



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.87378>

FILOSOFÍA Y EXISTENCIA EN LAS LECCIONES DE HEIDEGGER DE 1924/25 SOBRE EL SOFISTA, DE PLATÓN



PHILOSOPHY AND EXISTENCE IN HEIDEGGER'S 1924/25 LESSONS ON PLATO'S *SOPHIST*

MIQUEL SOLANS BLASCO^{1*}

Universidad de Navarra - Pamplona - España

¹ Artículo recibido: 11 de mayo de 2020; aceptado: 4 de diciembre de 2020

*msolans@unav.es / ORCID: 0000-0002-7657-4970

Cómo citar este artículo:

MLA: Solans Blasco, Miquel. "Filosofía y existencia en las lecciones de Heidegger de 1924/25 sobre el *Sofista*, de Platón." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 33-61.

APA: Solans Blasco, M. (2023). Filosofía y existencia en las lecciones de Heidegger de 1924/25 sobre el *Sofista*, de Platón. *Ideas y Valores*, 72 (181), 33-61.

CHICAGO: Miquel Solans Blasco. "Filosofía y existencia en las lecciones de Heidegger de 1924/25 sobre el *Sofista*, de Platón." *Ideas y Valores* 72, 181 (2023): 33-61.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El presente artículo se centra en el estudio de la interpretación del *Sofista*, de Platón, desarrollada por Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 en la Universidad de Marburgo, recogidas en el volumen 19 de la *Gesamtausgabe*. En particular, en él se ofrece una reconstrucción de la lectura heideggeriana a este diálogo desde la perspectiva que abre la consideración de la filosofía como un modo de existencia. Con este objetivo, se analizan dos claves centrales del comentario de Heidegger: la contraposición de la filosofía con la sofística y la contraposición de la filosofía con la adhesión dogmática a unos principios de escuela. En la parte final del artículo se desarrollan también algunas implicaciones del análisis anterior para la interpretación de la función del interlocutor principal de este diálogo, el Extranjero de Elea, así como de la naturaleza de la investigación filosófica tal y como es presentada por Platón en el *Sofista*.

Palabras clave: M. Heidegger, Platón, *Sofista*, Extranjero de Elea, filosofía, existencia.

ABSTRACT

This article explores Heidegger's interpretation of the *Sophist* of Plato in the winter lessons of the semester of 1924/25 at the University of Marburg, collected in volume 19 of the *Gesamtausgabe*. More precisely, it offers a reconstruction a Heideggerian approach to this dialogue from the perspective of its consideration of philosophy as a mode of existence. To this end, we analyze the central keys in Heidegger's comment: the contrast of philosophy with sophistication and with dogmatic adherence to school principles. Finally, some implications are developed that can be drawn from the approach analyzed for the interpretation of the function of the main interlocutor of this dialogue, the Foreigner of Elea, as well as from the nature of philosophical research in the *Sophist*.

Keywords: Heidegger, Plato, *Sophist*, Foreigner of Elea, philosophy, existence.

Introducción

Uno de los elementos distintivos de las lecciones de Heidegger sobre el *Sofista*, de Platón, dictadas en la Universidad de Marburgo durante el semestre de invierno de 1924/25, es la posición central que ocupa en ellas el tratamiento de la filosofía como un tipo de existencia (cf. GA 19, 12).¹ El objetivo del presente artículo es reconstruir la interpretación heideggeriana de la naturaleza de la filosofía en este diálogo platónico siguiendo dos ejes principales. En primer lugar, en el epígrafe inicial se analizará la oposición entre filosofía y sofística como modos contrapuestos de existencia. Como se tratará de mostrar en este primer apartado, y como ha sido sugerido ya por otros autores,² esta primera contraposición proporciona las coordenadas hermenéuticas en las que resulta comprensible la lectura heideggeriana del *Sofista*. El segundo apartado se ocupa de la contraposición de la filosofía con la adhesión dogmática a unos principios de escuela, la cual, según apunta el filósofo alemán, Platón vincula en este diálogo a un cierto tipo de eleatismo. Hasta donde he podido comprobar, esta segunda contraposición no ha recibido todavía atención en la literatura secundaria sobre las lecciones de Heidegger del semestre invierno de 1924/25. Como se verá en el segundo epígrafe, el comentario heideggeriano de esta contraposición aporta una perspectiva interpretativa especialmente sugerente y original para comprender el papel –esencial, según la lectura que se va a presentar aquí– que juega el Extranjero de Elea como interlocutor principal del *Sofista*. Una vez aclarado el alcance de esta perspectiva, en las últimas páginas se desarrollarán algunas posibilidades de lectura de este diálogo que, sin haber sido explícitamente consideradas por Heidegger, permiten profundizar, desde sus propios presupuestos hermenéuticos, en la comprensión de la filosofía tal y como es presentada por Platón en el *Sofista*.³

-
- 1 Todas las referencias de las lecciones se extraen del volumen 19 de la edición de las obras completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*) publicado en 1992 (GA 19). En adelante, las referencias seguirán este formato: GA 19, número(s) de página.
 - 2 cf. Figal (96-97) y, especialmente, el capítulo de Larsen (27-60).
 - 3 En las últimas décadas han aparecido varios estudios sobre la relación entre el pensamiento de Platón y el de Heidegger: véase Partenie y Rockmore (2005), Gonzalez (2002, 2009, 2019), Petkovsek (2004), Kim (2010), y el epígrafe dedicado a Platón en Vigo (2018). Sobre las lecciones de Marburgo sobre el *Sofista*, en Brach (1996) puede encontrarse un detallado estudio de los antecedentes neokantianos y del contexto filosófico inmediato de la interpretación heideggeriana de esta obra. En la introducción del volumen colectivo editado por de Brasi y Fuchs (2016), se ofrece una revisión general del estado de la todavía escasa bibliografía actual sobre estas lecciones y se justifica con rigor y ecuanimidad el interés que posee el estudio del comentario de Heidegger sobre este el *Sofista* para la comprensión de este diálogo.

1. La contraposición de filosofía y sofística como modos de existencia

Al inicio de su comentario, Heidegger caracteriza del modo siguiente el tema del *Sofista*:

En el *Sofista*, Platón considera la existencia humana (*das menschliche Dasein*) en una de sus posibilidades más extremas, a saber, en la existencia filosófica (*in der philosophischen Existenz*). Más precisamente, Platón muestra de modo indirecto qué es el filósofo en la medida en que lo contrapone (*auseinanderlegt*) a qué es el sofista. Y esto no lo muestra presentando un programa vacío, esto es, diciendo qué debe hacer quien quiera ser un filósofo, sino filosofando (*indem er philosophiert*). (GA 19, 12)⁴

Para comprender el alcance de esta condensada explicación es preciso acudir al parágrafo 34 de las lecciones (GA 19, 227 y ss.). En él, tras un largo e importante excurso preparatorio sobre Aristóteles (que ocupa algo más de 200 páginas en la edición de la GA) y unas breves indicaciones sobre cuestiones relativas a la interpretación (cf. § 33), Heidegger retoma la consideración de la diferencia entre sofística y filosofía como dos modos contrapuestos de existencia apuntada en el texto citado. Según se explica ahora, el sofista encarna un modo de existencia humana caracterizada por la inautenticidad (*Unechtheit*) y el desarraigo (*Entwurzelung*), debido a su peculiar relación con el discurso (GA 19, 231). El discurso es una de las posibilidades propias de la existencia humana y como tal constituye un modo fundamental de acceso al mundo y a los demás seres humanos (GA 19, 231-232). El sofista se define, precisamente, por el modo en que realiza dicha posibilidad, a saber, por el desinterés con respecto a aquello que se trata en el discurso (*die Sachlosigkeit der Rede*) (cf. *ibid.*).

De acuerdo con la interpretación heideggeriana, la sofística representa un tipo de actividad esencialmente gobernada por el interés por el dominio del discurso y de los hombres que participan de él, y no por la preocupación por el asunto sobre el que versa el discurso en cada caso. El interés positivo por el aspecto meramente formal del discurso que caracteriza a la sofística lleva consigo, como su reverso, la despreocupación por el contenido de este, precisamente en la medida en que lo que interesa y ocupa al sofista en su trato con el discurso no es cuál sea la relación de dicho discurso con aquello de lo que en él se habla, sino únicamente las virtualidades persuasivas que dicho discurso pueda poseer (cf. GA 19, 309). En este sentido, afirma Heidegger, como se ha apuntado ya en el párrafo anterior, que la existencia del sofista se funda estructuralmente sobre una despreocupación fundamental

4 Las traducciones de los pasajes citados de GA 19 son propias.

con respecto al contenido sustantivo del discurso. Esta despreocupación fundamental por el contenido no exime al sofista, sin embargo, de tratar con la estructura referencial del discurso, esto es, no puede sustraerse del hecho de que todo discurso es, como tal, discurso *acerca de* algo. Lo quiera o no, en su trato con el discurso el sofista *cuenta necesariamente* con dicha estructura, pues en la medida en que habla, habla necesariamente de algo (cf. GA 19, 231).

Ahora bien, en la medida en que el discurso constituye la forma fundamental de acceso al mundo y de trato con él (*die Grundart des Zugangs und Umgangs mit Welt*) (GA 19, 231; cf. también 315), el modo de relacionarse con el discurso propio del sofista se traduce necesariamente en una existencia inauténtica, pues dicha forma de trato se caracteriza, precisamente, por estar activamente despreocupada de la genuina posibilidad de acceso al mundo que el discurso lleva consigo y, en esta misma medida, por impedir por principio la realización de dicha posibilidad (cf. Larsen 52-53).

