

I T E R

V O L • X V  
ENCUENTROS

ISSN 0718-1329 / pp. 119-141

---

**“Palabras platónicas  
inspiradoras de *Ser y Tiempo*”**

HARDY NEUMANN



Artículo entregado en octubre de 2006 y aceptado en marzo de 2007.

---

### Palabras platónicas inspiradoras de *Ser y Tiempo*

HARDY NEUMANN

#### Resumen

El presente trabajo pone de relieve la importancia que ocupa en *Ser y Tiempo* de M. Heidegger las palabras platónicas del *Sofista* 244a. Con ese propósito se reproduce el pasaje correspondiente, para luego mostrar cómo opera la recepción e interpretación de ese texto por parte de Heidegger en su propio planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en la obra mencionada.

**Palabras claves:** ser, sentido, comprensión, repetición, Heidegger.

#### *Platonics words that inspired Being and Time*

#### *Abstract*

*The present paper highlights the import that for Being and Time have the platonic words from The Sophist 24a. With this aim, the paper analyses its reception and interpretation by Heidegger in connection with the problem of the meaning of being.*

**Key words:** being, meaning, understanding, repetition, Heidegger.



Imagen en portadilla:  
Platón.

## “Palabras platónicas inspiradoras de *Ser y Tiempo*”

HARDY NEUMANN  
Doctor en Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile  
hneumann@vtr.net

...δὲλον γὰρ ἡὸς ἡμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σῆμαίνειν ἠοπῶτα ὄν φηθῆνγεσθε) πάλαί γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν οἰόμεθα, νυν δ' ἐπορέκαμεν... “...porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”<sup>1</sup>.

“¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ‘ser’ es el propósito del presente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional.

La fijación de semejante meta, las investigaciones incluidas en aquel propósito y exigidas por él, y el camino hacia ese fin necesitan de una aclaración introductoria”<sup>2</sup>.

Este texto sin título antepuesto a la Introducción<sup>3</sup> de *Ser y Tiempo*<sup>4</sup>, que aparentemente sólo es el epígrafe de la obra, es, según explícita declaración de Heidegger en 1929<sup>5</sup>, nada menos que el *prólogo* de la misma. Esta circunstancia

<sup>1</sup> La traducción de Heidegger al alemán es ésta: “Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‘seiend’ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen”.

<sup>2</sup> En alemán: “Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‘seiend’ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck ‘Sein’ nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel”.

<sup>3</sup> “Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung” (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986<sup>16</sup> p. 1).

<sup>4</sup> Así lo denomina inicialmente F.-W. v. Herrmann en su obra *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‘Sein und Zeit. I’ Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, p. 1.

<sup>5</sup> *Ser y Tiempo*, traducción prólogo y notas de Jorge E. Rivera. Ed. Universitaria, Santiago, 1997. En adelante: ST. *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1986<sup>16</sup>.

<sup>6</sup> Así lo hace saber en la Introducción a la quinta edición de la *Antrittsvorlesung* que dictara el 24 de julio de 1929 en el Aula de la Universidad de Freiburg i. Br. Cf. “Einleitung zur ‘Was ist Metaphysik’”, en: *Wegmarken*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1996<sup>3</sup>, p. 378.

no es menor, porque el texto extractado del *Sofista* 244a, es el pasaje único en el que el autor de *ST* se deja inspirar para emprender el trabajo hermenéutico-fenomenológico que desarrollará en su obra de mayor impacto filosófico.

En lo que sigue, efectuaremos un breve análisis de ese prólogo en relación con determinadas ideas sustentadas por Heidegger en *ST*. Son precisamente algunas de esas ideas, en unidad con el texto platónico indicado, las que permiten vislumbrar los problemas que la obra quiere (re)plantear y el marco que envuelve a ese (re)planteamiento, esto es, la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser (*die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein*)<sup>6</sup>. Consignemos, antes de entrar directamente al texto prologal, que Heidegger ha advertido inequívocamente en *Kant y el problema de la metafísica*, que “el pasaje del *Sofista* de Platón, que inaugura la consideración, no sirve de decoración”<sup>7</sup>. Al iniciar su *opus magnum* con ese texto, Heidegger ha querido poner de relieve el hecho de que su obra está en la huella de la palabra fundante de la filosofía —el ser— y que si se remonta ese camino, se vuelve hasta el lugar donde se ha desatado nada menos que una lucha de gigantes en torno al ser del ente, esto es, la metafísica antigua<sup>8</sup>.

Si el prefacio en cuestión ha de considerarse, de acuerdo con la precisión ya efectuada, nada menos que como el compendio prologal de las ideas desarrolladas por *ST*, entonces eso significa, respecto de lo que aquí nos interesa abordar reflexivamente, que *las palabras escogidas del Diálogo son parte constitutiva del prólogo mismo de ST*. Todo ese prefacio resulta ser así “platónico” en mayor o en menor medida, ya sea por la presencia de las palabras mismas de Platón o por el efecto inspirador de ellas en los análisis que Heidegger se propone realizar. Más aún, puede afirmarse que la unidad de esos tres momentos permite entrever la articulación entera del propio *ST*, incluso más allá del texto publicado<sup>9</sup>.

Al citar el pasaje del *Sofista* 244a, Heidegger efectúa una pequeña reordenación de la secuencia original del texto, para expresar directamente aquello que, respecto de la cuestión que se plantea, algunos interlocutores del diálogo aparentemente ya conocen y otros, no. La *quaestio* que se disputa es qué se quiere decir cuando se dice *ὄν*. Por cierto, el texto de Platón da cuenta de esta disputa conectándola con la situación de aporía a la que se ha llegado, como resultado transitorio de un proceso dialógico que ha tenido lugar ya antes; el aprieto intelectual al que

<sup>6</sup> Heidegger se ocupó intensamente del pensamiento de Platón. A título ejemplar pueden citarse: “Platons Lehre von der Wahrheit”, en: *Wegmarken*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1996<sup>3</sup>, p.203-238); *Platon: Sophistes*. (WS 1924/25, ed. I. Schübler, GA, 19, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992).

<sup>7</sup> “Die Stelle aus Platons ‘Sophistes’, die Betrachtung eröffnet, dient nicht zur Dekoration” (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1998<sup>3</sup>, p. 239). Al comparar su propio trabajo, en lo que toca a “la pesadez y ‘falta de belleza’ de la expresión en los análisis” de *ST*, con el trabajo filosófico de Platón o Aristóteles, Heidegger pone su investigación en la arena de la lucha de gigantes desatada en la Antigüedad (cf. *ST*, p. 39-40). El problema del ser ha aparecido desde Grecia como una cuestión disputable. Cf. tb. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AVIII (Meiner, Hamburg, 1998), donde la metafísica es caracterizada como *Kampffplatz* de las eternas disputas de la razón humana.

<sup>8</sup> Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 239. Como dice Dorothea Frede, Platón fue el primero en plantear explícitamente en *El Sofista* un problema que para él constituye una lucha de gigantes, esto es, “whether there is a unified meaning of being that accrues to all beings (in contradistinction to ‘what is not’) or whether being has irreducibly many different meanings that fall into different categories, depending on the kind of entity that is under investigation. It became natural to ask whether there is a unitary meaningful concept that demarcates the realm of being as such” (“The question of being: Heidegger’s project”, en: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles B. Guignon, Cambridge University Press 1993, p. 44).

<sup>9</sup> *ST* estaba proyectado originalmente en tres partes. Este proyecto puede verse aún en el § 8, que se titula “El plan del tratado”.

alude 244a no es la situación inicial del diálogo, sino la consecuencia provisional de una profusa discusión. Como efecto de ella (*epeidè toínyn hēmeis porékamen*), el extranjero quiere ser ilustrado suficientemente (*hymeis autà hēmīn emphanizete hikanòs*) respecto de lo que quieren expresar sus interlocutores cuando dicen *ón* (*tí pote boulesthe sēmaínein hopótan ón phthéngesthe*). Heidegger toma principalmente esta situación aporética para preguntarnos si acaso *hoy* disponemos de una respuesta a lo que propiamente queremos decir cuando decimos que algo es, e. d. cuando predicamos de algo el ser o el estar-siendo<sup>10</sup>. La respuesta es negativa: no tenemos la respuesta a esa pregunta. Esta circunstancia inspira, pues, al autor de *ST* para mostrar la necesidad de *replantear* no sólo la pregunta por el ser, sino también *la manera* como hay que plantearla: la pregunta por el ser se modifica esencialmente, en y para Heidegger, en pregunta por el *sentido* del ser. Pero antes de efectuar el análisis que conduce a esto, preguntémosnos cómo se ha llegado a la situación de carencia de respuesta acerca del ser en el propio diálogo de Platón.

