acorde, común, semejante, p.51
 ὁμολογούμενον : (homolougoúmenon) unanimamente, según la opinión general, p.31
 ὄν:(ón) ser, pp.7,26,44,45,69,72,76,77,78,79,92,93,98,119,122
 ὄνομα : (ónoma) nombre, palabra, expresión, pp.56,57,60,66,102,113
 ὁράω : (horao) ver, mirar, pp.28,36
 οὐσία : (ousía) esencia, sustancia, ser, pp.44,79,81,82,83,84,85,88,89,90,117,118,122,123
 παιδεία : (paideía) educación, instrucción, pp.42
 πᾶν : (pân) todo, toda, pp. 23,76,77
 παρουσία : (parousía) presencia, llegada, pp.30,122
 πᾶσαν : (pasan) todo, cada uno, pp. 23
 περί οὐ : (perí) alrededor, sobre, en torno de..., pp. 23,58,59
 πληγή : (plegé) acción de golpear, golpe, herida, p.39
 ποιεῖν : (poiein) hacer, crear, realizar, pp.44,51,52
 ποιός : (poiós) de tal o cual clase, que posee tal cualidad, p.60
 ποίησις : (poíesis) acción de hacer, fabricación, creación, p. 14
 πράξις : (prâxis) acción, acto, ejercicio, ejecución, pp. 14,38
 πρῶτον : (prôton) primeramente, al principio, primero, pp. 4,23,31,108
 ῥῆμα : (rêma) palabra, dicho, término, pp.55,66,113
 ῥαδία : (raidia) fácil, cómodo, llano, complaciente, tratable, p.23
 σαφές : (saphés) evidencia, claridad, precisión, p.31
 σοφία : (sophía) saber, ciencia, prudencia, buen sentido, pp.14,15,18,20,21,22,23,32,33,69
 σοφος : (sophos) sabio, hábil, practico, p.23
 στάσις : (stásis) acción de poner de pie, erigir, levantar, pp.26,91,92,93,94,96,98,101,118
 συναγωγή : (sinagogé) acción de reunir, amontonar, asamblea, pp.30,31,106
 σφαῖρα : (sphaira) todo cuerpo redondo, pelota, esfera, pp.77,78
 σῶμα : (sôma) cuerpo, materia, pp.74,79,80,81,84,88,89,118
 συναγωγή : (synagogé) acción de reunir, amontonar, asamblea, cosecha, pp.30,31,32,47,48
 σύνθεσις : (sýnthesis) composición, combinación, unión de partes, p.110
 τα ὄντα : (ta ónta) entes, seres, cosas, pp.88,110
 ταῦτον : (taúton) identidad, repetición, pp.26,61,62,69,70,93,94,97,98,98,102,103,106,107,118
 τέχνικός : (tékhnikós) relativo a las obras de arte, pp. 41,42

τέχνη : (tékhne) arte, oficio, profesión, pp. 14,18,25,27,41,44,50,51
 τί : (tí) qué, pp. 7,19,103
 τὴν : (tín) tú, pp.23
 ὑπόληψις : (hypólepsis) sucesión, sustitución, p.18
 φαίνεσθαι : (phaínesthai) descubrir, mostrar, hacer visible, p.37
 φαντάζεσθαι : (phantásesthai) hacer en apariencia, dar la ilusión, pp.36,51,69
 φιλέω : (philéo) amar, querer, tener afecto, p.47
 φιλοσοφία : (philosophía) amor a la ciencia, filosofía, pp.4,47,108
 φρόνεσις : (phrónesis) buen sentido, razón, prudencia, pp.19,20,21
 φρόνιμος : (phrónimos) sensato, juicioso, pp.
 φύσις : (phýsis) naturaleza, formación producción, pp.3,28
 χαλεπός : (khalepós) difícil, penoso, pp.23, 27
 χειρωτικόν : (kheirotikón) hábil en someter, en subyugar, p.41
 ψεῦδος : (pseûdos) mentira, falsedad, error, pp.60,61,70, 101,102,103,104,113,119
 ψυχαγωγία : (psykhagogía) conducción de las almas, seducción, encanto, p.65
 ψυχή : (psykhé) alma, corazón, soplo de vida, mente, pp.18,84,86,89,101

Bibliografía

Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992.

-----, *Carta sobre el humanismo*, trads. Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

-----, *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, Trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Editoriales Amalgesto y Biblos, 2003.

-----, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.

-----, *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Fronesis, 2001.

-----, *Tiempo y Ser*, trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque, Madrid, Tecnos, 2003.

-----, *Caminos del bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

-----, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

-----, *De camino al habla*, trad. Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

-----, *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

-----, *Conferencias y artículos*, trad. Estaquío Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

-----, *Hitos*, trads. Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

-----, *Qué es eso de filosofía*, trad. Adolfo P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960.

-----, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, trad. José Luis Molinuevo, Edición electrónica de www.heideggeriana.com.ar

-----, *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Madrid, Herder, 2005.

-----, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. Daniel Panis, paris, Gallimard, 1992.

-----, *La pregunta por el Ser*. Publicado en *Revista de filosofía*, trad. Ángel Xolocotzi. Universidad Iberoamericana 106, año 35, 2003.

Alexius von J. Bucher, *Der Anfang eines Denkweges Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1972.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

Beaufret, Jean, *Le sens de la philosophie greque en Études Heideggeriennes* V.18, Berlín, Duncker und Humblot, 2002.

Bouton, Alain, *Heidegger et Platon*, Paris, Philosophie d' aujourd' hui presses universitaires, 1987.

Brisart, Robert, *La phenomenologie de Marburg*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1991

Courtine, Jean-Francois, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990

-----, *Donner et prendre: la Main*, en *Philosophie*, (5) no.17, 1988.

Chapelle, Albert, *L'ontologie phenomenologique de Heidegger*, Namur, Éditions Universitaires, 1962.

Fedier Francois: *Après la technique*, en *Études Heideggeriennes*, V. (20), Berlin, Duncker und Humblot, 2004.

Herrmann von Friedrich wilhelm, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 1997.

-----, *Die Metaphysik im Denken Heideggers*,
Roma, University Press, 2004.

Kenneth Maly: *From truth to "αλεθεια to Opening and Rapture" in
Heidegger Studies V. (16)*, Berlin, Duncker und Humblot, 2000.

Janicaud, Dominique, *Heidegger en France Tomo II* Paris, Bibliotheque
Albin Michel Idées, 2001.

-----, *La métaphysique a la limite*, Paris, Epiméthée
presses universitaires, 1983.

Mabille Bernard, *Hegel, Heidegger et la metaphysique*, Paris, Vrin,
2004.

Platón, *Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 2001.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Madrid,
Alianza Editorial, 1986.

Palumbo, Pietro, *Heidegger et il pensare metafísico*, Milano,
Rubentino Editore, 2001.

Zeller Eduard, *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen
Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abt., Leipzig, 1922.

Severino, Emanuele: *Heidegger e la metafísica*. Milano, Adelphi
Edizioni, 1994.

Seron, Denis, *Le probleme de la metaphysique*. Paris, ousia, 2001.

V. Picotti Diana, *Die Überwindung der Metaphysik als Geschichtliche
aufgabe bei Martin Heidegger*, München, Ludwig-Maximilians-
Universität, 1969.

Volpi, Franco, *Dasein comme praxis: L'assimilation et la
radicalisation heideggeriana de la philosophie pratique d'
Aristoteles*, en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*,
Phaenomenologica Vol. 108, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1988.

Xolocotzi Ángel: *Fenomenología de la vida fáctica*. México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés editores, 2004.