La existencia filosófica, por su parte, es caracterizada por contraposición con la existencia sofística:

Lo contrario a esta existencia [la propia del sofista] desarraigada (*entwurzelt*) y al modo en que ella se expresa a sí misma en la vida espiritual comunitaria, el sentido propio de la existencia (*der eigentliche Sinn der Existenz*), reside en la preocupación por el contenido sustantivo (*in der Sachlichkeit*), en el descubrir (*im Aufdecken*), es decir, en la comprensión fundamental del ser (*im grundsätzlichen Verständnis des Seienden*): en la idea de la *filosofía científica* (*in der Idee der wissenschaftliche Philosophie*), tal y como esta cobró vida en primer lugar a través de Sócrates y luego en la ejecución concreta a través de Platón y Aristóteles. (GA 19, 231, énfasis original)

Lo contrario a la apropiación instrumentalizadora y despreocupada del contenido del discurso que caracteriza a la sofística consiste, por tanto, en la filosofía entendida como un modo de tratar con el discurso orientado hacia el asunto que en él se trata y, en esta medida, hacia la posibilidad de la comprensión (*Verständnis*) del ser (cf. Petkovsek 2004 578). El carácter propio (*eigentlich*) de la existencia filosófica reside, en este sentido, en que permite realizar el potencial revelador que posee el discurso como modo fundamental (*Grundart*) de acceso al mundo.⁵

5 Anteriormente, en otro lugar de las lecciones, Heidegger ha precisado en qué sentido puede decirse que el *logos* posibilita el descubrir: “Considerado más precisamente, debe decirse que el *logos* mismo como *logos* no constituye sin más el modo de realización del *alêtheuein*, y que, por tanto, el descubrir (*das Aufdecken*) no está arraigado (*nicht...bodenständig ist*) en el *logos* como *logos*” (GA 19, 196). Como se verá en el siguiente apartado, el *logos* recibe su arraigo

La caracterización de los dos tipos de existencia que se acaba de presentar permite advertir el particular entrelazamiento entre la pregunta por la esencia del sofista, por un lado, y por la esencia del filósofo, por otro, que a juicio de Heidegger constituye el eje central del *Sofista*, de Platón. Según la lectura heideggeriana, la búsqueda de la definición del sofista que ocupa el foco temático central del diálogo constituye, al mismo tiempo, el modo de responder a la pregunta filosófica fundamental de la obra, a saber, qué es el filósofo y, por tanto, qué es la filosofía. Esto se debe a que una definición propiamente científica (*wissenschaftlich*) del sofista, una que consiga mostrarlo desde sí mismo, solo es posible para la mirada filosófica, puesto que, como se acaba de ver, esta se caracteriza por tratar de esclarecer aquello sobre lo que versa el discurso y, por tanto, por estar fundamentalmente dirigida hacia el comprender (cf. GA 19, 254). En este sentido, afirma Heidegger que “solo puede decirse de modo concreto qué sea el sofista como el auténtico no-filósofo, cuando uno mismo vive en la filosofía (*in der Philosophie lebt*)” (GA 19, 12). Desde esta perspectiva, no debe sorprender que el esfuerzo por alcanzar un acceso genuino al ser del sofista conduzca necesariamente a la mostración de qué sea acceder genuinamente al ser de las cosas y, en esta medida, acerca de qué sea la filosofía misma.

Esto último tiene importantes implicaciones metodológicas para la interpretación del *Sofista*, tal y como es desarrollada en las lecciones de 1924/25. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que el asunto central tratado en el diálogo platónico, el ser de la filosofía, no comparece primariamente aquí como objeto de una reflexión temática (*thematische Reflexion*), sino a través de su ejecución o realización (*Durchführung*) (GA 19, 532).⁶ Como ha señalado Brach (cf. 250-251), la realización de la investigación dirigida hacia la cosa misma –en este caso, dirigida al esclarecimiento de qué sea el sofista– es aquello mediante lo cual Platón hace comparecer el ser de la filosofía *en su ejecución*. La búsqueda de la definición del sofista, por tanto, no solo no impide ni pospone el esclarecimiento de qué sea el filósofo, sino que es precisamente el medio de su mostración, puesto que es a través de ella que la filosofía ha de devenir accesible mostrándose desde sí misma en su ejercicio. En esta misma dirección apunta Heidegger en las últimas líneas de sus lecciones, donde señala que, a través del esclarecimiento temático del modo de ser propio del sofista, se ha hecho transparente al filósofo (*damit ist... der*

(*Boden*) gracias a un particular modo de tratar con él, la dialéctica, que Platón identifica con la filosofía (GA 19, 337; cf. también GA 19, 348). Véase subepígrafe 1.2 a continuación.

- 6 Heidegger considera que este aspecto metódico es expresión de la actitud socrática (*die sokratische Haltung*) que caracteriza el pensamiento platónico, y que consiste en ofrecer lo positivo únicamente a través de su realización (*die das Positive selbst nur gibt in der Durchführung*) (GA 19, 532).

Philosoph in sich selbst durchsichtig geworden) y que dicha transparencia ha devenido tal, precisamente, en el proceso mismo del filosofar concreto (*auf dem Wege des konkreten Philosophierens selbst*) (GA 19, 610).⁷

1.2 La sexta definición del sofista y la purificación del alma

Antes de proseguir con el análisis de la segunda confrontación a la que se ha hecho mención en la introducción, conviene detenerse todavía en un aspecto central de la interpretación heideggeriana de la existencia filosófica que permite desarrollar de modo más preciso en qué consiste el singular modo de trato con el discurso que caracteriza dicha existencia y que en Platón recibe el nombre de dialéctica (cf. GA 19, 352). La interpretación de la dialéctica platónica que hace Heidegger en estas lecciones se orienta a partir de un extenso excurso en el que comenta el tratamiento de la dialéctica en el *Fedro* (GA 19, 308-352) y del modo en que conecta dicho tratamiento con la sexta definición del sofista en el *Sofista* (cf. 226a-251c). En lo que sigue, se explicará brevemente la conclusión principal del comentario de Heidegger sobre la dialéctica en el *Fedro* y se ofrecerá un análisis del modo en que, según este autor, esta es reintroducida en la sexta definición.

Según Heidegger, como se ha visto antes (n. 6), el *logos* garantiza por sí mismo la mostración de la cosa (cf. GA 19, 196). Todo *logos* en cuanto expresión unilateral de la cosa se encuentra, por así decir, en estado de flotación libre (*freischwebend*) y puede diseminarse, por tanto, mediante una repetición completamente desconectada de la experiencia en la que dicho *logos* se originó (GA 19, 339-340).⁸ En este contexto debe entenderse la relación esencial entre dialéctica y *logos* que, según Heidegger, Platón establece en el *Fedro*:

[Platón] da a entender –y esto es lo esencial– que el λόγος como auto-expresión (*Sich-Aussprechen*), anuncio (*Verlautbaren*), comunicación (*Mitteilen*), divulgación (*Veröffentlichung*) se funda en el διαλέγεσθαι. Este

7 Como han señalado De Brasi y Fuchs (2016 11-15), la adopción de esta clave de lectura del *Sofista* constituye un elemento original en el que el comentario de Heidegger se distingue netamente de las interpretaciones tradicionales de esta obra y anticipa, en buena medida, el enfoque dialógico que puede encontrarse en estudios recientes sobre Platón.

8 Esta forma de pensar el *logos* encuentra una expresión más desarrollada, en conexión directa con la fenomenología, en *Ser y tiempo*, § 7: “Todo concepto (*Begriff*) y proposición (*Satz*) fenomenológico, originariamente obtenido, está, en tanto enunciado comunicado (*als mitgeteilte Aussage*), <expuesto> a la posibilidad de la degeneración (*Entartung*). Se trasmite en una comprensión vacía, pierde el arraigo al suelo (*Bodenständigkeit*) y se convierte en una tesis flotante en el vacío (*freischwebende These*). La posibilidad del esclerosamiento (*Verhärtung*) y la inasibilidad (*Ungriffigkeit*) de lo originariamente ‘asible’ (*“Griffigen”*) anida (*liegt*) en el trabajo concreto de la fenomenología misma” (Cit.en Vigo 2014 114 n.21).

λόγος necesita por tanto de una dirección determinada, que le es dada por medio de un modo de apertura de las cosas (*durch eine Erschließungsart der Sachen*), que Platón llama dialéctica. [...] El διαλέγεσθαι es el modo primario de apertura del ser mismo (*die primäre Art des Erschließens des Seienden selbst*), de tal manera que mediante él el λέγειν recibe, en el sentido más amplio, su arraigo (*Boden*). (GA 19, 337; énfasis en el original)

Desde esta perspectiva, la dialéctica constituye un modo de tratar con el *logos* que hace justicia a su potencial revelador en tanto que modo de acceso al mundo y, en este sentido, lo funda, puesto que le confiere su arraigo, es decir, (re)establece su conexión originaria con el mundo de la experiencia.⁹

Ahora bien, para que la dialéctica pueda llevar a su cumplimiento la genuina función (*echte Funktion*) del *logos*, se requiere, como destaca Larsen (54), de una cierta disposición subjetiva por parte tanto de quien expresa como de quien recibe el *logos*: se necesita que ambos interlocutores cuenten con una adecuada disposición para ver cada uno por sí mismo (*Bereitschaft zu sehen bei jedem selbst*) (GA 19, 348). Más precisamente, se requiere que el alma (*ψυχή*), que Heidegger caracteriza aquí como el comportarse que determina internamente la existencia (*das innere Verhalten*), se encuentre en la disposición correcta (*in der rechten Verfassung sich befindet*) con respecto al mundo y a sí misma (*zur Welt und zu sich selbst*) (GA 19, 348). En términos platónicos, hace falta que el alma devenga interiormente bella (*καλὸν γενέσθαι... Schön-Werden von innen her*) (cf. *Fedro* 279b-c). Esta belleza interior no se adquiere de manera fortuita, sino que constituye la tarea propia de un determinado modo de hablar que es capaz de cultivarla (*ausbilden*) (GA 19, 348).