*El Sofista*, como su nombre lo indica, aborda un tema que inquietó a Platón muchas veces durante su vida<sup>11</sup>. En este diálogo emprende explícitamente la tarea de definir la esencia del sofista. En lo que concierne directamente con la cuestión que nos ocupa, el sofista queda caracterizado genéricamente como un *mimētēs tōn óntōn*, un imitador de lo que es (235a). Esta calidad genérica se especifica luego para determinar al sofista, dentro del arte imitativo, como un productor de imágenes (*eidōlopoiikēs*): En el diálogo no se dice expresamente qué arte (*téchnē*) en particular respecto de las imágenes cultiva este “hombre maravilloso” (*thaumastòs*) (236d): si el figurativo (*eikastikēn*) o el simulativo (*phantastikēn*) (236c). Sin embargo, es fácil deducir su relación con este último. En efecto, el primer tipo de arte reproduce exactamente lo imitado ateniéndose al largo, ancho y alto, e incluso a los colores del paradigma<sup>12</sup> a reproducir (235d-e). El segundo, no sólo no produce la cosa misma, sino ni siquiera una verdadera imagen de ella. Por eso, su creación es meramente aparential. El sofista hace uso no de materiales plásticos, sino del *lógos*. Éste es el ámbito en el que despliega su oficio. Se comprende así que, tratándose de la producción de imágenes lógico-simulativas, e. d. de aquellas que no reproducen la realidad tal como es, el intento por definir al sofista conduce a plantear el problema de la verdad y de su contra concepto, la falsedad, una de cuyas caras es precisamente la simulación<sup>13</sup>. El movimiento dialógico conduce, además, a poner en relación el problema de la verdad, y especialmente de la falsedad, con sus –llamémoslos así– “fundamentos objetivos”: el ser y el no-ser. El extranjero desea que se vuelva transparente para su interlocutor el *problema de fondo* que el diálogo ha desencadenado. En efecto,

<sup>10</sup> La expresión alemana ‘*seiend*’ es, como el griego *ón*, un participio presente. Como su homólogo griego admite declinaciones. Sin embargo, para no comprometer desde la partida un sentido determinado, Heidegger pone nada más que el tema del participio: ‘*seiend*’. En la traducción al castellano esa neutralidad primigenia de la expresión tiende a perderse y subrayamos así, cuando decimos ‘ente’, el *ente* que es, antes que el *estar-siendo* del ente que es. Es precisamente el *estar-siendo*, cualquiera sea lo que esté siendo, aquello que en realidad se destaca en el texto de Platón y en la consiguiente traducción heideggeriana.

<sup>11</sup> Sócrates tenía una motivación incluso religiosa para luchar contra la sofística (cf. Platón, *Apología* 20e ss.).

<sup>12</sup> Aquí el *paradeigma*, a diferencia de otros diálogos, no es el *eidōs*, sino la cosa misma imitada.

<sup>13</sup> No podemos entrar aquí en este tema, pero consignemos que en *ST*, y en el resto de la obra heideggeriana, el problema de la simulación tiene repercusiones fundamentales. La ejecución cotidiana de la existencia puede precisamente estar teñida de *Verstellung*, simulación. Por su parte, Platón dirá en 260c que “cuando existe lo falso, existe el engaño. Y cuando existe el engaño, todo se llena necesariamente de imágenes, de figuras y de apariencias”.

afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, es un enunciado que supone no sólo pasar por alto la contradicción, sino llegar a sostener la arriesgada tesis que afirma que lo que no-es es (*tò mè òn éinai*)<sup>14</sup>, pues, de otro modo (que no sea lo que no-es), lo falso no podría llegar a ser (237a). Esta idea es resistida, claro está, por el “padre Parménides” (241d), quien decía, recuerda el extranjero, que es imposible que sea lo que no-es (237a)<sup>15</sup>.

Se observa pues que la pregunta por la falsedad y su “fundamento objetivo”, el no-ser, es un asunto que surge en el diálogo *antes* que la pregunta por el significado de *ón*. La razón es clara: el hilo conductor del diálogo es el perfil del sofista, y ese perfil queda dibujado antes por la mano del no-ser que por la del ser, como quiera que el saber sofístico es ante todo únicamente apariencia. En efecto, ese saber es efectivamente algo: *es* saber aparente; lo que de ser tiene se agota en su apariencia, y así *no es* verdadero saber, e. d., en definitiva, no hay allí saber alguno. El sofista, en efecto, se ha aclarado en 233c, es “alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad” (*doxastikén epistémén [...] ouk alētheian échōn* 233c). Aquí queda expresada también, aunque parcialmente, por supuesto, la contraposición que tiene lugar en el diálogo entre dialéctica y sofística<sup>16</sup>. A este respecto ha dicho Walter Bröcker: “La dialéctica se presenta así como una imagen fiel de las ideas en sus conexiones en los *lógoi*, y ello de tal manera que los *lógoi* reproducen fielmente las verdaderas relaciones de las ideas entre sí, mientras que el sofista no hace más que despertar en sus discursos la ilusión de representar fielmente las relaciones del ente, las que en verdad él truca y encubre”<sup>17</sup>. Si se comparan, además, los efectos que en “las pasiones del alma” provocan, por una parte, la ilusión como arte sofístico, y el no-ser, por otra, puede constatarse que esas consecuencias son más graves tratándose de la ilusión que del no-ser. La ilusión produce engaño, en la medida en que hace creer a alguien algo que *no es* verdadero: el no-ser, por el contrario, no decepciona<sup>18</sup>. Como sea, la pregunta por el sofista en tanto que provocador de ilusiones y engaños se transforma, en nuestro diálogo, en pregunta por el no-ser.

Platón aborda el problema del no-ser, desterrado por Parménides en el inicio de la filosofía, y con un sentido de contemporaneidad extraordinario en el tipo de interrogante que respecto del no-ser efectúa, pregunta si estamos de acuerdo en que lo que de ningún modo es (*tò mēdamōs ón*) puede al menos ser formulado lingüísticamente (237b). Entusiasmado, Teetetos se apura en responder afirmativamente: *pōs gār ou*, cómo no. Negarlo significaría, aparentemente, caer en contradicción performativa. Efectivamente: Nos atrevemos a enunciar *mē ón* (*tò mēdamōs òn tolmómén pou phthéngesthai*, 237b). Pero cuando se pregunta a qué se aplica éste, la sola posibilidad de formulación no basta para dar cuenta de él. El no-ser no se aplica ni a lo que es ni a algo, porque esta última palabra se utiliza siempre

<sup>14</sup> Este *dictum* constituye, además, un acto preparatorio del posterior parricidio platónico: que el no-ser es.

<sup>15</sup> Cf. también DK, fr. 7, que es el fragmento que Platón cita, y el fr. 6, donde respecto del no-ser se dice: *mēden d' ouk éstin*.

<sup>16</sup> Cf. tb. H.G. GADAMER. “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im ‘Sophistes’” en *Gesammelte Werke*, Griechische Philosophie III, Bd. 7. J.C.B Mohr Tübingen 1991, especialmente pp. 350-352.

<sup>17</sup> *Platos Gespräche*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1999 <sup>5</sup>, p. 451.

<sup>18</sup> Cf. JULIUS MORAVCSIK, “Being and Meaning in the *Sophist*”, *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, p. 24.

para algo que *es* (237c). Así, mientras que “algo” es la palabra que se predica en cada caso de algo que es (*tò “ti” toúto réma ep’ ónti légomen hekástote*, 237d) y es el signo correspondiente a una cosa (*henòs tò “ti” sêmeion éinai*, 237d), quien dice “no-algo” no dice absolutamente nada (237e). El extranjero presenta a Teetetos una conclusión aparentemente definitiva: Cuando alguien dice no-ser o más exactamente no-algo (*mè ti légonta*) no dice nada<sup>19</sup> y, por tanto, ni siquiera hay en tal caso decir alguno (237c); es la diferencia entre *mèden légein* y *légein mèden*, entre no decir nada y no decir. Y esto último es exactamente lo que le ocurre al que intenta expresar en palabras el no-ser (*tò mè òn phthéngesthai*). El fin de la dificultad se presenta en armonía con la sentencia del “padre Parménides”, siempre presente en esta discusión, quien decía: *où gàr phatòn oude noètòn éstin hópòs ouk ésti*, “pues indecible e impensable, es que no-es”<sup>20</sup>.

El extranjero, con un giro casi paralelo al que cita Heidegger en 244a, recuerda la convicción que le asistía cuando alguien hablaba del no-ser: “Cuando yo era todavía joven creía saber exactamente qué es lo que se mentaba cuando alguien hablaba acerca del no-ser” (*egò mèn gàr hôte mèn èn neóteros, toútò te tò nÿn aporoúmenon hópote tis éipoi, tò mè ón, akribòs óimèn syniénai*, 243b). Ahora, en cambio, experimenta dificultades al respecto (*nÿn de horàs hin’ esmèn autoú péri tês aporías*, 243c). Pero el no-ser no puede llevarse al extremo de sus posibilidades problemáticas, si no se ha pasado revista al ser. Por eso dirá enseguida que “lo primero que hay que investigar es el estar-siendo y lo que creen decir los que pronuncian tal palabra” (243d). Y, por supuesto, es muy probable que ese *páthos* aporético se repita con ocasión de este examen (243c). Situación inevitable: “ésa es la cuestión más importante y primera” (243d) –dice el extranjero–, que, como sabemos, retoma a su vez Heidegger en el proyecto de *ST*.

Consideremos, por tanto, las palabras del prólogo de *ST*, en relación con este asunto primordial. Ya hemos esbozado algunas de las aporías a las que se enfrentaba el pensamiento griego en boca de Platón. Heidegger pregunta, por su parte, si tenemos hoy una respuesta a lo que significa *ser*. Esta interrogante repite la pregunta de Platón, pero la repite situándola con sentido histórico en nuestro mundo contemporáneo. La pregunta radical de Heidegger es si nosotros, a diferencia de los personajes del diálogo, tenemos en nuestra actualidad filosófica, una respuesta a lo que en definitiva queremos decir cuando mentamos “ser” (*was wir mit dem Wort ‘seiend’ eigentlich meinen*). La respuesta es negativa: no sólo no tenemos la respuesta a esa pregunta, sino que ni siquiera estamos perplejos por no comprender la expresión “ser”. A su turno, el primer párrafo del § 1 de *ST* dirá que la pregunta por el ser “*ist heute in Vergessenheit gekommen*”, “ha caído hoy en el olvido”<sup>21</sup>. Esta situación de olvido –no del ser, sino de la pregunta por él– tiene lugar incluso en contra de una aparente reafirmación o reposicionamiento, en los inicios del siglo XX, de la metafísica. Tal reafirmación (*Wiederbejahung*) es considerada, además, en esa época un progreso (*Fortschritt*) en filosofía. Y ciertamente lo es, si se tiene en cuenta el fuerte positivismo de finales del siglo XIX. Nuevamente aludirá aquí Heidegger a Platón, para decir que debido

<sup>19</sup> En *Teetetos* 189a-b, Sócrates ha dicho que hablar es siempre hablar de algo. Cf. también *Sofista* 262e.