La conexión entre el *Fedro* y el *Sofista* reside, a juicio de Heidegger, en que la sexta definición desarrollada por el Extranjero en el segundo ilustra en qué consiste el particular modo de cultivar el alma para hacerla capaz de ver la cosa por sí misma (*ibd.*) al que se hace referencia en el primero. Como se verá a continuación, la caracterización de la actividad sofística presentada en la sexta definición –y que inevitablemente recuerda a la actividad educativa típicamente socrática (cf. Cornford 177 y ss.)– es presentada como una purificación cuyo resultado consiste en que el alma del interlocutor devenga bella.

9 Según sostiene Gonzalez (2002), la interpretación de la dialéctica platónica por parte de Heidegger, en este y en otros escritos de la misma época, no parece ser consistente. Mientras que, en algunos casos, como en el texto que se acaba de citar en el cuerpo del artículo, el filósofo alemán presenta la dialéctica como un modo genuino de acceso al ser, en otros la considera como un modo de “permanecer confinado en lo dicho” (GA 19, 206) que excluiría el trascender hacia la cosa (cf. Gonzalez 2002 314).

El elemento determinante del análisis de Heidegger de la sexta definición del sofista es la interpretación de la “purificación” o “catarsis” (κάθαρσις) como una puesta en libertad (*Freilegung*) (cf. GA 19, 358).¹⁰ En el *Sofista*, la purificación es presentada como un proceso de liberación mediante la separación de lo peor respecto de lo mejor (226d); en términos heideggerianos, lo mejor “es llevado a sus propias posibilidades” (*zu seinen eigenen Möglichkeiten zu bringen*) (GA 19, 358). Dentro de este marco, la purificación del alma se entiende como una purificación del pensamiento (διάνοια) (GA 19, 363) como liberación respecto de la ignorancia (αγνοία). De este modo, la purificación tiene como objetivo llevar al alma a su posibilidad más propia, esto es, a la realización del fin (τέλος) propio del movimiento (κίνησις) que constituye su impulso fundamental (ὁρμή): el ver (νοεῖν) lo verdadero (*das αληθές*) (GA 19, 367).¹¹ El ser mismo del alma está determinado por el movimiento hacia la realización de un ver en el que el ser comparezca al descubierto tal y como está ahí en sí mismo (*das Seiende so, wie es unverdeckt an ihm selbst da ist*) (GA 19, 367; cf. GA 19, 368). En este sentido, la purificación apunta a recuperar el contacto originario del alma, a través del intelecto, con la verdad.¹²

Lo esencial aquí, como apunta Heidegger, es que la ignorancia se presenta como una deformación (*Mißgestaltung*) de la tendencia originaria del alma –del existir humano– hacia la verdad y, en este sentido, como un mal (κακία) que afecta al alma en cuanto tal (cf. GA 19, 368). Como se afirma más adelante en las lecciones, la ignorancia de la que aquí se habla no corresponde a una mera carencia de saber, sino a una condición en la cual uno no ve la cosa, pero se toma a sí mismo, y es tomado por lo demás, como alguien que sabe acerca de ella (GA 19, 371-372; cf. 229c). En sentido fundamental, la ignorancia sobre la que opera la purificación no es un simple ignorar (*Unwissenheit*) o no-saber (*Nicht-Kennen*), sino el positivo creer que uno sabe (... *sondern positiv ein Dafürhalten, da ß man wisse*) (GA 19, 372).

El procedimiento concreto por medio del cual se realiza la purificación es la refutación (ἐλεγχος), que consiste en someter a examen las opiniones (δόξαι) del interlocutor con el objetivo de lograr que este solo crea saber aquello que él mismo ha visto (*was er gesehen hat*), es decir, aquello de lo que se ha apropiado en una genuina comprensión (*was er*

10 Para un análisis más pormenorizado del concepto de *Freilegung* en el contexto de estas lecciones, vid. Brach (1996 367-72).

11 cf. Larsen (2016 55).

12 Como apunta Petkovsek, “la pure intellection consiste dans l’ouverture antéprédicative de l’âme à son objet ou, plus précisément, dans le contact pré-discursif entre l’intellect et son objet. Originellement, la vérité réside dans une immédiateté dont le caractère est antéprédicatif. La technique sophistique intervient quand ce contact immédiat est rompu: c’est ce qui se produit dans l’ἀ-νοεῖν, i.e. dans la non intelligence” (2004 575).

sich selbst einsichtig angeeignet hat) (GA 19, 379). Dicha (re)apropiación trata de lograrse mediante un proceso en el que, a través de una serie de preguntas y respuestas, se reúnen (συνάγειν) las distintas opiniones que un sujeto sostiene sobre la misma cosa y que, como tales, se sostienen bajo la pretensión de que permiten acceder a dicha cosa (GA 19, 376). La refutación se produce cuando, al reunir las distintas opiniones que el interlocutor sostiene sobre la misma cosa, se pone de manifiesto que una opinión encubre lo que otra muestra, y viceversa (*ibid.*). Al mostrarse esta discrepancia de uno consigo mismo (*die Unstimmigkeit mit ihm selbst offenbar wird*) en lo que respecta al modo de hacer accesible la cosa, lo que se pone de manifiesto es que en realidad uno mismo no está en absoluto en relación con la cosa (*es soll ihm gezeigt werden, ... daß er überhaupt kein Verhältnis zu den Sachen hat*) (GA 19, 377).

Como se ve, aquello que hace posible reconocer las opiniones inauténticas como tales y deshacerse de ellas es la orientación hacia la cosa que preside la interrogación. Por lo tanto, en el proceso de destrucción comparece al mismo tiempo un aprendizaje positivo, pues el deshacerse (*Wegschaffen*) de las opiniones inauténticas consiste en un quitar (*Herausnehmen*) aquello que se interpone en el camino hacia el genuino aprendizaje (*was den μαθήματα, dem eigentlichen positiven Lernen, im Wege steht*) (GA 19, 378). Esta purificación es considerada, por tanto, como la más importante y decisiva, puesto que abre por primera vez la existencia humana a un posible encuentro con el mundo y consigo misma (*weil sie überhaupt erst das Dasein öffnet für das mögliche Begegnen der Welt und seiner selbst*) (GA 19, 379).

En una clara anticipación de la analítica existencial que se llevará a cabo en *Ser y tiempo*, Heidegger indica que la purificación del alma tal y como se acaba de exponer pone de manifiesto la estructura fundamental del *Dasein* como el trascender hacia el desocultar (*das Unterwegssein des Daseins zum Unverdeckten*) y que, como tal, se identifica con la estructura existencial del ser-en (*In-sein*) (GA 19, 368-369).¹³ Según apunta Heidegger, esta estructura es puesta de manifiesto por Platón en el *Sofista*, puesto que el sentido de la purificación de lo mejor del alma, aquello que debe ser puesto en libertad y llevado a sus propias posibilidades, es el modo de ser que permite el comparecer de la verdad (ἀληθεύειν), entendido aquí como el revelar descubridor del mundo (*das aufdeckenden Erschließen der Welt*) (GA 19, 370), esto es, no como un estado de cosas, sino como el cumplimiento de una tendencia inscrita en el vivir mismo (*cf.* Figal 97). Cuando el alma se instala en este modo de ser y se encuentra dirigida hacia la realización de esta posibilidad que le es genuinamente propia, puede decirse que su existencia deviene

13 *cf.* Larsen (56) y, desde una perspectiva más general, Partenie (46).

propiamente filosófica y lo más auténtica posible, ya que se *comporta de acuerdo con su ser propio* (cf. GA 19, 368).

1.3 La contraposición de la filosofía con la adhesión dogmática a unos principios de escuela

Como se ha mencionado en la introducción, el segundo contraste mediante el que se presenta la filosofía en el *Sofista* se da entre esta y la adhesión dogmática a unos principios de escuela. Más en particular, esta contraposición comparece en el diálogo a través de la relación del Extranjero de Elea con el pensamiento de Parménides, la figura central de la tradición a la que pertenece (cf. *Sofista* 216a).¹⁴ En este sentido, uno de los aspectos más originales de la interpretación heideggeriana del *Sofista* reside en haber puesto de manifiesto que la crítica de Platón al pensamiento de Parménides en esta obra solo es comprensible si se tiene en cuenta que dicho pensamiento es presentado como parte de una tradición de escuela –y, por tanto, como algo presuntamente ya sabido– y que, en esta medida, interesa tanto su contenido como el modo en el que el Extranjero se apropia de él (cf. GA 19, 236-237). En este marco, a continuación se ofrece una respuesta a la pregunta de hasta qué punto el interlocutor principal del *Sofista*, el Extranjero de Elea, encarna en sí mismo la existencia filosófica tal y como ha sido descrita en el epígrafe anterior.

2. La presentación del Extranjero de Elea

En las primeras líneas del *Sofista*, Teodoro se presenta ante Sócrates e introduce en la conversación a un extranjero procedente de Elea, al que describe como cercano a Parménides y Zenón y como filósofo. Este personaje anónimo llevará el peso de la conversación a lo largo de toda la obra, con la única excepción de la parte introductoria del diálogo. En esta, Sócrates y Teodoro conversan sobre el Extranjero y establecen el tema de conversación. A juicio de Heidegger, las breves intervenciones iniciales de Sócrates resultan determinantes no solo para situar la cuestión sobre la que va a girar la discusión, sino también para situar el significado propiamente filosófico de la obra. Las primeras líneas del *Sofista* son las siguientes:

TEODORO: Aquí estamos tal como corresponde, Sócrates –según habíamos acordado ayer– y traemos además a este extranjero, que

14 Las citas al *Sofista* siguen la paginación de Stephanus. En adelante, en las referencias a este diálogo se omitirá el título. El texto griego está tomado de Burnet (1903). Salvo que se indique lo contrario, sigo la traducción castellana del *Sofista* realizada por Cordero (1992).

es originario de Elea, compañero de los seguidores de Parménides y Zenón, y todo un filósofo (μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον).

SÓCRATES: Si es así, Teodoro, en vez de un extranjero, ¿no traerás un dios, según decía Homero? Pues éste sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas. Quizá también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que, como un dios refutador (θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός), nos observará y nos contradirá (ἐποψόμενός τε καὶ ἐλέγξων) ante la debilidad de nuestros argumentos.¹⁵ (216a-b)

De modo semejante a la mayoría de intérpretes, Heidegger comenta que en este pasaje Platón sitúa la filosofía eleática como horizonte de discusión de la obra (GA 19, 237-2388). En lo que respecta a la adscripción del carácter de filósofo al Extranjero, sin embargo, la lectura heideggeriana difiere de las interpretaciones tradicionales. Mientras que para algunos de los comentadores más influyentes el Extranjero es presentado ya en estos pasajes iniciales como el “elemento genuinamente filosófico” (*the genuinely philosophic element*) de la tradición parmenídea (Cornford 169-170), o bien como un “eleata ilustrado o reformado” (*enlightened or reformed Eleatic*) que, en cualquier caso, serviría para presentar la posición del propio Platón (Bluck 32), Heidegger llama la

15 Cordero lee aquí “diferente” (ἐτερον) en vez de “compañero” (ἐταῖρον) (cf. 1992 332 n.5). Esta última opción es la que, como señala el mismo autor, siguen los editores modernos. Es también la que sigue Heidegger (cf. GA 19, 236). Esta lectura, como explica Cordero en otro lugar, fue adoptada por primera vez por Janus Cornarius en 1561 y ha sido predominante hasta nuestros días (Cordero 2013 55-56), y tiene el inconveniente, entre otros, de verse obligada a suprimir la expresión τῶν... ἐταῖρων (“de los compañeros”), presente en todos los manuscritos que conservan la primera línea, para evitar la redundancia (Cordero 2013 56). Cordero la puede mantener, de modo que Teodoro dice que el Extranjero es “diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón” (véase la traducción de Cordero 1992 332). Adopto aquí la lectura seguida por Heidegger, para mantener la coherencia de su comentario de este texto, que como se verá descansa en buena medida sobre la presentación del Extranjero como alguien cercano intelectualmente a Parménides. Esta cercanía queda ratificada por el propio Extranjero al referirse al *logos* de Parménides como *logos* “paterno” (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον) (241d y también 242a). En cualquier caso, del hecho de que Teodoro declare que el Extranjero es “diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón” no se desprende que sea diferente de Parménides o que no sea cercano a su pensamiento, que es lo que interesa, como se verá, para la interpretación de Heidegger. Por eso, como afirma a continuación Teodoro, si hay algo que según él distingue al Extranjero de Elea de los (¿demás?) compañeros de Parménides y de Zenón es su modo de conversar, a saber, el hecho de que es “más medurado (μετρίωτερος) que los expertos en discusiones (περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακώτων)” (216b).

atención sobre el hecho de que la presentación del Extranjero como un representante de la escuela eleata no resuelve todavía la cuestión de si se trata o no realmente de un filósofo, sino que dicha presentación contribuye justamente a plantear la pregunta general de la obra del modo más radical (cf. GA 19, 240 y ss.).¹⁶ El carácter genuinamente filosófico del Extranjero se decidirá, en último término, en función de si su modo de ser, del que su pertenencia a la escuela de Parménides constituye solamente un dato externo, es de naturaleza tal que le impide o, por el contrario, le posibilita realizar una investigación filosófica sobre el sofista y, en este sentido, realizar en sí mismo una existencia filosófica. Desde esta perspectiva, la relación del Extranjero con Parménides no solo provee el horizonte de discusión sobre las cuestiones de corte metafísico que se discutirán en la parte central del diálogo, sino que también permite situar la alternativa existencial de cuya resolución depende la respuesta a la cuestión central del diálogo acerca de qué sea la filosofía.

En este sentido, en la reacción de Sócrates a la presentación por parte de Teodoro de su acompañante, como advierte Heidegger, aparece ya implícita la cuestión acerca de si el Extranjero resulta o no capaz de llevar a cabo una investigación sobre la cosa misma, situándose de modo desprejuiciado (*unvoreingenommen*) ante los dogmas y principios de su propia escuela (*Schuldogmen und Schulsätzen*) y, en definitiva, de si lleva en sí la posibilidad de convertirse en un parricida (*der die Möglichkeit bei sich trägt, zum Vaternörder zu werden*), esto es, de trastocar de modo fundamental (*von Grund auf zu erschüttern*) la posición de su maestro y padre intelectual Parménides (GA 19, 241). Leída de este modo, la relación del Extranjero con el pensamiento de Parménides constituye un elemento esencial de una interpretación que, como la heideggeriana, se proponga hacer justicia a la mostración ejecutiva de la filosofía en el *Sofista*.

La segunda parte de la conversación introductoria entre Sócrates y Teodoro recibe también especial atención en el comentario de Heidegger. El diálogo prosigue de la siguiente manera:

TEODORO: No es ésta la índole del extranjero, Sócrates, sino que es más mesurado (*μετρίωτερος*) que los expertos en discusiones (*περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων*). Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un dios, si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos.

SÓCRATES: Y está bien, amigo mío. Pero esta especie (*γένος*) no es más fácil de discernir (*διακρίνειν*), por decirlo así, que la divina; pues

16 Desde una perspectiva diferente, también Benardete (1984 11.69-77) ha llamado la atención sobre las importantes implicaciones de la adscripción del carácter de filósofo al Extranjero.

si bien toda esta clase de hombres, “merodeando por las ciudades”, aparecen revestidos de apariencias diferentes a causa de la ignorancia de la gente (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοϊαν), aquellos que son realmente –y no aparentemente– filósofos (ὄντως φιλόσοφοι) observan desde lo alto la vida de aquí abajo (καθορῶντες...τὸν...βίον), 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. Por esta razón, y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos.¹⁷ (216b-217)

Heidegger extrae dos importantes consideraciones de este pasaje:

En primer lugar, destaca el hecho de que el tipo de investigación que se propone aquí acerca del filósofo consiste en discernir su género (γένος), entendido este como origen en sentido ontológico, es decir, como aquello desde lo cual una cosa es lo que es (*das, wovon her eine Sache wird, was sie ist*) (GA 19, 243). Además, tal y como la presenta Sócrates, la pregunta por el género presupone una orientación previa según aquello que ya se cree saber (en este caso, acerca del filósofo) de modo común e ingenuo en la vida ordinaria (*durchschnittlich-naiv im alltäglichen Leben*) (*ibd.*). Lo que proporciona el “saber” común acerca del filósofo es, de modo inmediato, una valoración positiva o negativa del mismo (“para unos no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo”). Esta valoración, no obstante, no descansa sobre una auténtica mostración de la cosa evaluada (*auf einer wirklichen Vergegenwärtigung der gemeinten Sache*), sino sobre la impresión inmediata y común (*auf dem nächsten und verbreiteten Eindruck*) determinada por la opinión y disposiciones imperantes (*der herrschenden Stimmung und Meinung*) (GA 19, 243-244). En este sentido es en el que debe entenderse la afirmación socrática de que el filósofo adquiere muchas apariencias “a causa de la ignorancia de los otros” (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοϊαν). La ignorancia de la que aquí se habla responde a un presunto saber acerca del filósofo que, precisamente por ser tomado como saber real, impide el genuino mostrarse del filósofo y, por tanto, impide el acceso a su género o, en otras palabras, el genuino saber acerca de él. Como veremos más adelante, este modo de concebir la ignorancia juega también un papel central en la presentación de la existencia filosófica a través de la figura del Extranjero.

En segundo lugar, Heidegger señala que, junto a la consideración popular del filósofo, Sócrates introduce también una indicación positiva para comprender en qué consiste realmente el filósofo en contraposición con el modo en que la mayoría se lo representa. Sócrates caracteriza

17 La traducción ha sido modificada siguiendo a Cornford (165).

aquí al verdadero filósofo y, por tanto, a la genuina existencia filosófica, por referencia al particular modo de ver que en ella se hace posible, y que identifica como el mirar que se ocupa del βίος (*das Hinsehen auf den βίος*) (GA 19, 244). Heidegger apunta que βίος, cuya traducción más habitual es “vida”, debe interpretarse aquí como “existencia” (*Existenz*) (*ibid.*), puesto que la vida que constituye el tema propio de la mirada filosófica no es la vida en sentido biológico (ζωή), esto es, la vida en cuanto designa el estar presente (*Vorhandensein*) del hombre como un ser viviente más entre plantas y animales, sino la vida en el sentido de la dirección de una vida (*Lebensführung*) caracterizada por un fin (τέλος) determinado, un fin que está presente para la vida misma en tanto que objeto de πράξις (*das für den βίος selbst als Gegenstand der πράξις lebendig ist*) (*ibid.*). De ahí que, para poder ser efectivamente tal, el filósofo debe alcanzar para sí un modo de existencia (*Existenzart*) que haga posible para él esta mirada (*die Möglichkeit dieses Blicks*) y, de este modo, haga plenamente accesibles (*überhaupt zugänglich macht*) vida y existencia (*Leben und Existenz*) (*ibid.*). En este sentido, como ha señalado Figal (97), la filosofía puede entenderse como una función de la vida en la que esta se aclara a sí misma en el vivir.