<sup>20</sup> DK, fr. 8.

<sup>21</sup> *ST*, p. 2.

a esta afirmación de la metafísica, ésta se ve incluso dispensada de los esfuerzos (*Anstrengungen*) que implica desencadenar, también hoy, una *gigantomachia peri tésoúsias*. Aunque el autor de *ST* no indica la proveniencia de esta fórmula, sabemos que este pasaje corresponde al *Sofista* 246a. Con el “hoy” del prólogo, que se repite en el § 1, y al que se agrega allí la expresión “nuestro tiempo”<sup>22</sup>, Heidegger se refiere al inicio de los años 20, época de la elaboración de *ST*. Peter Wust había publicado justo en 1920 su primera obra importante llamada: *Die Auferstehung der Metaphysik, Resurrección de la metafísica*<sup>23</sup>. Nicolai Hartmann, colega de Heidegger en Marburgo, había publicado en 1921 *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Fundamentos de una metafísica del conocimiento*. Ambos abogan por un *Rückkehr zur Metaphysik*, por un retorno a la metafísica. No se trata, como bien lo declara Hartmann, de una recaída (*Rückfall*) en la metafísica dogmática prekantiana, pues *keine Metaphysik ohne Kritik*, pero al mismo tiempo *keine Kritik ohne Metaphysik*<sup>24</sup>. A ello se agrega en 1924 la conmemoración de los 100 años de la muerte de Kant, que provoca en Alemania un resurgimiento de los estudios en torno a la filosofía de este pensador, una de cuyas alas, la de H. Heimsoeth, se declara sin tapujos como metafísica<sup>25</sup>. Sin embargo, para Heidegger, este resurgimiento, pese a todo *Fortschritt der Metaphysik*, tiene que ver aún con la pregunta por el ser del ente, la entidad del ente, y no por el ser mismo, y por eso *nuestro tiempo* está aún sin repetir explícitamente la pregunta por el ser. Junto con una reafirmación de la metafísica, la pregunta por su objeto cae en el olvido. En realidad ocurre que, como dice v. Herrmann, interpretando a Heidegger en este punto, “no tenemos hoy respuesta alguna, no tenemos *nuestra* respuesta a esa pregunta porque ni siquiera hemos comenzado por plantear de nuevo esta pregunta. Estamos hoy sin respuesta porque estamos sin pregunta”<sup>26</sup>.

Para su propio trabajo de replanteamiento de la pregunta por el ser, al modo en que “ella mantuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles”<sup>27</sup>, Heidegger pone en relación, mediante su manera de recuperar la pregunta, el planteamiento aporético platónico y los supuestos de esa misma situación aporética. Aquí es preciso destacar, en primer lugar, el modo en que Heidegger, sin traicionar a nuestro juicio el texto platónico, enfatiza, mediante su traducción, ciertos aspectos presentes en las expresiones utilizadas y que anticipan, tanto por el contenido mismo vertido como por la forma de hacerlo, algunas ideas claves del propio *ST*.

<sup>22</sup> Cf. *ST*, p. 2.

<sup>23</sup> Este autor, nacido en 1884 y fallecido en 1940, estudió filosofía, germanística y anglicista en Berlín y en Straßburg (entre otros con Friedrich Paulsen y Clemens Baeumker). Se doctoró con Oswald Külpe en Bonn. Fue profesor desde 1930 hasta su muerte en la Universidad de Münster. Ernst Troeltsch lo estimula en 1918 para abogar por el retorno de la metafísica “*gegen alle müde Skepsis einer in sich unfruchtbaren Erkenntnistheorie*”, “frente a toda agotada Skepsis de una teoría del conocimiento en sí misma estéril”. En este espíritu surge su primer gran trabajo: *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920). Su obra completa comprende diez tomos. Hoy llevan su nombre los liceos Peter-Wust-Gymnasium en Wittlich y el Peter-Wust-Gymnasium en Merzig, Alemania (cf. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Band XIV (1998), Spalte 193, Autor: Werner Schüßler).

<sup>24</sup> Cf. F.-W. v. HERRMANN, *op. cit.* p. 22 y ss.

<sup>25</sup> “El año de jubileo de Kant, en 1924, dio el inicio a una corriente en la interpretación de su obra, perdurante hasta hoy, que se ha designado como ‘ontológica’ o ‘metafísica’” (V. GERHARDT/F. KAULBACH, *Kant*, WBG, Darmstadt, 1989, p. 3).

<sup>26</sup> F.-W. v. HERRMANN, *op. cit.* p. 9. Por su parte, dice Heidegger en otro texto: “Die Frage, die Plato im *Sophistes* stellt: *τί ποτε βούλεσθε σμαινεῖν ἠοπῶτα ὄν φηθῆναι*”; (244 a) «was wollt ihr denn, daß es bedeute, wenn ihr (das Wort) ‘seiend’ gebraucht? Kurz, was besagt >Sein<? Diese Frage ist so lebendig gestellt, seit *Aristoteles*



Heidegger traduce de una manera especialmente importante para sus propios planteamientos filosóficos uno de los verbos que da expresión a la ironía con que Platón trata a aquellos que, en situación de aporía respecto del ser, llegan a participar en el diálogo, gracias a la ficción de “preguntarles como si estuvieran presentes” (243 b)<sup>28</sup>. Se trata del verbo *gignóskō*. Este verbo, traducido habitualmente por “conocer”, es vertido por Heidegger, dentro de la fórmula más amplia *hymeis tí pote boulesthe sēmainein hopótan ón phthéngesthe pálai gignóskete*, con la expresión alemana “*vertraut sein*”, que significa “estar familiarizado”. Este giro constituye un término técnico en la analítica existencial. Estar familiarizado con algo es ciertamente conocer ese algo, pero no por medio de un conocimiento científico o intelectual, sino con ese conocimiento derivado de un trato constante y habitual con la cosa. De ese tipo de trato surgen también la confianza y seguridad con las que alguien se mueve en la situación del caso. Esta cercanía de la familiaridad con la confianza y seguridad, como derivados suyos, se atestigua en el propio lenguaje alemán, pues “confianza” se dice *Vertrauen*<sup>29</sup>.

Cuando Heidegger traduce otra vez el verbo *gignóskō*, pero esta vez en alusión al extranjero, que declara su aporía, ya no dice *vertraut sein*, sino, sin más rodeos, habla de comprender: “*wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen*”; “nosotros, en cambio, creíamos otrora comprenderlo”<sup>30</sup>. No se trata de una variación en el sentido último que Heidegger recoge del texto. Sucede más bien que a ese “estar familiarizados” ha de corresponder, siempre en el contexto irónico de Platón, un *comprender* (*Verstehen*). Para Heidegger, la comprensión del ser va de la mano, no de un conocimiento teórico de las cosas, sino vital, que brota de nuestro trato cotidiano con ellas. En la habitualidad de nuestra existencia, la comprensión de las cosas y del ser se ancla precisamente en una cierta familiaridad. Aunque no sepamos qué es exactamente el ser –ni siquiera sabemos si, en principio, este modo de interrogar al ser es adecuado– sabemos de él vitalmente. Esa sabiduría vital, es a lo que Heidegger denomina *Verstehen*, comprensión, *Verstehen des Seins*, comprensión del ser. Si no estuviésemos familiarizados con el ser, si no hubiese comprensión de él, y esto no sólo superficial, sino radicalmente, no podríamos hablar de él; ni siquiera podríamos referirnos a él estando aporéticamente ante él, como lo están de hecho los interlocutores del diálogo o como lo estamos nosotros mismos, hoy. En otras palabras, la aporía misma que consiste en no saber qué queremos decir cuando decimos “ser”, supone un trato comprensivo familiar con él. En este sentido, la afirmación irónica

---

aber ist sie verstummt, und zwar so verstummt, daß man nicht mehr darum weiß, daß sie verstummt ist, weil man hinfort ständig über das Sein in den von den Griechen überkommenen Bestimmungen und Perspektiven handelt. So verstummt ist diese Frage, daß man meint sie ständig zu stellen, ohne faktisch überhaupt in ihre Reichweite zu kommen, ohne zu sehen, daß man mit der bloßen Verwendung der alten Begriffe, der ausdrücklich bewußten, traditionellsten oder der noch häufigeren unbewußten, selbstverständlichen noch nicht und gerade nicht die Frage nach dem Sein hat, d. h. sich untersuchend in diesem Bezirk verhält» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Band 20, p. 179). Cf tb. en este sentido: GA 54, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 140: “Eine griechische Auslegung des Denkens Platons ist das Schwerste -, nicht weil dieses Denken in sich besonders Dunkelheiten und Abgründe hat, sondern weil die Folgezeit und noch wir Heutigen geneigt sind, unmittelbar das Eigene, Spätere in dieser Philosophie wieder zu finden”.

<sup>28</sup> ST, p. 2.