Las dos consideraciones que se acaban de extraer permiten formarse una idea algo más precisa de qué significa para Heidegger que la filosofía sea concebida como una investigación genuinamente científica. Como se ha dicho ya, el carácter científico de la filosofía apunta al hecho de que esta representa un modo de tratar con el discurso tal que se orienta al esclarecimiento de la cosa tratada en él. Ahora bien, dicha orientación es efectivamente realizada –el filósofo deviene realmente tal– en la medida en que reconoce y cuestiona el presunto saber compartido sobre la cosa. Como afirma Heidegger en otro lugar de las lecciones, la filosofía es la apropiación radical del impulso –genuinamente socrático– de trascender lo que se dice, la habladuría (*Gerede*), como aquello que le es dado a uno en primer lugar bajo la apariencia de saber, para lograr alcanzar un modo de hablar en el que realmente se hable de la cosa en cuestión (*cf.* GA 19, 195), esto es, aquel modo de tratar con el *logos* que, como se ha visto, se identifica con la dialéctica.

En este sentido, y si atendemos a la segunda consideración, la realización de la posibilidad filosófica emerge de la vida como su articulación más auténtica (*cf.* Figal 96) y solo puede ser reconocida como tal en la medida en que es realizada, esto es, en la medida en que uno mismo adopta para sí mismo la disposición filosófica en su modo de tratar con el discurso y, con ello, realiza la posibilidad descubridora propia de este (*ibid.*). En el siguiente apartado se verá de qué modo realiza dicha posibilidad el Extranjero y qué implicaciones tiene dicha realización para la comprensión de qué es la filosofía en el *Sofista*.

2.1 Parménides y el Extranjero de Elea: las dificultades relativas al no-ser

Lo tratado en el apartado anterior proporciona el marco conceptual para el análisis del modo de relacionarse el Extranjero con el pensamiento de Parménides, tal y como este es presentado en las lecciones de Heidegger. Como se ha visto, en el comentario a la parte introductoria del *Sofista* se ha llamado la atención sobre el hecho de que la pregunta por el filósofo debe resolverse atendiendo a si el Extranjero demuestra ser verdaderamente un filósofo, precisamente en su modo de relacionarse con su propia tradición. Más en particular, como se verá a continuación, la relación del Extranjero con Parménides se convierte en asunto central del diálogo cuando, en el transcurso de la séptima definición del sofista, se plantean una serie de dificultades relativas a la posibilidad de hablar con sentido acerca de lo que no es.

En esta nueva definición, el sofista es presentado como alguien cuyo arte le hace capaz de hablar de cosas sin decir la verdad sobre ellas, pero como si lo hiciera (cf. 236e), es decir, es caracterizado como alguien capaz de producir discursos que aparentan poner de manifiesto el modo de ser de aquello de lo que hablan, pero que, en realidad, no lo hacen. En este sentido, el sofista simula decir lo que las cosas son, pero en realidad dice lo que las cosas no son.¹⁸ Por consiguiente, puede decirse que el sofista encarna la facticidad del no-ser (*die wandelnde Faktizität des μὴ ὄν*) (GA 19, 404). Sin embargo, la definición del sofista por referencia al no-ser se encuentra con una gran dificultad, como señala inmediatamente el Extranjero, ya que no respeta la consabida prohibición de Parménides sobre la atribución de ser al no-ser:

EXTRANJERO: En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, pero no ser (εἶναι δὲ μὴ), y decir algo, aunque no la verdad (ἀληθῆ δὲ μὴ), son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades (εἰπόντα χρὴ ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι) y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil.

TEETETO: ¿Por qué?

EXTRANJERO: Un *logos* semejante se atreve a asumir que es lo que no es (ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι), pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin testimoniaba contra esto lo siguiente, tanto en prosa como en verso: “Que esto nunca se imponga –dice– que sean las cosas que no son (εἶναι μὴ ὄντα). Tú, al investigar, aparta el

18 En este punto, resulta especialmente claro el comentario de Bluck (59).

pensamiento de este camino”. Esto queda testimoniado por él, y el *logos* mismo, una vez puesto a prueba como corresponde, lo mostrará mejor que nada. En consecuencia, esto es lo primero que debemos examinar, si no opinas lo contrario.¹⁹ (236d-237b)

Como se ve, el problema consiste en que, al decir que el sofista produce cosas que parecen ser, pero que –puesto que son falsas– en realidad no son, se está asumiendo (ὕποθέσθαι) que el no-ser es, ya que se está asumiendo que el ser mismo de las cosas que dice el sofista consiste en aparentar ser, pero no ser realmente lo que aparentan ser (cf. GA 19, 406).

Esta situación plantea en el diálogo una serie de dificultades interconectadas entre sí que, en último término, conducirán a la convicción de que resulta necesario desobedecer la prohibición de Parménides y cometer un parricidio (241c y ss.). El pasaje en el que se introducen las dificultades mencionadas y que recoge la transición entre el pasaje citado más arriba y el parricidio (237b-241c, en adelante me referiré a esta sección del *Sofista* como “pasaje de transición”) recibe una consideración especial en las lecciones de Heidegger, tanto en lo que respecta a la extensión de su tratamiento (diecinueve páginas de comentario en la GA por cuatro del diálogo según la paginación de Stephanus) como a la relevancia del contenido filosófico que se extrae de él en el contexto general de la interpretación de la obra. Antes de proceder con el análisis de la lectura heideggeriana de este importante pasaje del *Sofista*, conviene primero mencionar de modo breve dos consideraciones que introducen su comentario en las lecciones y que dan cuenta del tipo de interpretación que Heidegger se propone realizar.

En primer lugar, el filósofo alemán sostiene que en el pasaje de transición Platón va a situar a los personajes del diálogo ante una alternativa radical: o bien se acepta el venerable dogma de Parménides (*ein altbewährtes Schuldogma des Parmenides*) y se admite, en consecuencia, que no es posible el *logos* falso ni, por ende, la sofística tal y como ha sido definida en el último intento, o bien se reconoce la existencia fáctica del engaño, el fingimiento y la distorsión (*die Faktizität von Täuschung, Verstellung, Verdrehung*) y se reconstruye, a partir de tal reconocimiento, la propia concepción del ser (GA 19, 411). En términos metódicos, la alternativa que se presenta abre dos modos posibles de orientar la propia investigación: o bien reconocer a las cosas mismas su derecho (*den Sachen selbst ihr Recht zu geben*) –en este caso a la falsedad del sofista– y, sobre la base de dicho reconocimiento, obligarse a uno mismo a despreocuparse de toda teoría preconcebida (*vorgefaßte*

19 Introduzco algunas modificaciones en la traducción de Cordero. cf. Robinson (145-147) y Suzanne (*ad loc.*).

Theorie) –en este caso de los principios parmenídeos sobre el ser y el no-ser– acerca del asunto tratado, en un esfuerzo por investigar el asunto mismo (*Sachforschung*); o bien orientarse conforme a una adhesión a la tradición motivada por la simple razón de que esta resulta venerable (*ehrwürdig*) (GA 19, 412).

Según el comentario de Heidegger, el Extranjero adopta desde el comienzo del pasaje de transición una actitud abiertamente crítica con respecto al principio de Parménides y, por tanto, se muestra ya resuelto según un modo de apropiación libre con respecto a su tradición. Desde esta perspectiva, en el pasaje de transición Platón se centraría en mostrar, por boca del Extranjero, las dificultades que plantea dicho principio y, en este sentido, la función de tales dificultades consistiría en someterlo a examen (*prüfen*) (cf. GA 19, 415).

Siguiendo la estructura del propio diálogo, Heidegger divide el examen del principio de Parménides por parte del Extranjero en dos partes: en la primera, se introducen dos grandes dificultades a las que se enfrenta quien se atreve a pronunciar el no-ser (237a-239c y GA 19, 415-424); en la segunda, se justifica la necesidad de cometer un parricidio sobre la base de una reformulación de la séptima definición del sofista como productor de imágenes (239c-242a y GA 19, 424-434). Tal y como es presentada en la lectura de Heidegger, la tarea del Extranjero consiste en revelar las dificultades que se desprenden del principio de Parménides si se quiere seguir dirigiendo la mirada hacia la cosa misma (*die Sache*) (GA 19, 416) y, por tanto, si se quiere seguir haciendo justicia al hecho de que el sofista dice lo que no es.

La primera dificultad consiste en que el término “no-ser” no puede aplicarse a nada que sea y, por tanto, en que cuando se pronuncia el no-ser en realidad no se está diciendo nada, puesto que no se está hablando de nada, sino que únicamente se está emitiendo un sonido. La conclusión que extrae Heidegger de esta primera dificultad es que en la medida en que el “decir” (*λέγειν*) se concibe como “decir algo” (*λέγειν τι*), el propio *logos* entraña dificultades de principio (*grund-sätzliche Schwierigkeiten*) para poder mentar (*Ansprechen*) el no-ser (GA 19, 418). De este modo, la pregunta que subyace a esta dificultad es cuál debería ser la estructura del *logos* para que fuera posible decir el no-ser (... *wie das λέγειν selbst beschaffen sein muß, um ein μή ὄν λέγειν bzw. μή δοξάζειν zu ermöglichen*) (GA 19, 419).

La segunda dificultad que se menciona en el diálogo responde a una radicalización de la primera. Puesto que el no-ser no se puede decir, cualquiera que formule dicha negación, aunque sea para tratar de refutarla, como Parménides, cae en la misma dificultad y, por tanto, habla contra sí mismo (... *dann spricht er gegen sich selbst*) (GA 19, 423), pues la expresión “no-ser” carece por completo de contenido. De este

modo, si el principio de Parménides es válido, ni siquiera puede decirse que el no-ser no se pueda decir (*ibid.*). El objetivo con el que se plantea esta dificultad –apunta Heidegger– es el de mostrar que, en la medida en que el “decir algo” se identifique con el modo primario de acceso y mostración de lo que es, el no-ser permanecerá clausurado para el *logos* (GA 19, 424).