<sup>28</sup> *Légo gár de taútēi dein poietisthai tēn méthodon hēmás, hoíon autōn paróntōn anapynthanoménous hōde.*

<sup>29</sup> “*Ich vertraue*” significa yo confío, como cuando se dice confío en Dios; *ich vertraue auf Gott* o *ich vertraue auf Dich*, confío en ti.

<sup>30</sup> *hēméis de prò tou mèn oiómetha.*

de Platón, que busca remecer y arrebatarse a su interlocutor de su aparente y habitual confianza en el saber acerca del ser, que supone dominar, tiene la finalidad no sólo de darle a entender que, en realidad, él no sabe lo que es el ser. La frase puede ser tomada *in modo recto*, por así decirlo, y querer expresar lo que efectivamente expresa cuando se le quita la ironía. Esto implica afirmar que esos a quienes va dirigida la ironía, están familiarizados, de una manera mucho más habitual, con lo que ser quiere significar, de lo que el trato teórico pudiese excogitar. Se trata de una familiaridad incluso en el modo de la aporía, la que se hace explícita como tal más tarde, cuando preguntamos filosóficamente por el ser. Se trata pues de un conocimiento a un nivel más profundo, que, evidentemente, no ha alcanzado aún, el correlato que se merece en un encuentro explícito y directo<sup>31</sup>. Heidegger precisa, en este orden de cosas:

“Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa ‘ser’. Pero ya cuando preguntamos: ‘¿qué es ser?’, nos movemos en una comprensión del ‘es’, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el ‘es’” (*ST*, pp. 28-29).

Los dos niveles que el texto del Sofista puede contener, con la ironía, por una parte, y sin ella, por otra, se corresponden, en *ST*, con uno de los tres prejuicios acerca del ser: su *obviedad* (*Selbstverständlichkeit*). Si se considera únicamente un aspecto de ese prejuicio, se concluye que no es necesario preguntar por él<sup>32</sup>. Este prejuicio, cuya versión platónica es la evidencia irónica del conocimiento del ser (*dèlon gàr hōs hymeis mèn taúta pálai gignōskete*), implica, visto desde otra perspectiva más fundante aún, como ya se ha indicado, un trato radical con él. Este trato radical *no quiere decir* disponer ya de un *conocimiento conceptual* del ser. Incluso más, parece impedirlo el segundo de los prejuicios: la *indefinibilidad* del ser (*Undefinierbarkeit des Seins*), vale decir, la imposibilidad de dar expresión al mismo por la vía de los conceptos, ya que todo intento de definición opera en base a géneros, especies y diferencias, que también son. Y, con todo, *ST* insiste en llevar a concepto el ser. Pero el ser que hay que llevar a concepto no es el ser que una filosofía ha partido por convertir primero en objeto, sino el ser tal y como se da en la apertura del mismo en nuestra existencia (*Dasein*). Se trata del ser en su simple obviedad, tal como él nos sale al encuentro cada día. Por ser obviamente vivido en nuestra existencia, él es siempre supuesto en una “comprensibilidad de término medio”<sup>33</sup>. Heidegger quiere convertir esa comprensión obvia del ser en pregunta explícita por él. Sólo desde esa familiaridad desprejuiciada es legítimo declarar la necesidad de replantear la pregunta por el ser en su sentido (*und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen*). Pero a su vez también sólo desde esa familiaridad o comprensión ejecutiva del ser, tiene sentido plantear la distinción entre ser y entes. Este es el primer paso con vistas a superar la mera narración de un mito acerca del ser, expresión que Heidegger toma una vez más de Platón, al mostrar la estructura formal de la pregunta por el ser en el § 2 de *ST*. El extranjero decía en *El Sofista* que nos han tratado como niños los

<sup>31</sup> *ST*, p. 28-29.

<sup>32</sup> “Cualquiera comprende ‘el cielo es azul’, ‘soy feliz’, etc.” (*ST*, p. 4).

<sup>33</sup> *ST*, p. 4.

que han hablado acerca del ser contándonos un mito (242c). El mito estriba allí para Platón en haber hablado no del ser como tal, sino de lo que lo produce, de su cualidad y cantidad (*pósa te kai poiá estin*)<sup>34</sup>. Hacer tal no es hablar del ser, sino sólo del ente y sus propiedades. Del mismo modo, Heidegger considera mitológico aquel procedimiento que consiste en tratar al ser como si deriváramos un ente a partir de otro ente<sup>35</sup>, que para Platón es aquello que hacían los presocráticos.

Pues bien, al querer transformar esa comprensión mediana y vaga del ser en conceptualización del mismo –posibilidad del *lógos*–, Heidegger recurre a una modalidad del *lógos*, de primer orden y sumamente refinada: la *fenomenología*. Ésta, en la analítica del *Dasein*, deviene fenomenología hermenéutica o hermenéutica fenomenológica, porque el ser “se vuelve fenómeno” sólo en el *Dasein*, y este hecho exige una interpretación del modo de ser de este ente privilegiado, abierto al ser mismo. Por eso, el proceder de la fenomenología así modulada corresponde al *hermeneúein*<sup>36</sup>. Hay que decir que Platón no se quedó atrás en el intento de conceptualizar el ser y lo hizo con los medios que su genio y su época le pusieron a disposición: el *lógos dialektikós*<sup>37</sup>. Este es el *lógos* que utiliza el filósofo: “No concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente” (253e). En su extensa lección de 1924/25 dedicada al diálogo *El Sofista*, Heidegger expresa que en el mismo sentido en que Platón, en *El Teeteto*, interpreta la *dóxa* como *lógos*, caracteriza explícitamente la *diánoia* en *El Sofista*, e. d. el genuino pensar, como *diálogos*<sup>38</sup>. Ese *lógos* dialógico, transformado por la hermenéutica de la facticidad, deviene para Heidegger *lógos* fenomenológico. Este aspecto de la cuestión no es menor, pues Platón fue el primero, y precisamente en *El Sofista*, en dar una determinación del *lógos* como *symplok*, entrelazamiento (262d). Lo entrelazado son distintas formas del *lógos* mismo. Los diversos *lógoi* (nombres, verbos) son formas posibles de ese entrelazamiento originario en que el *lógos* consiste<sup>39</sup>.

Ahora bien, la familiaridad (*Vertrautheit*) aludida arriba, en la versión del *gignōskein* griego y del *Verstehen* heideggeriano, recae sobre el decir del *lógos* humano que expresa el ser mismo. Para ese especial decir, Platón escoge el verbo *phthéngomai*. En la presente cuestión, este verbo no se deja traducir fácilmente. Para Platón, de acuerdo con el texto y el contexto de 244a, cuando se pregunta qué se quiere decir cuando se pronuncia *ón*, no se da por sentado que se esté significando efectivamente algo (*tí pote boulesthe sēmaínein hopótan ón phthéngesthe*). El primer significado de *phthéngomai*, según el *Diccionario Liddell & Scott*, es, “utter a sound or

<sup>34</sup> Cf. tb. el recuento de las distintas teorías que efectúa el extranjero.

<sup>35</sup> T, p. 6.

<sup>36</sup> “Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der *lógos* der Phänomenologie des *Daseins* hat den Charakter des *hermeneúein*, durch das dem zum *Dasein* selbst gehörigen *Seinsverständnis* der eigentliche Sinn von *Sein* und die Grundstrukturen seines eigenen *Seins kundgegeben* werden. Phänomenologie des *Daseins* ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der *Auslegung* bezeichnet” (ST, p. 37).

<sup>37</sup> Este es el *lógos* que utiliza el filósofo. Cf. *Sofista* 253e: “No concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y justamente”.

<sup>38</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 409-410.

<sup>39</sup> No puedo entrar aquí en el detalle de esto.

*voice*<sup>40</sup>. Y aunque el campo semántico del verbo *phthéngomai* incluye la emisión de un ruido, como el caso del rechinar de una puerta, creo que se iría demasiado lejos si, tratándose del ser o incluso del no-ser, se planteara la posibilidad de que éstos fueran designados como meros ruidos, porque quien dice *ón* o *m ón* es siempre un sujeto capaz de articular sonidos, como propiedad de un animal con capacidad pulmonar<sup>41</sup>. En la misma línea, pero esta vez para Heidegger, la situación de oír un mero ruido implica haber despojado a la cosa de toda su significación. Todo acto de escucha, así como el acto propio de cualquier otro sentido, lleva consigo una comprensión o su fracaso, que es siempre fallo en la comprensión. Así si escucho la frenada de un auto lo que “oigo” e. d. lo que comprendo, no es un mero ruido sino el auto mismo evitando un choque, un atropello, etc. En este respecto se señala en *ST*: “Nunca oímos ‘primeramente’ ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante”. A continuación añade: “Para ‘oír’ un ‘puro ruido’ hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada” (*ST*, p. 187).

Lo dicho alcanza hasta el *mè ón*. Cuando lo mentamos no podríamos afirmar que estamos ante un mero ruido. El problema está más bien por el lado de la atribución de *sentido* al mismo. Platón tiene claro (238c) que el no-ser es *adianóeton te kai árreton kai áphthenkton kai álogon*, vale decir, impensable, indecible, inexpresable (o impronunciabile) e inexplicable. Es de observar que en todos los casos mencionados hay un alfa privativa. Esto implica que propiamente no se está diciendo allí “algo” del no-ser, sino que se está más bien manifestando por y en la “subjetividad” la incapacidad de articular un sentido para el no-ser, cuyo fundamento posible de dicción, aunque impedido, sigue siendo el *lógos*. En ciertos giros está atestiguado que *phthéngomai* no sólo es usado por la literatura filosófica y no filosófica para atribuir el acto al que alude a los animales, sino también a cosas inanimadas, como el ruido que hace una puerta, vale decir, un chirrido. También el ruido que produce el trueno, el sonido de las trompetas, la flauta o la lira se expresan con este verbo<sup>42</sup>. Pero tratándose de la voz humana nunca hay mero ruido.

El problema de la significación es el problema que tanto Platón como Heidegger tienen presente cuando hablan de *sēmainein* y de *Sinn* respectivamente. Para Platón no es en absoluto claro que se esté diciendo algo con sentido cuando se dice *ón*. En el fondo, él plantea aquí un problema que no sólo inspira la pregunta por el ser en Heidegger, sino la pregunta que algún lógico contemporáneo diría es la pregunta por la referencia que este término tiene –si la tiene. Pero, Heidegger va más allá de esto; se trata para él de lo que comprendemos cuando decimos “ser”, sin dar por supuesto que se ha de referir a algo. La palabra “ser” no tiene propiamente un referente, porque no hay “algo” o un estado de cosas al cual referirlo. Sentido en tanto que “sentido del ser” es un “concepto límite”, como diría Kant. En efecto,

<sup>40</sup> *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. Liddell & R. Scott, Oxford, Clarendon Press, New (ninth) edition completed 1940, Reprinted 1989, p. 1927.

<sup>41</sup> La capacidad de emitir un sonido es algo propio, según Aristóteles, de todos los animales que tienen pulmones (Cf. *Hist. An.* 535 a 30). Para las condiciones fisiológicas del pulmón que permiten la aspiración y la respiración, según Aristóteles, cf. *Parva naturalia*, 478a 12-14.

<sup>42</sup> Cf. Liddell & Scott, p. 1927.

cuando a Heidegger se le pregunta por el sentido, responde que es “aquello en lo que se mantiene la comprensibilidad de algo”<sup>43</sup>. La pregunta por el sentido del ser, como pregunta que soporta cualquier sentido y comprensión, es la pregunta de Heidegger tomada problemáticamente de Platón.

En resumen: Tanto Platón como Heidegger recuerdan a sus respectivos contemporáneos la situación de aporía en que se encuentran o deberían encontrarse al preguntar por el ser. Esta situación es una afección del alma: el alma perpleja. También este aspecto de la cuestión es importante, porque en Heidegger la apertura a lo que es se da en la *comprensión* (*Verstehen*) y en la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*), que quedan articuladas por el discurso o *Rede*, expresión ésta con la que se traduce también *lógos*. Platón y Aristóteles ponían el inicio de la filosofía en un *páthos* o estado de ánimo fundamental desde el cual nos abrimos al filosofar: la admiración. La situación de aporía es una modalidad de la admiración<sup>44</sup>. Y en este caso lo es respecto de la palabra que sella el destino de la filosofía occidental: el ser y su correlato el no-ser.

## Bibliografía

### Fuentes:

Aristóteles: *Historia Animalium, Metafísica, Parva naturalia*.

Parménides: *Fragmenta*

Platón: *Apología, Sofista, Teeteto*.

### Textos Críticos:

WALTER BRÖCKER, *Platos Gespräche*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1999<sup>5</sup>

DOROTHEA FREDE, “The question of being: Heidegger’s project”, *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles B. Guignon, Cambridge University Press, 1993.

H.G. GADAMER. “Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im ‘Sophistes’” en *Gesammelte Werke*, Griechische Philosophie III, Bd. 7. J.C.B Mohr Tübingen 1991.

V. GERHARDT / F. KAULBACH, *Kant*, WBG, Darmstadt, 1989.

HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. M Niemeyer, Tübingen, 1986<sup>16</sup>.

“Einleitung zu: Was Metaphysic”, *Wegmarken*. V. Klostermann, Fankfurt a M., 1996<sup>3</sup>.

“Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*. V. Klostermann, Fankfurt a M., 1996<sup>3</sup>.

“Platon: Sophistes” (WS 1924/25), ed. I. Schüßler, GA, 19, Klostermann Fankfurt a M., 1992.

“Die Stelle aus Platons ‘Sophistes’, die Betrachtung eröffnet, dient nicht zur Dekoration”. V. Klostermann, Fankfurt a M., 1998<sup>6</sup>.

F. W. VON HERMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von, Sein und Zeit I’ Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. V. Klostermann, Frankfurt a M., 1987.

JULIUS MORAVCSIK, “Being and Meaning in the *Sophist*”, *Acta Philosophica Fennica*.

### Textos Adicionales:

H. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, New (ninth) edition completed 1940, Reprinted 1989.

WERNER SCHÜSSLER, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Band XIV (1998), Spalte 193.

<sup>43</sup> Cf. ST, p.151.

<sup>44</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 983 a 15-16.



## “Platonic words that inspired *Being and Time*”

HARDY NEUMANN

“...δέλον γὰρ ἡὸς ἡμῶν μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σῆμαίνειν ἠοπόταν ὄν φηθῆνγεσθε) πάλαί γιγνώσκετε, ἡμῶν δὲ πρὸ τοῦ μὲν οἰόμεσθα, νυν δ' ἐπορέκαμεν...” “For manifestly you are long familiar with what you mean when you use the expression ‘being’. We, however, who used to think we understood it, have now become perplexed”<sup>1</sup>. “Do we in our time have an answer to the question of what we really mean by the word ‘being’? Not at all. So it is fitting that we should raise anew *the question of the meaning of Being*. But are we nowadays even perplexed at our inability to understand the expression ‘Being’? Not at all. So first of all we must reawaken an understanding for the meaning of this question. Our aim in the following treatise is to work out the question of the meaning of Being and to do so concretely. Our provisional aim is the Interpretation of time as the possible horizon for any understanding whatsoever of Being. But the reasons for making this our aim, the investigations which such a purpose requires, and the path to its achievement, call for some introductory remarks”<sup>2</sup>.

This text, without a title, at the beginning of *Being and Time*<sup>3</sup>, which apparently is just the epigraph of the work, constitutes, as Heidegger stated in 1929<sup>4</sup>, no less than the *prologue* of the work. This is important because the text taken from the *Sophist* 244a, is the only passage from which the author of *Being and Time* found his inspiration to undertake the hermeneutical-phenomenological task that developed in his most important philosophical work.

<sup>1</sup> Heidegger's text in German: “Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen”.

<sup>2</sup> In German: “Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‚seiend‘ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck ‚Sein‘ nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von ‚Sein‘ ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

„Das Absehen auf ein solches Ziel, die in solchem Vorhaben beschlossenen und von ihm geforderten Untersuchungen und der Weg zu diesem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung“ (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986<sup>16</sup> p. 1).

<sup>3</sup> HERENAFTER: BT. *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1986<sup>16</sup>.

<sup>4</sup> Thus Heidegger stated in the Introduction to the fifth edition to the *Antrittsvorlesung* that gave on July 24 1929 at the Conference Room of Freiburg University i. Br. Cf. „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik‘“, en: *Wegmarken*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1996<sup>3</sup>, p. 378.

The purpose of this paper is to carry out an analysis of the prologue regarding certain ideas sustained by Heidegger in BT. It is indeed some of those ideas, together with the aforementioned Platonic text, that allow us begin to see the problems that the work intend to (re)state, that is, to elaborate the question of the meaning of Being and to do so concretely (*die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein*)<sup>5</sup>. Before going directly into the text of the prologue, let's state that Heidegger has unequivocally set forth in *Kant and the Problem of Metaphysics*, that "the passage of Plato's *Sophist*, which inaugurates the consideration, does not work as ornament"<sup>6</sup>. By starting his *opus magnum* with this text, Heidegger wanted to highlight the fact that his work is on the path of the philosophy's fundamental word –Being– and should that path once again be taken, we would go back to the place where the battle between giants regarding Being as such was unleashed, that is, the ancient metaphysics<sup>7</sup>.

If, according to the aforementioned, the preface in question is to be considered as the summary of the prologue of the ideas developed in BT, then, regarding what is our interest to reflectively address, this means that the *words chosen from the Dialogue are constitutive part of the prologue itself of BT*. Thus, the entire preface turns out to be "Platonic" to a greater or lesser extent, be it due to the presence of the same words of Plato or due to the inspiring effect they have in the analysis Heidegger intends to carry out. Moreover, it can be affirmed that the unity of those three moments allows us begin to see the complete articulation of BT, even further than the published text<sup>8</sup>.

When quoting the passage of the *Sophist* 244a, regarding the problem posed, Heidegger carried out a brief reorganization of the original sequence of the text, to directly express that which, some interlocutors of the dialogue apparently know and some others don't. The disputed *quaestio* is what is it meant when saying *ón*. Indeed Plato's text account for this dispute by connecting it with the aporetic situation that has been reached, as a provisional result of a dialectical process that already took place; the intellectual predicament that 244a refers to is not the initial situation of the dialogue, but the provisional consequence of an ample discussion. As a result of this discussion, (*epeidè toinyn hēmeis eporékamen*), the stranger wants to be well illustrated (*hymeis autà hēmīn emphanizete hikanòs*), regarding what his interlocutors want to express when saying *ón* (*ti pote boulesthe sēmainein hopótan ón phthéngesthe*). Heidegger mainly uses this aporetic situation to ask us whether in our time do we have an answer to the question of what we really mean when we say that something is or what do we mean by the word 'being', that is, when we predicate being of something<sup>9</sup>. The answer is negative: we do not have an answer to that question. This circumstance inspires the author of BT to show the need of *re-stating*, not only the question of Being, but also *the way* in which it has to be posed: the question

<sup>5</sup> HEIDEGGER worked intensely with Plato's thought. As an example of his work: "Platons Lehre von der Wahrheit". *Wegmarken*. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1996<sup>a</sup>, p. 203-238); *Platon: Sophistes* (WS 1924/25, ed. I. Schüßler, GA, 19, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992).