La exposición de las dos primeras dificultades, tal y como ha sido interpretada en los párrafos anteriores, contribuye según apunta Heidegger a poner de manifiesto la estructura fundamental (*Grundstruktur*) del *legein* como *legein ti* y, al mismo tiempo, revela su inherente limitación para hacerse cargo de fenómenos, como la sofística, cuya articulación en el *logos* exige decir lo que no es (*cf.* GA 19, 425).

En la segunda sección del pasaje de transición se presenta una nueva formulación de la séptima definición del sofista, esta vez como productor de imágenes (εἰδωλοποιός) (239d). Heidegger destaca aquí, en primer lugar, el hecho de que la pregunta por la imagen (εἶδωλον), dirigida por parte del Extranjero a Teeteto, sirve para introducir una nueva estructura del *logos* que será la que permita, finalmente, *decir* al sofista, a saber, el *legein* como *legein ti kata tinos*, esto es, como decir algo *como* algo (*etwas als etwas*) (GA 19, 431-432). La pregunta por el ser de la imagen no se formula directamente, sino siguiendo una metodología muy determinada: el Extranjero pregunta a Teeteto qué es aquello en vistas a lo cual se refiere a las cosas que llama imágenes precisamente *como* imágenes. Lo que se le pregunta es qué es “aquello *como lo cual* algo es mentado” (*das, als was etwas angesprochen wird*), cuando es mentado como imagen (GA 19, 427). En otras palabras, se pregunta por el *respecto* según el cual algo es mentado cuando es mentado como imagen. La pregunta por el ser de la imagen, por tanto, pregunta por algo con lo que Teeteto trata ya implícitamente en su modo de referirse a las cosas a las que se refiere *como* imágenes (GA 19, 428). Con ello se alcanza aquí una perspectiva metódica más elevada con respecto a la primera formulación de la definición del sofista, puesto que el modo de preguntar por la imagen pone de manifiesto que se está preguntando por algo que no es visible para los ojos de la sensibilidad, sino para los del *noûs* (... *daß es sich bei der Erörterung des εἶδωλον gar nicht darum handelt, mit den sinnlichen Augen zu sehen, sondern mit den Augen des νοῦς*) (GA 19, 428).

Una vez aclarada la naturaleza de la pregunta, Teeteto responde que la imagen es una cosa tal que es diferente del original pero hecha parecida a este (... τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον) (240a). Preguntado por el Extranjero, Teeteto aclara que la diferencia entre el original y la imagen es absoluta (οὐδαμῶς ἀληθινὸν γε, ἀλλ' εἰκὸς μὲν) (240b). El Extranjero señala, no obstante, que si decimos

que el original es realmente (ὄντως ὄν), y que la imagen no es el original (μὴ ἀληθινόν), sino una imagen, y que lo que no es el original es lo contrario a lo original (ἐναντίον ἀληθοῦς), entonces la imagen no puede ser realmente (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν) (cf. 240b). Teeteto responde a esto que, sin embargo, la imagen “es de algún modo” (ἀλλ’ ἔστι γε μὴν πως), puesto que es “realmente imagen” (εἰκὼν ὄντως) (*ibid.*). De ello se llega a la extraña (ἄτοπος) conclusión de que el no-ser debe de hallarse en una suerte de entrelazamiento (συμπλοκή) con el ser (240c).

Este entrelazamiento es, según Heidegger, el auténtico fenómeno (*das eigentliche Phänomen*) al que se dirige la investigación, y será precisamente la estructura que más adelante encontrará su resolución en el célebre principio de la comunidad de los géneros, desarrollado más adelante en el *Sofista* (GA 19, 430). La *symplokê* es un modo de expresar una estructura fundamental del *logos*: el mentar “algo como algo” (*etwas als etwas*) que, en este caso, abre la posibilidad de referirse a “algo como algo que en sí mismo no es” (*etwas als etwas, was es selbst nicht ist*) (GA 19, 431), es decir, de mentar algo como algo *diferente* de lo que algo es. Esto hace posible hablar con sentido, por tanto, de enunciados que expresan lo que es *como lo que no es* (*ein Seiendes als nicht-seiend ausgeben*), esto es, enunciados falsos (GA 19, 432). Ahora bien, Heidegger señala que lo anterior implica una modificación del sentido del ser (*eine Modifikation des Sinnes von Sein*) (GA 19, 434), puesto que, como señala el Extranjero a continuación, conlleva forzosamente admitir que el no-ser es en algún sentido (τό... μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι) y que el ser de algún modo no es (τὸ ὄν... ὡς οὐκ ἔστι πη) (241d). La necesidad del parricidio (cf. 241e), por tanto, se hace presente en la medida en que se comprende que, para poder tratar adecuadamente (*sachgemäß verhandeln können*) fenómenos como la imagen o la apariencia, es preciso primero dilucidar *de qué modo* el no-ser es y *de qué modo* el ser no es (cf. GA 19, 434-435).

2.2 La purificación del Extranjero

Como se ha mencionado, el comentario heideggeriano al pasaje de transición se orienta a partir de la convicción de que, en él, el Extranjero adopta desde el comienzo una actitud crítica con respecto al principio de Parménides. En efecto, según Heidegger, el pasaje de transición está presidido por el anuncio por parte del Extranjero en 237b (citado más arriba) de que, en lo que sigue, se propone examinar el *logos* de Parménides: *Wir wollen ihn prüfen, θεασώμεθα* (237b3) (“lo queremos examinar, θεασώμεθα [237b3]”), donde el referente del pronombre masculino *ihn* es *der Satz des Parmenides* (“el principio de Parménides”), que se acaba de citar en el diálogo (cf. 237a) (GA 19, 415).²⁰

20 La misma lectura de estos pasajes puede encontrarse en Rosen (180) y Klein (1997 33-5).

En lo que sigue, trataré de mostrar que esta clave interpretativa del pasaje de transición deja en la penumbra un elemento central de la presentación de la filosofía a través de la figura del Extranjero en el *Sofista*. Dicho elemento es la transformación que experimenta el Extranjero en su modo de relacionarse con el pensamiento de Parménides, transformación que da lugar a un nuevo modo de llevar a cabo la investigación y que se identifica, precisamente, con la filosofía.

A diferencia de lo que apunta Heidegger, y como han señalado otros comentadores, el interés inicial del Extranjero, en relación con el cual se introducen las dificultades relativas al no-ser en el pasaje de transición, no se centra en someter a prueba el principio de Parménides, sino en corroborarlo.²¹ Como se verá a continuación, la actitud crítica con respecto a Parménides emerge en un segundo momento y sobre la base de una autorreflexión sobre el tipo de *logos* que el propio Extranjero ha realizado al refutar, siguiendo a Parménides, a quien pretende decir el no-ser. La necesidad de someter a examen el principio de Parménides se articulará, desde este segundo nivel de reflexión, como una exigencia derivada de un modo nuevo de investigar que consiste, precisamente, en cuestionar aquello que se tiene por sabido como lo más claro y evidente, en este caso: qué significan ser y no-ser (cf. esp. 242c y 243b-c).

Las consideraciones de Heidegger que se han introducido al inicio de este apartado hacen referencia al siguiente pasaje (ya citado más arriba):

EXTRANJERO: ... Pues cómo afirmar que realmente son el decir o creer falsedades (ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι) y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción (ἐναντιολογία), resulta, Teeteto, enormemente difícil.

TEETETO: ¿Por qué?

EXTRANJERO: Un *logos* semejante (ὁ λόγος οὗτος) se atreve a asumir que es lo que no es, pues, de otro modo, lo falso no podría llegar a ser. Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin testimoniaba contra esto (ἀπεμαρτύρατο) lo siguiente, tanto en prosa como en verso: “Que esto nunca se imponga –dice– que sean las cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino”. Esto queda testimoniado (μαρτυρεῖται) por él, y el *logos* mismo (ὁ λόγος αὐτός), una vez puesto a prueba como corresponde (μέτριά βασανισθείς), lo mostrará mejor que nada. En consecuencia, esto (τοῦτο) es lo primero que debemos examinar (θεασώμεθα), si no opinas lo contrario. (236e-237b)

Como se ha visto, en la lectura de Heidegger, el objeto de θεασώμεθα al que hace referencia el demostrativo τοῦτο en la última frase de la

21 O'Brien (2013 124-125) resulta especialmente claro en este punto.

cita (aquello que debe ser examinado) es el principio de Parménides. Esto significa que, en su interpretación de este pasaje, Heidegger asume que “el *logos* mismo” (ὁ λόγος αὐτὸς), cuyo examen se introduce para corroborar el testimonio de Parménides, es el propio principio de Parménides que se acaba de citar.

Ahora bien, y como se ha apuntado ya, hay razones de peso para pensar que, en realidad, en el pasaje citado, ὁ λόγος αὐτὸς no se refiere al *logos* de Parménides, sino al *logos* que se ha atrevido a asumir que es lo que no es, con cuya referencia comienza el pasaje citado (“Un *logos* semejante...”)²² y, por consiguiente, que el asunto que se va a examinar (θεασώμεθα) no es, como piensa Heidegger, el principio de Parménides, sino el *logos* que se atreve a decir el no-ser.