<sup>6</sup> "Die Stelle aus Platons 'Sophistes', die die Betrachtung eröffnet, dient nicht zur Dekoration", (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1998<sup>b</sup>, p. 239). When Heidegger compared his own work to Plato's or Aristotle's philosophical work regarding "the heaviness and 'lack of beauty' of expression in the analysis" of BT, he places his research in the arena of the battle of giants unleashed in the Ancient Times (cf. BT, p. 39-40). The problem of Being appeared in Greece as a disputable matter cf. too Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A VIII (Meiner, Hamburg, 1998), where metaphysics is characterized as *Kampfplatz* of the eternal disputes of the human reason.

<sup>7</sup> Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 239. As Dorothea Frede said, Plato, in the *Sophist*, was the first one to explicitly pose a problem that he regarded as a battle of giants, that is, "whether there is a unified meaning of being that accrues to all beings (in contradistinction to 'what is not') or whether being has irreducibly many different meanings that fall into different categories, depending on the kind of entity that is under investigation. It became natural to ask whether there is a unitary meaningful concept that demarcates the realm of being as such" ("The question of being: Heidegger's project", en: *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles B. Guignon, Cambridge University Press 1993, p. 44).

<sup>8</sup> BT was originally projected to be in three parts. This can be noticed in § 8 entitled "Design of the Treatise".

<sup>9</sup> The German expression 'seiend' is, as the Greek *ón*, a present participle. As its Greek homologous, it admits declensions. However, so as not to compromise from the beginning a determined sense, Heidegger only places the base of the participle: 'seiend-'.



of Being is essentially modified in and for Heidegger in the question of the *meaning* of Being. But before carrying out the analysis leading to this problem, let's ask ourselves how did we reach the situation of lacking of an answer regarding the Being in Plato's dialogue.

The *Sophist*, as its name indicates, addresses a subject that caused concern to Plato many times during his life<sup>10</sup>. In this dialogue, he explicitly undertakes the task of defining the essence of the sophist. Regarding the problem of this work, the sophist is generically characterized as *mimetès tôn óntôn*, an imitator of true being (235a). This generic characteristic is then specified to locate the sophist within the imitative art, as image-making producer (*eidôlopoiikḗs*). The dialogue does not expressly state which specific art (*téchnē*) regarding the images does this "wonderful creature" cultivate (*thaumastòs anḗr*) (236d): whether is art of likeness-making (*eikastikḗn*) or the phantastic art (*phantastikḗn*) (236c). It is easy, however, to infer its relationship with the latter. In fact, the former art reproduces accurately what is imitated, following the length, width and height, even following the paradigm colors<sup>11</sup> (235d-e). The latter, not only does not produce the thing itself, but not even a true image of it. That is why its creation is merely phantastic. The sophist does not use plastic materials, but uses the logos. This is the scope wherein he unfolds his task. It is then understood that, since this is about logic-phantastic images production, that is, images which do not reproduce reality as such, the attempt to define the sophist leads to pose the problem of truth and its counter-concept, falsehood, one of which aspects precisely is simulation<sup>12</sup>. Additionally, the dialectic movement leads us to relate the problem of truth and, specially, the problem of falsehood, and its -so-called- "objective basis": being and not-being. The stranger wishes that the *core problem* unleashed by the dialogue becomes transparent for his interlocutor. As a matter of fact, to assert that falsehood exists not only means that one can disregard contradiction, but also that one has the audacity to assert the being of not-being (*tò mē òn einai*)<sup>13</sup>, because otherwise (that not-being is not), falsehood could not be (237a). Needless is to say that "father Parmenides" (241d), objects this idea, when saying, as the stranger recalls, that it is impossible that not-being is (237a)<sup>14</sup>.

We can observe that the question for falsehood and its "objective fundament", not-being, is a matter which emerges in the dialogue *before* the question of the meaning of *ón*. The reason is clear: the sophist's profile is the dialogue's train of thought, and this profile is shaped by the hand of the not-being rather than by the Being, since the sophistry knowledge is, above all, only appearance. In fact, that knowledge is actually something: *is* apparent knowledge; its Being is depleted in its appearance, thus *it is not* true knowledge, that is, there is no knowledge in it. As a matter of fact, the sophist, as has been clarified in 233c, is "someone that has a sort of conjectural or apparent knowledge only of all things, which is not the truth" (*doxastikḗn epistēmēn [...] ouk alētheian échon*) (233c). Although partially, here also is expressed the contraposition that takes place in the dialogue between dialectics and sophistry<sup>15</sup>. Regarding this, Walter Bröcker said: "Dialectics is thus shown as a faithful image of the ideas and their connections in the *logoi*, and this in a manner that the *logoi* faithfully

<sup>10</sup> Socrates was also motivated by the religion to carry out his fight against sophistry (cf. Platón, *Apology* 20e and following).

<sup>11</sup> Unlike other dialogues, here *paradeigma* is not *eidos* the thing itself imitated.

<sup>12</sup> I am not going deeper into this subject here, but let's state that in BT, as well as in the rest of the Heideggerian work, the simulation problem has fundamental repercussions. Everyday performance of existence can be dyed of *Verstellung*, simulation.

<sup>13</sup> Also, this *dictum* constitutes a preparatory act for the later Platonic parricide: that the not-being is.

<sup>14</sup> Cf. also DK, fr. 7, which is the fragment Plato quotes and fr. 6, where, regarding not-being is said: *mēden d' ouk éstin*.

<sup>15</sup> Cf. also H.G. GADAMER: "Dialektik ist nicht Sophistik. Theáret lernt das im ,Sophistes'" (*Gesammelte Werke*, Griechische Philosophie III, Bd. 7. J.C.B Mohr Tübingen 1991, pp. 350-352).

reproduce the true relationships of the ideas among themselves, while the only thing that the sophist does is to awake in his speeches the illusion of faithfully representing the relationships of the Being, relationship which actually fakes and conceals<sup>16</sup>. Also, should the effects caused on the “passions of the soul”, on one hand, by the illusion as sophistry art and, on the other, by not-being be compared, it can be proved that the most serious consequences come from the illusion than from the not-being. Illusion causes deceit since it makes believe something that is *not* true: on the contrary, not-being does not deceive<sup>17</sup>. Anyhow, in our dialogue, the question of the sophist as illusion and deceit maker turns into the question of not-being.

Plato addressed the problem of not-being, dismissed by Parmenides in the beginning of the philosophy, and with an extraordinary sense of contemporaneity in the type of question that he asked regarding not-being; he asked if we agree in that what is not (*to mēdamōs ón*) can at least be put into words (237b). With enthusiasm, Theaetetus replies affirmatively: *pōs gār ou*, certainly we do. For denying it would apparently mean to fall in a performative contradiction. In fact, we dear say *mē ón* (*to mēdamōs ón tolmómēn pou phthéngesthai*, 237b). But when we ask to which this is applied, the mere possibility of asking the question is not enough to account for it. Not-being cannot be applied to what is nor to being, because the latter word is always used for what *is* (237c). Thus, while in speaking of “something” we speak of being (*to “ti” toúto réma ep’ ónti légomen hekástote*) (237d) and it is the sign that corresponds to something (*henós to “ti” sēmeíon éinai*) (237d), and he who says “not something” must say absolutely nothing (237e). Thus, the stranger presents Theaetetus an apparently final conclusion: When someone says not-being or, more accurately, not something (*mē ti légonτα*) says nothing<sup>18</sup> and, therefore, in that case, there’s nothing said at all (237c); it is the difference between *mēden légein* and *légein mēden*, not saying anything and saying nothing. And this is exactly what happens to he who intends to express not-being in words (*to mē ón phthéngesthai*). The end of this difficulty is in harmony with the sentence of “father Parmenides”, always present in this discussion, who said: *ou gār phatón oude noetón éstin hópōs ouk ésti*, for it can neither be thought nor uttered that what is not is<sup>19</sup>.

The stranger, with a turn almost parallel to the one quoted by Heidegger in 244a, recalls the conviction he had when someone spoke about not-being: “When I was a younger man, I used to fancy that I understood quite well what was meant by the term ‘not-being’, which is our present subject of dispute and that is giving us great trouble” (*egō mēn gār hóte mēn én neóteros, toúto te to nŷn aporóumenon hópote tis eípoi, to mē ón, akribós óimēn syniēnai*, 243b). And now, on the contrary, he experiences difficulties regarding this (*nŷn dē horáis hin’ esmēn autoú pēri tēs aporías*) 243b). But not-being cannot be taken to the limits of its problematic possibilities without first considering being. That is why it follows “we must first investigate what people mean by the word ‘being’” (243d). And of course it is very likely that this aporetic *páthos* will repeat again and again due to this examination (243c). This is inevitable: “that is the chief captain and leader consideration” (243d) –says the stranger–, that, as we know, in turn, Heidegger used in the BT project.

Therefore, let’s consider the words of the prologue of BT in relationship with this important matter. We have already sketched some of the apories that the Greek thought, through Plato. Heidegger asks, if we, *today*, have the answer to the question of what the word being means. This question repeats Plato’s question, but it locates it within an historical sense in our contemporary world. Heidegger’s radical question is whether we, *unlike the characters of*

<sup>16</sup> *Platos Gespräche*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1999<sup>5</sup>, p. 451.

<sup>17</sup> Cf. JULIUS MORAVCSIK, “Being and Meaning in the *Sophist*”, *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, p. 24.

<sup>18</sup> In *Theaetetus* 189a-b, Sócrates said that to speak is always to speak about something. Cf. also *Sophist* 262e.

<sup>19</sup> DK, fr. 8.

the dialogue, in our philosophical everydayness, have an answer to what finally we mean when we mean “being” (*was wir mit dem Wort ‘seiend’ eigentlich meinen*). The answer is negative: not only we do not have an answer to this question, but we are not even perplexed for no understanding the expression “Being”. Heidegger, in turn, in the first paragraph of § 1 of BT says that the question of Being “*ist heute in Vergessenheit gekommen*”, “has today been forgotten”<sup>20</sup>. This situation of oblivion –not of the Being, but of the question of Being– took place even against an apparent metaphysics reaffirmation or repositioning by the beginning of the XX Century. Additionally, at that time, said reaffirmation (*Wiederbejahung*) was considered a progress (*Fortschritt*) in philosophy. And this was certainly true, considering the strong positivism of the end of the XIX Century. Once again Heidegger referred to Plato when saying that due to this statement regarding metaphysics, metaphysics is excused from the efforts (*Anstrengungen*) that imply to unleash, also nowadays, a *gigantomachia peri tês ousias*. Although BT’s author does not indicate the origin of this formula, we know that this passage corresponds to the Sophist 246a<sup>21</sup>. With the expression “in our time” of the prologue, again in § 1, adding the expression “today”<sup>22</sup>, Heidegger refers to the beginning of the 20’s, the time when he wrote BT. In 1920 Peter Wüst published his first important work, called: *Die Auferstehung der Metaphysik, On the Resurrection of the metaphysics*<sup>23</sup>. In 1921, Nicolai Hartmann, Heidegger’s colleague in Marburg, published *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Both pleaded for *Rückkehr zur Metaphysik*, a return to metaphysics. This is not about refalling (*Rückfall*) into the dogmatic pre-Kantian metaphysics, because *keine Metaphysik ohne Kritik*, but also, at the same time *keine Kritik ohne Metaphysik*<sup>24</sup>. To this is added in 1924 the 200 commemoration of Kant’s birth, which causes in Germany a rebirth of the studies about the philosophy of this thinker and which one of its wings, H. Heimsoeth’s, is openly declared as metaphysics<sup>25</sup>. However, in spite of *Fortschritt der Metaphysik* this rebirth for Heidegger has to do with the question of the entity of Being, and not with Being as such, and that is why *our* time is still without explicitly repeating the question of Being. Together with the reaffirmation of the metaphysics, the question of its object is forgotten. It actually happens that, as v. Herrmann says interpreting Heidegger in this point, “today we have no answer at all, we do not have *our* answer to this question because we have not even began to re-state this question. Today we have no answer because we have no question”<sup>26</sup>.

Heidegger, in his own work, when restating the question of Being following the line that “it provided a stimulus for the researches of Plato and Aristotle”<sup>27</sup>, through his way of recovering the question, relates the Platonic aporetic raising of the question and the possibilities that that aporetic situation has. In the first place, it is worth noting here the way in which Heidegger, to our understanding, and not betraying the Platonic text, emphasizes, through the translation, certain aspects present in the expressions used and that anticipate, both for the content itself as well as for the manner of doing so, some key ideas of BT.

<sup>20</sup> BT, p. 2.

<sup>21</sup> The following is the context corresponding to the expression: “As a matter of fact, I think that between them there is a battle of giants regarding being”.

<sup>22</sup> Cf. BT, p. 2.

<sup>23</sup> This author, born in 1884 and dead in 1940, studied philosophy, German and Anglo literature in Berlin and in Straßburg (with Friedrich Paulsen and Clemens Baeumker among others). He obtained his doctorate with Oswald Külpe in Bonn. He was a professor at Münster University since 1930 until his death. In 1918 Ernst Troeltsch encouraged him to plea for the return of the metaphysics “*gegen alle müde Skepsis einer in sich unfruchtbaren Erkenntnistheorie*”, “in front of a sapped Skepsis of a theory of knowledge that is itself sterile”. In this spirit he created his first great work: *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920). His complete work is composed of ten volumes. Today, the schools Peter-Wüst-Gymnasium in Wittlich and Peter-Wüst-Gymnasium in Merzig (cf. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Band XIV (1998), Spalte 193, Autor: Werner Schüßler) were named after him.

<sup>24</sup> Cf. F.-W. v. HERRMANN, *op.cit.* p. 22 and following.

<sup>25</sup> “On 1924, the year of Kant’s jubilee a current regarding Kant’s interpretation and that lasts so far, and was called ‘ontologic’ or ‘metaphysics’ started (V. GERHARDT/F. KAULBACH, *Kant*, WBG, Darmstadt, 1989, p. 3).

<sup>26</sup> F.-W. v. HERRMANN, *op. cit.* p. 9. Likewise, Heidegger says in another text: “Die Frage, die Plato im Sophistes stellt: *ti pote boulesite sêmeinein hopôtan ôn phthéngesthe*, (244 a) »was wollt ihr denn, daß es bedeute, wenn ihr (das Wort) ‘seiend’

Heidegger translated, in an especially important manner for his philosophical considerations, one of the verbs which expresses the irony with which Plato treats those who, perplexed regarding Being, participate in the dialogue, through the fiction of “asking them as if they were here present” (243 d)<sup>28</sup>. I refer to the verb *gignóskō*. This verb, usually translated as “to know”, is translated by Heidegger within the most ample formula *hymeis tí pote bouléste sēmaínein hopótan ón phthéngesthe pálai gignóskete* using the German expression “*vertraut sein*”, which means “be familiar with”. This turn constitutes a technical term in the existential analytic. To be familiar with certainly means that we know that something, but we know it not through a scientific or intellectual knowledge, but through the knowledge derived from constant and habitual dealing with the thing. From that type of dealing also emerges trust and reliability with which someone moves in the case that might be. This closeness of the fact of being familiar with trust and reliability, as derived from the fact of being familiar with, is witnessed in the German language itself, because “trust” is the translation for *Vertrauen*<sup>29</sup>.

When Heidegger once again translated the verb *gignóskō*, this time referring to the stranger, who is stating his perplexity, Heidegger does not say *vertraut sein*, but openly speaks of understanding: “*wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen*”; “we, however, who used to think we understood it”<sup>30</sup>. This is not a variation in the last sense that Heidegger picks from the text. It is rather that “be familiar with” must always correspond, in Plato’s ironic context, to an understanding (*Verstehen*). For Heidegger, understanding of being goes together, not with the theoretical knowledge of things, but with the vital knowledge, which emerges from our everyday dealing with things. In the habituality of our existence, the understanding of things and Being is anchored in a certain fact of being familiar with. Although we do not know exactly what being is – we do not even know, in principle, if this manner of asking of being is the right one – we vitally know about it. This vital wisdom is what Heidegger refers to as *Verstehen*, understanding, *Verstehen des Seins*, understanding of Being. If we weren’t familiar with Being, if there wasn’t any understanding of it, and this is not only superficially, but radically, we wouldn’t be able to speak about it; we could not even refer to it being perplexed in front of it, as the interlocutors of the dialogue are or as we are, today. In other words, the perplexity consisting in not knowing what do we mean when saying Being, supposes a familiar understanding dealing with it. In this sense, the purpose of Plato’s ironic assert, which looks for moving and snatching his interlocutor from his apparent and habitual reliability in the knowledge he has of Being and that allegedly he masters, and to show him that he really does not know what Being is. This sentence can be taken *in modo recto*, sort to speak, and wishes to state what actually expresses when the irony is taken away from it. This implies to affirm that those who the irony is directed to, are familiar, in a much more habitual manner, with which is meant, than the theoretic dealing can do. This is about being familiar with even in the mode of perplexity, which

gebraucht?« Kurz, was besagt >Sein<? Diese Frage ist so lebendig gestellt, seit *Aristoteles* aber ist sie verstummt, und zwar so verstummt, daß man nicht mehr darum weiß, daß sie verstummt ist, weil man hinfort ständig über das Sein in den von den Griechen überkommenen Bestimmungen und Perspektiven handelt. So verstummt ist diese Frage, daß man meint sie ständig zu stellen, ohne faktisch überhaupt in ihre Reichweite zu kommen, ohne zu sehen, daß man mit der bloßen Verwendung der alten Begriffe, der ausdrücklich bewußten, traditionellsten oder der noch häufigeren unbewußten, selbstverständlichen noch nicht und gerade nicht die Frage nach dem Sein hat, d. h. sich untersuchend in diesem Bezirk verhält” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Band 20, p. 179). Cf. also in this sense: GA 54, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 140: “Eine griechische Auslegung des Denkens Platons ist das Schwerste -, nicht weil dieses Denken in sich besonders Dunkelheiten und Abgründe hat, sondern weil die Folgezeit und noch wir Heutigen geneigt sind, unmittelbar das Eigene, Spätere in dieser Philosophie wieder zu finden”.

<sup>27</sup> BT, p. 2.

<sup>28</sup> *Légo gár dè taúteí dein poieísthai tèn méthodon hēmàs, hoíon autòn paróntòn anapnythanoménous hóde.*

<sup>29</sup> “*Ich vertraue*” means I trust, as when we say I trust God; *ich vertraue auf Gott* or *ich vertraue auf Dich*, I trust you.