En primer lugar, el pasaje citado es introducido por parte del Extranjero, como queda claro en las primeras líneas, para explicar por qué resulta extremadamente difícil afirmar que realmente son el decir y creer falsedades sin caer en una contradicción (ἐναντιολογία) (cf. 236e-237a).²² Esto se debe a que un *logos* de estas características, un *logos* que dice que el decir o creer cosas falsas es asume, como hemos visto, que es lo que no es (cf. Robinson 146). No obstante, y como señala rápidamente el Extranjero, el testimonio de Parménides indica que debe evitarse toda investigación en la que sean las cosas que no son. Por lo tanto, el principio parmenídeo es introducido para reforzar la idea –presentándola precisamente como algo sabido desde hace tiempo por los seguidores de Parménides (cf. 237a)– de que resulta extremadamente difícil decir que son realmente el decir y creer cosas falsas, puesto que al hacerlo se incurre en la contradicción de decir que es lo que no es. En este contexto, y como ya señaló Cornford (200 n.3), la mención de Parménides como alguien que da testimonio contra la posibilidad de asumir el no-ser en el propio discurso sugiere que el *logos*, al ser sometido a prueba (μέτριά βασανισθεῖς), va a corroborar el testimonio de Parménides es el *logos* que pretende decir el no-ser.

Esta lectura queda confirmada, además, por el hecho de que, inmediatamente a continuación (cf. 237b y ss.), el *logos* que es examinado por el Extranjero no es el principio de Parménides recién introducido en el diálogo, sino el *logos* que trata de decir el no-ser. El resultado primario de este examen, guiado por el Extranjero, será que dicho *logos*, cuando es debidamente examinado, se revela contradictorio. En efecto, inmediatamente a continuación en el texto, el Extranjero procede a examinar qué le ocurriría a quien se atreviera a pronunciar “lo que no es en modo en alguno” (τὸ μηδαμῶς ὄν) (237b) y muestra que dicho intento conduce necesariamente a la siguiente contradicción: quien

22 Véase, en este mismo sentido, la nota en la que Bernard Suzanne comenta este pasaje (cf. *ad loc.* n.3).

pretende decir el no-ser no dice nada y, por tanto, ni siquiera dice (οὐδὲ λέγειν) (cf. 237e y 238c).²³ En otras palabras, no es posible decir lo que no es porque todo decir es un decir referido a algo que es. Como se ve, lo que hace el Extranjero a continuación del texto citado es corroborar que Parménides tenía razón.

Hasta este momento del diálogo, el Extranjero no solo no ha criticado el principio de Parménides, sino que toda su argumentación se ha fundado en su aceptación (cf. De Rijk 90; O'Brien 124-125). Como ha señalado Notomi (cf. 1999 176), el examen por parte del Extranjero del *logos* que se atreve a decir el no-ser adopta como punto de partida la premisa, presentada como un principio “evidente” (δηλον), de la incomunicabilidad en el *logos* de ser y no-ser (ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον) (237c; cf. también 238a y 241b). Tras haber aplicado este principio al *logos* que pretende decir el no-ser y haber mostrado la contradicción en la que se ve inevitablemente envuelto quien trata de decir el no-ser, que había sido anunciada como la dificultad más importante (ἡ μεγίστη καὶ πρώτη) (238a), el Extranjero advierte que, de modo inesperado, se ha dado de bruces con una dificultad todavía mayor:

EXTRANJERO: ¿Comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es –en sí y de por sí–, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e in formulable?

TEETETO: Así es, completamente.

EXTR.: ¿Acaso ha poco mentí (ἐψευσάμην) cuando dije que iba a enunciar la mayor dificultad respecto del mismo?

TEET.: ¿Qué? ¿Queda aún por enunciar alguna mayor?

EXTR.: ¿Y qué, admirable amigo? ¿No piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser coloca en dificultad (εἰς ἀπορίαν) a quien lo refuta (τὸν ἐλέγχοντα), pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo (ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν)?

TEET.: ¿Cómo dices? Habla con mayor claridad.

EXTR.: No es en mí en quien debe buscarse mayor claridad (οὐδὲν δεῖ τὸ σαφέστερον ἐν ἐμοὶ σκοπεῖν). Pues yo, que supuse que lo que no es no

23 Por lo demás, la lectura del pasaje 236e-237b que se acaba de defender es la seguida por un buen número de intérpretes, entre los que figura Bonitz (149), cuyos *Platonische Studien* Heidegger sigue en otros lugares de su comentario (no he tenido acceso a la edición de 1886, que es la que cita Heidegger en las lecciones). Además de las obras de Cornford y Suzanne citadas en notas anteriores, esta misma lectura puede encontrarse en Bluck (60-61), de Rijk (84), Seeck (§ 199) y Rowe (129, n.50). O'Brien (2013) ofrece una decidida defensa de esta lectura en respuesta a la propuesta de Notomi de leer ὁ λόγος αὐτὸς como una referencia al “*logos* en general” (2007 170).

debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije “lo” que no es. Entiendes, sin duda.

TEET.: Sí.

EXTR.: Y del mismo modo había dicho, un poco antes, que él “es” impronunciabile, indecible e informulable. ¿Me sigues?

TEET.: Te sigo. ¿Cómo no habría de hacerlo?

EXTR.: Cuando intenté aplicarle el “es”, ¿no dije lo contrario de lo anterior?

TEET.: Parece. (...)

EXTR.: Pero decíamos que, si se quiere hablar con corrección, es necesario no definirlo ni como uno, no como múltiple, e incluso no llamarlo en absoluto, pues esta expresión lo denotaría con la forma de la unidad.

TEET.: Completamente

EXTR.: ¿Quién osaría dirigirme la palabra? Pues me encontraría ya derrotado (ήττημένον), tanto antes como ahora, en la refutación del no-ser. No busquemos, entonces, en lo que yo afirmo, como te dije, la manera correcta de hablar sobre el no-ser (ὀρθολογία περὶ τὸ μὴ ὄν). Vamos, pues: busquémosla ahora en ti. (238c-239b)

En el comentario de Heidegger, esta dificultad es tratada como un apéndice de la dificultad anterior ya mencionada, y el cometido que se le atribuye consiste en poner de manifiesto el hecho de que, si el *logos* se piensa como *legein ti*, no puede hablarse del no-ser sin caer en una autocontradicción,²⁴ ni siquiera para decir que no se puede hablar del no-ser (GA 19, 424-425). No cabe duda, a la vista del texto citado, de que la lectura heideggeriana hace justicia al aspecto objetivo, por así decir, de esta dificultad, es decir, hace justicia al lugar que ocupa dicha dificultad en el argumento general desarrollado por Platón en el pasaje de transición en lo que respecta a la decibilidad del no-ser.

Ahora bien, el texto platónico no solo hace referencia al aspecto objetivo de la (auto)refutación, sino que también enfatiza de modo claro su dimensión subjetiva, pues destaca de modo claro las implicaciones que tiene el *reconocimiento* de dicha contradicción en relación con el modo de llevar a cabo la investigación por parte del Extranjero. En este sentido, resulta especialmente significativo que la crítica contenida en este pasaje no se dirige de modo primario –a diferencia de lo que sugiere Heidegger (cf. GA 19, 424)– al pensamiento de Parménides, sino la capacidad del propio Extranjero para realizar un discurso apropiado sobre el no-ser (ὀρθολογία περὶ τὸ μὴ ὄν), como él mismo reconoce en su última intervención en el último pasaje citado. Por lo tanto, si atendemos al significado que el propio

24 Notomi (1999 175-176) comenta el tipo de contradicción que aquí presenta Platón y la caracteriza como una autocontradicción pragmática.

Extranjero otorga a la autorrefutación, el objetivo de la introducción de esta última dificultad en el pasaje de transición no apunta de modo directo a poner en cuestión la validez del principio de Parménides, sino en mostrar la inadecuación del Extranjero para hablar del no-ser, en la medida en que su modo de proceder ha estado presidido por la supuesta evidencia de la incomunicabilidad de ser y no-ser en el *logos* (cf. 237c, 238a y 241b, y 242c) y, por tanto, en la medida en que ha dado por válido sin más consideración el modo parmenídeo de pensar el ser y el no-ser (cf. 242c y 243b-c).

Si se adopta esta clave de lectura de la autorrefutación del Extranjero, que como se acaba de ver es la que mejor se ajusta al texto platónico, pueden extraerse algunas importantes consideraciones en relación con el modo de presentar la filosofía en el *Sofista* encarnada en la figura de este personaje. De modo general, y para situar el marco interpretativo de las reflexiones siguientes, la perspectiva desarrollada hasta aquí permite advertir que en el pasaje de transición el Extranjero experimenta el proceso de purificación tematizado en la sexta definición, comentada al final del epígrafe anterior, como una puesta en libertad del alma que le permite dirigir la mirada hacia la cosa y, de este modo, avanzar hacia la comprensión.

En primer lugar, resulta importante destacar aquí el hecho de que, como puede comprobarse en el último texto citado, es el propio Extranjero el que reflexiona acerca del significado que tiene el haber caído en la mencionada contradicción (cf. también 237c, 238a y 241b, 242c y 243b-c). Así, este personaje es deliberadamente caracterizado por Platón como alguien que demuestra estar en claro con respecto a su propia ignorancia, en la medida en que reconoce que en realidad no sabe aquello que creía saber (cf. 242b-c y 243b-c). Por consiguiente, el Extranjero manifiesta haber alcanzado el estado de libertad que corresponde a la liberación de la *ayvoía*.

En estrecha relación con lo anterior, el proceso de (auto)liberación del Extranjero ha tenido lugar en la medida en que él mismo ha reflexionado sobre las condiciones de posibilidad de su propio decir y, de modo especial, sobre el tipo de relación en la que él mismo se encuentra con la cosa sobre la que pretende hablar, en este caso el no-ser. Su conclusión es que ni antes, al asumir que el no-ser es, ni ahora, al tratar de refutarlo, ha dicho nada con sentido acerca de él (cf. 239b). En efecto, el dato relevante que, de modo explícito, se extrae de la autorrefutación no es primariamente la invalidez de ninguna de las dos posiciones, sino, como se ha dicho ya, la invalidez del propio Extranjero para llevar a cabo un discurso válido sobre el no-ser (cf. 238d y 239b).