<sup>30</sup> *hēmeis dē prō sou mēn oíometha*

becomes explicit as such only once we philosophically ask of Being. Then, this is about a knowledge at a deeper level that, certainly, has not reached yet the correlate deserved in an explicit and direct encounter<sup>31</sup>. Heidegger further clarifies this state of issues: "So the meaning of Being must already be available to us in some way. As we have intimated, we always conduct our activities in an understanding of Being. Out of this understanding arise both the explicit question of the meaning of Being and the tendency that leads us towards its conception. We do not *know* what 'Being' means. But even if we ask, 'What is Being?', we keep within an understanding of the 'is', though we are unable to fix conceptionally what that 'is' signifies" (BT, p. 28-29).

The two levels that the text of the Sophist can contain, with the irony on one side, and without it, on the other, correspond in BT to one of the three prejudices regarding Being: *that is self-evident (Selbstverständlichkeit)*. If only one aspect of this prejudice is considered, we conclude that it is not necessary to ask for it<sup>32</sup>. This prejudice, which the Platonic version is the ironic evidence of the knowledge of Being (*délon gár hōs hyméis mèn taúta pálai gignóskete*), observed even from a most basic perspective, implies, as has been indicated, a radical dealing with it. This radical dealing *does not mean* to have already available a *conceptual knowledge* of Being –, moreover, it seems that the second of the prejudices: that Being is *indefinable (Undefinierbarkeit des Seins)*, prevents it, that is, that it is impossible to express it through concepts, since any attempt of definition operates based on genus, species and differences, that also "are". And even so, BT insists in conceptualizing Being. But the Being that is to be conceptualized is not the one that a philosophy has first turned into an object, but it is Being as is in its openness in our existence (*Dasein*). It is about Being in its simple self-evidence, as it comes to our encounter everyday. Since obviously lived in our existence, it is always assumed in an "average kind of intelligibility"<sup>33</sup>. Heidegger wishes to turn that obvious understanding of Being in an explicit question of it. Only from that fact of being familiar with it without prejudices is legitimate to state the need to raise the question of Being again in its sense (*und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen*). But in turn, also from that fact of being familiar with or performing understanding of Being makes sense to state the difference between Being and beings. This is the first step towards overcoming the mere narration of a tale regarding Being, expression that Heidegger once again, taken from Plato, this time not in the prologue, but when showing the formal structure of the question of Being in § 2 of BT. The stranger, in the *Sophist*, said that they had been treated as children for those who have spoken about Being telling them their own mythos (242c). For Plato, the myth consists in that the Being is referred to not as such, but what it produces, its quality and quantity (*pósa te kai poia estin*)<sup>34</sup>. When this is done, this is not speaking about Being, but only of being and its properties. Likewise, Heidegger considers that the proceeding consisting in treating Being as if we inferred one being from another is mythological<sup>35</sup>, and this is what Plato thought the pre-Socratics did.

<sup>31</sup> BT, p. 28-29.

<sup>32</sup> "Everyone understands 'the sky is blue'; 'I am merry', etc." (BT, p. 4).

<sup>33</sup> BT, p. 4.

<sup>34</sup> Cf. Also, the narration the stranger carries out of different theories.

<sup>35</sup> BT, p. 6.

When trying to transform that average and vague understanding of Being in its conceptualization –possible to do so through the *lógos*–, Heidegger resorts to a first level and utmost refined modality of the *logos*: *phenomenology*. This, in the Dasein analytic, becomes hermeneutic phenomenology or phenomenological hermeneutic because only in the Dasein Being “becomes phenomenon” and this fact demands an interpretation of the mode of Being of this privileged Being, open to Being itself. This is why the proceeding of phenomenology, thus modulated, corresponds to *hermēneuein*<sup>36</sup>. It is worth noting that Plato did not remain behind in the attempt of conceptualizing Being and he did it with the means available that his genius and his time granted him: *lógos dialektikós*.<sup>37</sup> This is the *logos* the philosopher uses: “And the art of dialectic would be attributed by you only to the philosopher pure and true” (253e). In 1924/25, Heidegger, in his vast lecture dedicated to the *Sophist* dialogue, stated that in the same sense in which Plato in the *Theaetetus* interpreted *dóxa* as *lógos*, he explicitly characterized *diánoia* in the *Sophist*, that is, the genuine act of thinking, as *diálogos*<sup>38</sup>. This dialectic *lógos* transformed by facticity hermeneutics, to Heidegger becomes phenomenological *lógos*. This is not to be disregarded, because Plato was the first, and precisely in the *Sophist*, in determining the *logos* as *symploké* intertwining (262d). What is intertwined is the different ways of the *lógos* itself. The different *lógoi* (names, verbs) are the possible ways of that originary intertwining in which the *lógos* consists<sup>39</sup>.

Now, the fact of being familiar with (*Vertrautheit*), aforementioned, in the Greek translation of *gignóskein* and the Heideggerian *Verstehen*, falls on the saying of the human *lógos* which expresses Being itself. Plato chose the verb *phthéngomai* for that special way of saying. In the present matter, this verb does not allow itself to be easily translated. According to the text and the context of 244a, when it is asked what do we mean when we pronounce *ón* it is not taken for granted that something is really meant (*tí pote boulesthe sēmaínein hopótan n phthéngesthe*). According to Liddell & Scott, the first meaning of *phthéngomai* is to “utter a sound or voice”<sup>40</sup>. And, although the semantic field of the verb *phthéngomai* includes the uttering of a noise, as when a door is squeaking, I think we would go too far if the possibility was raised that when referring to Being, and even when we refer to not-being, that these were determined as mere noises, because he who says *ón* or *mè ón* is always a subject able to articulate sounds, as the property of an animal with pulmonary capacity<sup>41</sup>. In the same line, but this time for Heidegger, the situation of listening a mere noise implies to have deprived the thing of its meaning. Every act of listening, as well as the inherent act of any other sense, carries with it an understanding or its failure that it is always a failure in the understanding. Therefore, if I listen a car breaking, what I “hear”, that is, what I understand is not a mere noise, but the car avoiding a crash, avoiding hitting someone, etc. Regarding this, BT: “What we ‘first’ hear is never noises or complexes of sounds, but the creaking wagon, the motor-cycle. We hear the column on the march, the north wind, the woodpecker tapping, the fire crackling”. And then he adds: “It requires a very artificial and complicated frame of mind to ‘hear’ a ‘pure noise’” (BT, p. 187).

What has been said also comprises the *mè ón*. When we meant it we could not affirm that we are in front of a mere noise. The problem lies rather on the side of attributing a

<sup>36</sup> „Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der *lógos* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *hermēneuein*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (ST, p. 37).

<sup>37</sup> This is the *lógos* the philosopher uses. Cf. *Sophist* 253e: “And the art of dialectic would be attributed by you to the philosopher pure and true”.

<sup>38</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 409-410.

<sup>39</sup> I cannot go deep into this matter here.

<sup>40</sup> *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. Liddell & R. Scott, Oxford, Clarendon Press, New (ninth) edition completed 1940, Reprinted 1989, p. 1927.

meaning to the noise. Plato knows (238c) that not-being is *adianóēton te kai árreton kai áphtēnēkton kai álogon*, that is, unthinkable, unsayable, inexpressible (or unpronounceable) and unexplainable. It is worth noting that there is a privative (un, in) particle in all the aforementioned cases. Rightly speaking, this implies that someone is not saying “something” regarding not-being, but it is rather being manifested by and in the “subjectivity”, the fact of being unable to articulate a meaning for not-being, which possible fundament of diction, although disabled, still is the *lógos*. It is proved that in certain turns *phthéngomai* is not just used by the philosophical and non-philosophical literature to attribute the act referred to the animals, but also to inanimate things, such as the noise a door emits, that is, a squeaky sound. Also the noise produced by thunder, the sound of trumpets, flute or lyre<sup>42</sup>. But when it comes to the human voice, there is never mere noise.

The problem of meaning is what Plato as well as Heidegger refer to when speaking about *sēmaínein* and *Sinn*, respectively. Plato thinks that is not clear at all that when saying *ón* something meaningful is being said. Indeed he posed a problem that not only inspired Heidegger with the question of being, but also the question that some contemporaneous logician would say that is the question of the reference that this term has –if it has any at all. But Heidegger goes beyond this; he thinks that this is what we understand when we say Being, without granting that this refers to something. The word Being has no referent, because there isn't “something” or a state of issues to which refer it. The meaning, as “meaning of Being” is a “limit concept”, as Kant would say. As a matter of fact, when Heidegger was requested about the meaning, he replied that “it is in which the understandability of something remains”<sup>43</sup>. The question of the meaning of Being, as a question that supports any meaning and understanding, is Heidegger's question taken in a problematic manner from Plato.

Summary: Both Plato and Heidegger remind their respective contemporaries the situation of this perplexity in which they are or they should be when asking the question of Being. This situation is a passion of the soul: the perplexed soul. Additionally, this aspect of the question is important because in Heidegger the openness to what is given in the *understanding* (*Verstehen*) and in the *state-of-mind* (*Befindlichkeit*), that are both articulated by the speech or *Rede*, expression with which *lógos* is also translated. Plato and Aristotle, placed the beginning of philosophy in a fundamental *páthos* or mood from which we open ourselves to philosophize: amazement. The aporetic situation is a modality of amazement<sup>44</sup>. And in this case it is regarding the word that seals the destiny of Western philosophy: Being and its correlate, not-being.

<sup>42</sup> According to Aristotle, the capacity of uttering a sound is inherent to all the animals that have lungs (cf *Hist. An.* 535 a 30). According to Aristotle, cf. *Parva naturalia*, 478a 12-14, for the physiologic conditions of the lungs that allow inhalation and breathing

<sup>43</sup> Cf. LIDDELL & SCOTT, p. 1927.

<sup>44</sup> Cf. ST, p 151.

<sup>45</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaphysics* I, 983 to 15-16.