En tercer lugar, y seguramente esta sea la consideración más importante de la presente interpretación, tras el pasaje citado más arriba se introduce en el diálogo un nuevo modo de llevar a cabo la investigación que viene exigido, precisamente, por la nueva situación en la que

se encuentra el Extranjero. Como se ha visto, el examen sobre el no-ser se había orientado, hasta este momento, por la supuesta evidencia de la comunicabilidad de ser y no-ser. En la investigación que sigue al autorreconocimiento de la incapacidad del Extranjero para seguir investigando no se adopta, sin embargo, una posición simétricamente opuesta, es decir, no se toma como punto de partida la tesis sobre la comunicabilidad de ser y no-ser como si se tratara de una nueva evidencia que se da por sabida y desde la cual se pondría ahora a prueba el *logos* paterno (242a) (esto es, no se procede de modo inverso a como se había hecho antes con el *logos* que se asume que el no-ser es). La nueva investigación, en la que se logrará finalmente capturar la esencia al sofista y que ocupará lo que resta de diálogo, es nueva en un sentido más radical:

EXTRANJERO: Y bien. ¿Cuál será el punto de partida (τίνα ἀρχήν τις ἂν ἄρξαιτο) de un *logos* tan peligroso [el *logos* paterno, en referencia a Parménides]? Me parece, joven amigo, que este es el camino que necesariamente habrá que recorrer.

TEETETO: ¿Cuál?

EXTRANJERO: Examinar, en primer lugar, las cosas que ahora parecen claras (τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον), no vaya a ser que estando confundidos sobre ellas, nos hayamos puesto de acuerdo con demasiada facilidad, dando nuestros juicios por buenos (ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες).²⁵ (242b-242c)

La nueva investigación debe proceder, como se ve, en la forma de un cuestionamiento de aquello que hasta ahora se tiene por sabido. De lo que se trata, por tanto, es de someter a crítica a Parménides y a los demás que han hablado sobre el ser y el no-ser, pues parece que en su modo de hablar han caído en el mismo problema que condujo al Extranjero a autorrefutarse al tratar de refutar el no-ser: bajo la pretensión de ofrecer un *logos* en el que ser y no-ser son comprendidos, en realidad han ofrecido un relato (μῦθος), despreocupados de si quienes lo oían comprendían aquello de lo que en ellos se hablaba (cf. 242c, 243a-b y 244a) (cf. GA 19, 443).

En este sentido, los antiguos, como Parménides, y los sofistas comparten la despreocupación por la orientación hacia la comprensión de la cosa acerca de la que hablan y, por ello, generan el mismo tipo de experiencia en sus seguidores: estos últimos, en un primer momento, creen haber comprendido aquello de lo que se les habla, pero “al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad” (διὰ παθημάτων ἀναγκαζομένους ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων) y descubren que sus creencias anteriores no eran válidas (234d).

25 Traducción ligeramente modificada.

De modo significativo, el efecto que esto tiene en los seguidores de los sofistas, tal y como lo describe el Extranjero, guarda cierta semejanza con el modo en el que él mismo describe su propia situación una vez ha experimentado la autorrefutación y se dispone a refutar a Parménides. Los discípulos de los sofistas, una vez salen del estado de autoengaño mediante un acceso más transparente a las cosas sobre las que antes creían saber, se ven obligados a “cambiar las creencias recibidas entonces (μεταβάλλειν τὰς τότε γενομένας δόξας), al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil” (234d). Por su parte, antes de introducir la necesidad de someter a prueba el *logos* paterno, el Extranjero expresa su temor a que Teeteto lo considere un loco por el hecho de aparecer ante él como alguien que cambia su posición de un lado para otro (δόξω παρὰ πόδα μεταβαλὼν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω) con respecto al modo de hablar del no-ser (242a-b). La semejanza reside en que, en ambos casos, como se ve, el cambio en el modo de acceder a la cosa tratada va acompañado de la advertencia del carácter meramente presunto de aquello que anteriormente se tenía por sabido acerca de ella. En el caso del Extranjero, sin embargo, la cuestión sobre el verdadero estatuto de las propias creencias adopta una naturaleza metódica. De lo que se trata es de poner en cuestión aquello que se tiene como ya sabido para someter a examen, justamente, aquello que está presupuesto de modo más fundamental en la investigación que se está llevando a cabo.

Consideraciones finales

Por lo dicho hasta aquí, por tanto, y si nos atenemos a la perspectiva desarrollada por Heidegger en sus lecciones sobre el *Sofista*, puede afirmarse que en el pasaje de transición Platón pone en obra –y de este modo lo muestra en su ejercicio– el proceso mediante el cual la existencia humana, encarnada en concreto, se instala en un modo de relación consigo misma que la hace accesible para sí misma y, de este modo, la abre a un encuentro con el mundo. Es desde esta nueva situación desde la que el Extranjero puede advertir la genuina dificultad en la que él y su interlocutor se encuentran (ἡπορήκαμεν) (244a) y puede plantear así la cuestión que orienta todo el diálogo (cf. GA 19, 447) y desde la que es posible la investigación: “qué queréis significar cuando mencionáis lo que es” (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅπότεν ὃν φθέγγησθε) (244a) (cf. GA 19, 446).²⁶

26 Heidegger traduce este pasaje del modo siguiente: “qué queréis que signifique ὃν, cuando pronunciáis esta palabra” (...was Ihr denn eigentlich wollt, daß ὃν bedeute, wenn Ihr dieses Wort ausspricht) (GA 19, 446). Como es sabido, este mismo pasaje será citado como preámbulo a *Ser y Tiempo*, si bien traducido de modo distinto: ...was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht.

Bibliografía

- Benardete, Seth. *The Being of the Beautiful. Plato's Theatetus, Sophist and Statesman*. The University of Chicago Press, 1984.
- Bluck, Richard Stanley. *Plato's Sophist*. Manchester University Press, 1975.
- Bonitz, Hermann *Platonische Studien*. Franz Vahlen, 1875.
- Brach, Markus. *Heidegger, Platon: Vom Neukantismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*. Königshausen und Neumann, 1996.
- Burnet, John. (ed.). *Platonis Opera*, vol. 3: *tetralogiae v–vii*. Oxford University Press, 1903.
- Cordero, Néstor Luis. "El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos... desde 1561." *Méthexis* 26 (2013): 51-58.
- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's theory of knowledge*. Harcourt, Brace and Company, 1935.
- De Brasi, Diego y Fuchs, Marko J. *Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)*. Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- De Rijk, Lambertus Marie. *Plato's Sophist_ A Philosophical Commentary*. North-Holland Publishing Company, 1986.
- Figal, Günter. "Refraining from Dialectic. Heidegger's Interpretation of Plato in the *Sophist Lectures (1924/25)*." *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott and John Sallis. State University of New York Press, 2000. 95-109.
- Gonzalez, Francisco. "Dialectic as 'philosophical embarrassment': Heidegger's critique of Plato's method." *Journal of the History of Philosophy* 40.3 (2002): 361-389.
- Gonzalez, Francisco J. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pennsylvania State University Press, 2009.
- Gonzalez, Francisco J. "Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato." *Brill's Companion to German Platonism*. Brill, 2019. 299-327.
- Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe. Band 19. Vittorio Klosterman. 1992. GA 19.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Trotta, 2009.
- Kim, Alan. *Plato in Germany: Kant - Natorp - Heidegger*. Academia Verlag, 2010.
- Klein, Jacob. *Plato's Trilogy. Theatetus, the Sophist and the Statesman*. The University of Chicago Press, 1977.
- Larsen, Jens Kristian. "Plato and Heidegger on Sophistry and Philosophy." *Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)*. Edited by Diego De Brasi and Marko Fuchs, 2016. 27-60.
- Notomi, Noburu. "Plato against Parmenides: Sophist 236D–242B." *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*. Edited by Suzanne Stern-Gillet y Kevin Corrigan. Brill, 2007. 167-187.

- Notomi, Noburu. *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge University Press, 1999.
- O'Brien, Denis. "Does Plato refute Parmenides?" *Plato's "Sophist" Revisited*. Edited by Bossi y Robinson. De Gruyter, 2013. 117-156.
- Partenie, Catalin and Rockmore, Tom. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Northwestern University Press, 2005.
- Partenie, Catalin. "Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25)." *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Edited by Catalin Partenie and Tom Rockmore. Northwestern University Press, 2005. 42-71.
- Platón. "Sofista." *Diálogos*. Traducido por Néstor Luis Cordero. 5 vols. Gredos, 1992. 319-482.
- Petkovsek, Robert. *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Peter Lang, 2004.
- Robinson, David B. "Textual Notes on Plato's Sophist." *The Classical Quarterly* 49.1 (1999): 139-160.
- Rosen, Stanley. *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. St. Augustine's Press, 1999.
- Rowe, Christopher James. *Plato. Theaetetus and Sophist*. Cambridge University Press, 2012.
- Seeck, Gustav Adolf. *Platons Sophistes: Ein kritischer Kommentar*. C. H. Beck, 2011. Web September 9th, 2019 [<http://books.openedition.org/chbeck/1417>].
- Suzanne, Bernard. *Les dialogues de Platon. Le Sophiste*, 2017. Web. 1 abr. 2020 [https://www.plato-dialogues.org/fr/tetra_6/sophist/sophiste_traduction_237a3-241d4.htm#note3].
- Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*. 2da ed. ampliada. Logos Verlag, 2014.
- Vigo, Alejandro G. "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del 'giro' hacia el pensar ontohistórico." *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 9 (2018): 115-133.